

Karl Holl

Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte

I.

Luther

Vierte und fünfte,
photomechanisch gedruckte
Auflage



1 9 2 7

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

*Herrn Möller, stud. theol.
Berlin 1928*

*Herrn Prof. Holl sende ich Herrn Prof. Liebenberg
bei dem Antritt seines Amtes im „Forum“*

Karl Holl

Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte

I.

Luther

Vierte und fünfte,
photomechanisch gedruckte
Auflage



1 9 2 7

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

Alle Rechte, einschließlich des Uebersetzungsrechtes, vorbehalten.

Druck von
Omniotypie-Ges. Nachf. v. Zehnall
Stuttgart

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Was verstand Luther unter Religion	1—110
Die heutige Lage: Die Frage nach Sinn und Wesen der Religion überhaupt S. 1 f.	
I. Die Auffassung der Religion im mittelalterlichen Katholizismus	2—14
a) Im Katholizismus des Durchschnitts: Bedeutung und Umwandlung des Gerichtsgedankens S. 3. Entstehung und Entwicklung eines zwiespältigen Gottesbilds: Gott absolut als der Jenseitige, der in sich Selige und der Selbstherrliche — Gott vom Menschen aus bestimmbar (Verdienstbegriff) S. 3—8. Das Auseinandergehen der Frömmigkeit nach beiden Richtungen; der Lebenstrieb als das zuletzt Treibende S. 8—10.	
b) Die Gegenbewegungen: α. Die deutsche Mystik: der jenseitige Gott als zugleich im Grund der Seele gegenwärtig; die Zertrümmerung des Ichgefühls als der Heilsweg; die ungelösten Fragen S. 10—12. β. Die Renaissance: Rückgriff auf das Allgemeinmenschliche; Religion als etwas auch außerhalb des Christentums Vorhandenes; vernünftige und geschichtliche Kritik an der bestehenden Form des Christentums S. 12—14.	
II. Luthers innere Entwicklung	15—35
Die Bedeutung der Klosterzucht S. 16—18. Das Neue bei Luther: Der Gerichtsgedanke weckt das Bewußtsein der Selbstverantwortung S. 18. Daraus erwachsende tiefere Erfassung des Inhalts der göttlichen Forderung: Gott will ein ganzes, aus freudigem Herzen dargebrachtes Tun S. 19. Die Klosterkämpfe als Ringen um die Erreichung dieses Unbedingten S. 20—27. Die Entdeckung des Evangeliums: Gott will den Sünder; der Heilsweg = Gott die Ehre geben = Wahrhaftigwerden vor Gott und Gott „glauben“ S. 27—35.	
III. Luthers Auffassung der Religion; die Religion als Gewissensreligion	35—107
a) Die Begründung des Gottesverhältnisses S. 35—84. α. Vorantreten des Gottesgedankens S. 35—38. (Bedeutung Christi S. 38 A.) Gott als Liebe und als Zorn, die Absolutheit Gottes in der Liebe S. 38—44; Gott als der alleinwirkende Wille, die Welt sein Mummenschanz: Verhältnis zum Uebel, zum Bösen, der „verborgene“ Gott; „Okkasmus“ Luthers? S. 44—52. β. Die Entstehung der persönlichen Religion: die Religion als Pflicht, Gegensatz zur Begründung auf den Glückseligkeits- und Lebenstrieb S. 52—57. Das	

Ergriffen werden durch Gott = das Erschrecken vor der Majestät Gottes = Bewußtsein der natürlicherweise den Menschen beherrschenden Selbstsucht als des Widerspruchs gegen Gott und als Schuld (Erbsünde) S. 60—66. Die Erhebung durch Gott (Luthers Anfechtungen): das erste Gebot als Rettung (Bedeutung Christi S. 69 A.), das Innwerden des Wunders der Vergebung S. 67—79. Die Einheit mit Gott und das religiöse Selbstgefühl: das Selbstgefühl als Geschenk und als Bewußtsein einer damit verliehenen Kraft S. 79—84.

Seite

b) Die Verwirklichung des Gottesverhältnisses im Leben S. 84—107. α. Im Aufnehmen des göttlichen Tuns: Vorantreten der Dankspflicht und des Anerkennens der Güte Gottes, im Gebet S. 85 in der Stellung zu Welt und Schicksal: Pflicht der Bejahung auch des Übels als eines gnädigen Willens Gottes S. 89: Der alte und der neue Mensch, der Christ immer im Werden S. 89—95. β. Im Tun des Menschen selbst: Begründung der Pflicht zur Tätigkeit in der Lebendigkeit Gottes und der Zugehörigkeit zu der von ihm in der Welt gestifteten Gemeinschaft (Reich Gottes; Luthers „Individualismus“) S. 95—102. Verhältnis der gewöhnlichen weltlichen Arbeit und der weltlichen Ordnungen zum Reich Gottes S. 102—105. Das Wirken in der Welt als Gottesdienst S. 105—107.

Die Stellung Luthers zu seiner Zeit und zur Gegenwart S. 108—110.

2. Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit

111—154

Die doppelte, von Luther durchgeführte Betrachtungsweise: Die Rechtfertigung als Tat Gottes und als Erlebnis des Menschen; Notwendigkeit beides zu unterscheiden S. 113 f.

I. Die Rechtfertigung als Tat Gottes 114—129

a) Rechtfertigung ein Willensakt Gottes = von Gott frei gesetzte Gemeinschaft zwischen sich und dem Menschen S. 114—117. Die bestimmtere Frage: Sinn des Rechtfertigungsurteils? Rechtfertigung = Anerkennung des Sünders oder des Gerechtwordenen? S. 117.

b) Rechtfertigung und neues Leben: das neue Leben im Menschen ausschließlich Gottes Werk S. 119. Schon der Glaube Gabe Gottes S. 119. Innere Notwendigkeit für Gott, den Glaubenden, der noch Sünder ist, umzubilden: Die Güte Gottes als die Macht dieser Umbildung, Christus und der heilige Geist als Mittel S. 119—121. Gottes Wille, sein Werk am Menschen zu vollenden S. 121 f.

c) Inneres Verhältnis der göttlichen Akte der Rechtfertigung und der Erneuerung: Gott rechtfertigt d. h. setzt Gemeinschaft zwischen sich und dem Menschen, um den Menschen in eben dieser Gemeinschaft zu erneuern S. 122—124. Sinn des Rechtfertigungsurteils: Die Ausdrücke, Gott rechtfertigt den „Sünder“ und „Gott rechtfertigt den durch ihn zum wirklich Gerechten Umgeschaffenen“ beide zutreffend; der zweite der sachlich genauere. Also kein Selbstbetrug Gottes. Verunstaltung der Lehre bei Melancthon S. 124—129.

II. Die Rechtfertigung als Erlebnis des Menschen . . 129—154

a) Der Glaube als das Eingehen auf den göttlichen Gemeinschafts- (= Gnaden-) Willen S. 129; er schließt notwendig die unbedingte Selbstverurteilung d. h. die Anerkennung des göttlichen Gerichts in sich S. 129

bis 132; aber er muß sich ebenso erheben zur persönlichen Rechtfertigungsgewißheit S. 133 f.

Seite

b) Die aus der Rechtfertigungsgewißheit entspringende Kraft zum neuen Leben S. 135 f. Der bleibende Widerstand der concupiscentia = Selbstsucht S. 137 f. Unmöglichkeit für den Gläubigen, die werdende neue Gerechtigkeit bei sich selbst festzustellen; daher Notwendigkeit ständiger Buße und immer neuen Erlebens der Rechtfertigung S. 139 bis 145; aber doch (auf die sieghafte Macht Christi) gegründete Hoffnung auf Vollendung S. 145—148.

c) Trotzdem keine unbedingte Vollendungsgewißheit — Prädestination S. 148. Zweifache Lösung: für die Schwachen Steigerung des Rechtfertigungs- zum Erwählungsglauben S. 149. Beim Starben, Entschluß auch die etwaige Verwerfung als gerecht hinzunehmen und trotzdem die Verbundenheit mit Gott festzuhalten S. 149—153. Unterschied von der späteren Lehre Luthers S. 153 f.

3. Der Neubau der Sittlichkeit 155—287

Wann ist Luthers eigentümliche Auffassung entstanden?

I. Der Befund in der Psalmenvorlesung 155—203

a) Scheinbare Übereinstimmung und grundsätzliche Abweichung gegenüber der scholastischen Lehre: Gottesliebe aus ganzem Herzen und runde, allgemeine Nächstenliebe als strenge, freudig zu erfüllende Pflicht S. 155—161.

b) Vergleichung mit der scholastischen Lehre: Deren allgemeine Richtlinien (eudämonistische Auffassung des Sittlichen; Verzicht auf das Allerhöchste; Gebot und Rat; nur negative Vorschriften immer verpflichtend) S. 161—164. Die Stufen der Gottesliebe S. 165. Die Ausdeutung der Nächstenliebe S. 165—167. Verhältnis von Antrieb und Handlung: virtuale und aktuale intentio S. 167—175.

c) Bedeutung von Luthers Aufstellungen: Wiederherstellung der neutestamentlichen Auffassung des Sittlichen nach Inhalt und Form (unbedingtes Sollen, dem ein freudiges Wollen entspricht) S. 176—180. Die Möglichkeit einer derartigen Sittlichkeit gefunden innerhalb der durch die Rechtfertigung gesetzten Gottesgemeinschaft S. 181—187.

d) Rückschluß auf die vorausgehende Entwicklung Luthers: Bis 1509 die scholastische Auffassung des Sittlichen noch nicht durchbrochen, aber bereits die Rechtfertigungsfrage mit persönlicher Wendung da S. 187—193. Die Entdeckung der evangelischen Rechtfertigungslehre fällt jedenfalls vor die Psalmenvorlesung, also zwischen 1511 und 1513 S. 193—197. Die Vertiefung der sittlichen Auffassung zwischen 1509 und 1511 S. 197—203.

II. Die Fortschritte zwischen 1513 und 1517 203—217

a) Klärung der allgemeinen Voraussetzungen unter dem Einfluß des Paulus und der Mystik: Unfreiheit des Willens = Gebundenheit an das eigene selbstsüchtige und nur sein Glück begehrende Ich; Freiheit = sich als Werkzeug Gottes fühlen dürfen; Gegensatz zwischen solcher Freiheit und äußerer Gesetzmäßigkeit S. 203—209. Bewußte Auseinandersetzung mit der scholastischen Auffassung S. 209—215. Neuaufstauende Fragen: Verhältnis der christlichen Sittlichkeit zu den weltlichen Ordnungen S. 216 f.

III. Die Entwicklung seit 1517: Die Weiterbildung der Auffassung der persönlichen Sittlichkeit	Seite 217—239
a) Das allgemeine Priestertum: Gottesgewißheit und innere Freiheit Wechselbegriffe; Bewußtsein des Christen, den heiligen Geist zu besitzen S. 217—221. Freiheit als Freiheit vom Gesetz; die innere Zuversicht als wesentliches Merkmal des sittlichen Handelns; das Sittliche auf der höchsten Stufe schöpferisches Handeln; der Unterschied des Starken und des Schwachen S. 221—229.	
b) Die Freiheit als eine erst durch Übung zu gewinnende: Sinn der Askese; die Unterdrückung der bösen Neigung durch die Einbildung des Guten in den Willen S. 229—231. Keine künstlichen Mittel, Selbsterziehung innerhalb des Lebens S. 231—233. Das Ziel: Sicherheit des christlichen Instinkts S. 234 f. Die Ueberwindung des ängstlichen und engen Gewissens: pecca fortiter S. 234—239.	
IV. Die Weiterbildung der Anschauung vom Inhalt des Sittlichen: die christliche Sittlichkeit und das Weltleben	239—287
a) Die Entwicklung bis 1521: Mönchtum und Weltleben; der weltliche Beruf als das Gottesgebot; „Tu was vor die Hand kommt“ S. 239 bis 242.	
b) Seit 1521, die Gesellschaftsordnung als Frage: Maßstab für die Entscheidung nicht die lex naturae oder die gesetzlich verstandene Bibel, sondern der positive christliche Gemeinschaftsgedanke d. h. die Liebe S. 242—252.	
α. Anerkennung von Staat und Recht, sowie der auf das persönliche Eigentum gegründeten Wirtschaftsordnung als Bedingungen für das Bestehen des Reiches Gottes und als Formen, durch die sich die Liebe offenbart S. 252—259. Der Beruf des einzelnen und die Pflicht zur Arbeit S. 259—263.	
β. Die aus der Liebe folgende Pflicht, die bestehenden Ordnungen in der Richtung auf sie weiterzubilden: Vernunft und Liebe S. 263 bis 266. Vorschläge Luthers für den Staat (Revolution, Krieg, Recht, Besteuerungswesen) S. 267—272. Für das Wirtschaftsleben, (Zunftverfassung, Armenpflege, gerechter Preis, Zinsnehmen und Wucher) S. 272—281.	
γ. Die persönliche Möglichkeit, die Liebesgesinnung auch durch ein scheinbar widerstrebendes Tun aufrecht zu erhalten S. 281—287.	
4. Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff	288—325
I. Der Befund innerhalb der Psalmenvorlesung	288—306
a) Der Zusammenhang des Kirchenbegriffs mit der Rechtfertigungslehre: Das Wort, das als Gerichts- und Gnadenwort bei der Rechtfertigung auf den einzelnen wirkt, die Grundlage und die Kraft der Kirche S. 289—293. Die durch die Aufnahme oder Ablehnung des Worts bewirkte Scheidung; die innerlich Gewonnenen allein bilden die Kirche Christi = Gemeinschaft der Heiligen d. h. der durch Christus, obwohl sie immer noch Sünder sind, Geheiligten und zu Heiligenden S. 293 bis 297. Die Kirche unsichtbar und doch wirkliche, innerlichste Gemeinschaft S. 296—298. Verhältnis zum scholastischen und zum augustinischen Kirchenbegriff S. 299—301.	
b) Anwendung dieses Begriffs auf die katholische Kirche: Die Schäden des geistlichen Lebens S. 301—303. Trotzdem grundsätzliche	

Verwerfung des Seltengedankens und tatsächliche Anerkennung der Hierarchie S. 303—306.	Seite
II. Die Entwicklung bis 1517	306—309
Verschärfung des Urteils über die bestehende Kirche, aber keine Neigung mit ihr zu brechen.	
III. Von 1517 bis zur Leipziger Disputation	309—317
Auseinandertreten der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche bei Luther: Die Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche nicht durch einen Rechtsakt der sichtbaren aufzuheben S. 309—313. Prüfung des göttlichen Rechts der Hierarchie: Das Evangelium verleiht keine Rechtsgewalt, das Papsttum besteht nur iure humano S. 313—317.	
IV. Von der Leipziger Disputation bis zum Reichstag von Worms	317—325
Das allgemeine Priestertum und die daraus sich ergebenden Folgerungen für die Ordnung der sichtbaren Kirche: Der Papst der Antichrist S. 317—320. Das allgemeine Priestertum als Bedingung für die Herstellung einer wirklichen Gemeinschaft in der Kirche S. 320—322. Notwendigkeit einer Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat S. 322 f. Trotzdem (bedingte) Bereitschaft Luthers, den Papst als Obrigkeit zu ertragen S. 323—325.	
<hr/>	
5. Luther und das landesherrliche Kirchenregiment	326—389
I. Die Befugnis der weltlichen Obrigkeit in geistlichen Dingen nach der Schrift an den christlichen Adel	326—350
a) Unterschied zwischen einer unmittelbaren und einer mittelbaren Befugnis S. 326—329. Die unmittelbare Befugnis: Schutz der Untertanen gegen die Ausraubung durch den Papst, hergeleitet aus der Obrigkeitspflicht als solcher 329—332. Die mittelbare Befugnis, ein Konzil einzuberufen, hergeleitet aus dem allgemeinen Priestertum, dem vorhandenen Notstand und der besonderen Stellung der Obrigkeit S. 332—336.	
b) Verhältnis der der Obrigkeit zuerkannten besonderen Stellung zu Luthers Kirchenbegriff S. 336—350. Das allgemeine Priestertum schließt aus, daß damit eine Befehlsgewalt gemeint ist S. 336—339. Sohms Herleitung aus der Nachwirkung des mittelalterlichen Begriffs von corpus christianum. Unhaltbarkeit dieser Auffassung: corpus christianum nicht der geistlich-weltliche Gesamtverband, sondern = Kirche; der Gedanke einer geistlich-weltlichen Gesellschaft selbst im Mittelalter nicht ausgedacht; von Luther jedenfalls geradewegs durchbrochen S. 339—344. Das wirkliche Verhältnis von Staat und Kirche bei Luther: Staat und (sichtbare) Kirche der höheren Einheit des Reiches Gottes als dessen Bedingungen zugeordnet; daher auch untereinander zu gegenseitiger Unterstützung verpflichtet S. 345—348. Daraus folgendes Recht der Obrigkeit, bei einer Notlage der Kirche ihr besonderes Ansehen durch Vorgang und Aufruf geltend zu machen S. 345—350.	
II. Die Entwicklung vom Reichstag zu Worms bis etwa 1525	350—360

Der tatsächliche Beginn der Reformation von der Einzelgemeinde aus; genauere Bestimmung ihres Rechts zur Reform des Pfarramts und des Gottesdienstes S. 355—360. Die Beziehung der Obrigkeit ergibt sich aus dem Wunsch, die Reform geordnet über den ganzen Umfang der jeweiligen politischen Gemeinde auszu dehnen S. 353 f. Aber die Befugnis der Obrigkeit bleibt wie früher ab gestuft in eine unmittelbare (Abschaffung der Messe) und eine mittelbare (Mitwirkung bei der Bestellung evangelischer Prediger) S. 354—357. Volkskirche und Freiwilligkeitskirche gleichzeitig von Luther gewollt S. 357—360.

III. Von 1525 bis zur Visitation 360—366

Die Gründe für den Wunsch nach einer einheitlichen kirchlichen Ord nung des Landes S. 360—364. Der Plan einer Visitation und Luthers Hoffnung, daß bei dieser Gelegenheit zugleich die christliche Versammlung entsünde S. 364—366.

IV. Die tatsächliche Durchführung der Visitation . . 366—380

Der Gegensatz zwischen Luthers Vorrede und der kurfürstlichen In struktion: Luther leitet das Recht des Kurfürsten nur aus der Not lage der Kirche und der Bruderpflicht des christlichen Herrschers ab und begründet die Ausweisung der sich nicht Tugendenden vom weltlichen Gesichtspunkt aus, aus der Unmöglichkeit, ein Land mit zwei Bekennt nissen zu regieren (Luthers Toleranz und Intoleranz) S. 366—372. Die Instruktion dagegen setzt ein unmittelbares Recht des Kurfür sten in geistlichen Dingen voraus; sie begründet tatsächlich das landes herrliche Kirchenregiment S. 372—375. Luthers bleibender Gegensatz gegen das landesherrliche Kirchenregiment: sein Wunschziel immer die Selbständigkeit der Kirche und die Verwaltung durch evangelische Bischöfe S. 375—380.

6. Luthers Urteile über sich selbst 381—419

I. Die Entstehung und die Eigenart von Luthers reformatorischem Selbstbewußtsein 381—396

Seelisch-körperliche Grundlage: Eindrucksempfindlichkeit und Willens stärke 383 f. Der Geschmack am Einfachen 385 f. Der religiöse Sinn S. 386 f. Die Genialität Luthers und seine Anfechtungen S. 387 f. Schwerkraft und Umgangsbedürfnis S. 389 f. Scheu vor der Offent lichkeit und innere Nötigung zum Hervortreten S. 390 f. Das Selbst bewußtsein als Reformator, dessen Form und die daran sich knüpfenden Anfechtungen S. 392—396.

II. Die aus seinem reformatorischen Bewußtsein fließende Selbstauffassung: nach ihrer Verneinen den Seite 396—404

Urteil über seine Person als solche S. 396—398. Ueber seine Schriften S. 398—401. Ueber seine persönlichen Eigenschaften S. 401—404.

III. Die Selbstauffassung nach ihrer bejahenden Seite 405—419

Die Anerkennung seiner Gaben S. 405—409. Stellung zu seinem Temperament S. 409—411. Zu seinen Schriften, ihrem Gehalt und ihrer Form S. 411—417. Die Vereinigung von Selbstbejahung und Selbstverneinung: Die neue Selbstempfindung und ihre Bedeutung S. 418 f.

	Seite
7. Luther und die Schwärmer	420—467
Die erste Auseinandersetzung im Frühjahr 1522 S. 420—422. Die Weiterentwicklung der schwärmerischen Bewegung bis zur Gegenwart und die daraus sich ergebende grundsätzliche Frage S. 423—425.	
I. Der religiöse Gegensatz	425—450
a) Die Schwärmer S. 425—446.	
α. Thomas Münzer, sein Verhältnis zu Luther S. 425—428. Seine religiösen Grundanschauungen: Bedeutung des Kreuzes, Sinn des Glaubens, der Empfang des Geistes, Geist und Schrift S. 428—433. Das Neue in dieser Lehre und seine Wirkung auf das Volk und die Gebildeten S. 433—435. Weiterbildung und Entstellung von Münzers Grundanschauung durch Einmischung mystischer Gedanken S. 435.	
β. Die Frage des „inneren Worts“ innerhalb der festländischen Bewegung S. 436—438. γ. Das Wiederauftauchen und der veränderte Sinn der Frage innerhalb der englischen Sektenbewegung S. 438 f. George Fox: Seine Auffassung des Evangeliums und des inneren Lichts S. 438—443. Verhältnis des inneren Lichts zur natürlichen Vernunft S. 443—445. δ. Die heutige Mystik S. 446.	
b) Luthers Gegengründe: Der Gegensatz in der Bewertung der Sünde, in der Schätzung des Worts und in der Gestaltung des Gottesbegriffs S. 447—450.	
II. Der soziale Gegensatz	450—467
a) Die Schwärmer S. 450—464.	
α. Münzer: Sein Kirchenbegriff, Ordnung des Gemeindelebens, der Gegensatz zwischen Auserwählten und Gottlosen und die Notwendigkeit einer Reform S. 451—454. Verhältnis zum Staat und zur bestehenden Wirtschaftsordnung S. 454—456. Die Erwartung des „Propheten“ und die Pflicht zum Angriff auf die Gottlosen S. 456 f.	
β. Die leidenden Täufer: ihre Ordnung des Gemeindelebens und ihre Auffassung des Liebesgebots S. 457—459. γ. Denck und Grand: Das Sichzurückziehen auf sich selbst und die Abschwächung des sozialen Sinns S. 459 f. δ. Die Wiederholung dieser Entwicklung innerhalb der englischen Sekten, die Bedeutung der allgemeinen Menschenrechte S. 461—463. ε. Der heutige religiös-soziale Radikalismus S. 463 f.	
b) Luthers Gegengründe: seine Auffassung der unsichtbaren Kirche und der Liebe S. 464 f. Die Auffassung des Staats und der Volksgemeinschaft S. 465 f. Die für das Gesamturteil entscheidenden Fragen S. 466 f.	
 8. Die Kulturbedeutung der Reformation	 468—543
Das grundsätzliche Verhältnis von Religion und Weltleben bei Luther, Bedingungen und Auffassung der Kultur S. 468—470. Die kulturschaffenden Kräfte der Reformation: der neue Persönlichkeitsbegriff (Selbstverantwortung, Tätigkeitsfreude, Ehre der Arbeit, Beruf) S. 470—476; der neue Gemeinschaftsgedanke (Gemeinschaft als Seelengemeinschaft, Liebe als Bruch mit der Selbstliebe, Liebe als zielhaftes Wirken) S. 476—479. Die Spannung zwischen Persönlichkeits- und Gemeinschaftsgedanken S. 479.	
Holl, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 2./3. Aufl.	

I. Die Wirkungen im Staats- und Wirtschaftsleben 479—518

1. Die Wirkungen im Staatsleben S. 479—499. a) Die Vertiefung des Staatsbegriffs: Die Begründung der Selbständigkeit und des Rechts des Staats S. 479—484. b) Die Begrenzung der Staatsmacht: Gewissensfreiheit S. 484—486. c) Die Auswirkung innerhalb des Luthertums: der Einfluß Melancthons S. 487 f. Die Betonung der Gehorsamspflicht innerhalb des Staats S. 488 f. Die Auffassung der äußeren Politik: Der Krieg nur als Verteidigungskrieg, Abneigung gegen den Imperialismus S. 489—491. d) Die Auswirkung im Calvinismus: das Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit und die Bedeutung der Stände S. 491—494. e) Die Auswirkung in England und Amerika: die Begründung der allgemeinen Menschenrechte durch die englischen Sekten und die dadurch bedingte Wandlung des Staatsgedankens S. 494—497. Die Begründung des religiösen Selbstgefühls der Engländer als des auserwählten Volkes, der darin wurzelnde Imperialismus und die englische Auffassung des Kriegs S. 497—499.

2. Die Wirkungen im Wirtschaftsleben S. 499—518. a) Der Einfluß auf Gütererzeugung und Wirtschaftsverkehr: α. Luther: Die Hervorhebung der Landwirtschaft S. 500. Die Beurteilung der Geldwirtschaft (Zinslauf, Zinsnehmen), Ab schwächung von Luthers Grundsätzen durch Melancthon S. 500—502. β. Calvin: eingeschränkte Anerkennung der Geldwirtschaft, Bekämpfung des Bantgewerbes S. 502—506. γ. Der Zusammenbruch der calvinischen Zucht und die Entwicklung des Kapitalismus innerhalb der englischen und amerikanischen Sekten S. 506—508.

b) Die Betonung der Pflicht zur Hilfe gegenüber dem Schwachen. α. Das Luthertum: Die neue Auffassung der Liebespflicht bei Luther, der gemeine Kasten S. 508 f. Die mangelnde Organisationskraft des Luthertums und die Uebernahme der sozialen Pflicht durch den Staat S. 509 f. Die Anstrengungen des Pietismus zur Begründung sozialer Einrichtungen und die Anläufe zur Weiterentwicklung der staatlichen Sozialpolitik S. 510—512. β. Der Calvinismus: Die Bedeutung des Diaconats und die Auffassung der sozialen Pflicht der Kirche: nur mittelbares Eingreifen in den wirtschaftlichen Kampf durch Stärkung des sittlichen Ehrgefühls S. 512 bis 515. γ. England: Das Armengesetz und das Werkhaus S. 515 f. Das Erlahmen des sozialen Sinns in der Aufklärung und das Wiedererwachen im 19. Jahrhundert S. 516 f. Booth und die Heilsarmee S. 517 f.

II. Die Wirkungen auf dem Gebiet der geistigen Kultur 518—542

1. Volksbildung und allgemeine Wissenschaft: die Volksschule und die höheren Schulen S. 518 f. Die Art der vom Protestantismus geförderten Bildung im Unterschied von der humanistischen S. 521 f.

2. Die Geschichtswissenschaft: der Gegenstand der Geschichtsforschung S. 523 f. Die Beurteilung der Quellen S. 524 f. Die Einfühlungskunst S. 525 f. Das Fortwirken der reformatorischen Betrachtungsweise innerhalb der neueren Geschichtsschreibung S. 526—529.

3. Die Philosophie: Bedingtheit der Weltanschauung durch die Willensstellung S. 529. Einfluß der lutherischen Ueberlieferung auf

Leibniz S. 530 f. auf Jakob Böhme S. 530. Das Zusammengreifen dieser Doppelwirkung in der Metaphysik des deutschen Idealismus S. 531 f. Die Einwirkung auf Schopenhauer und Nietzsche S. 532 f.

4. Die Dichtung: Luthers unmittelbarer Einfluß (Sprache, Kirchenlied, Brief) S. 534. Die Weiterführung lutherischer Antriebe in der Erbauungsschriftstellerei des Pietismus (erbauliche Betrachtung der äußeren Natur und Ichschilderung in Tagebuch und Selbstbiographie) S. 534—537. Einfluß der pietistischen Schriftstellerei auf die klassische deutsche Literatur: allgemeiner religiöser Grundzug, das religiös bestimmte Naturgefühl, die Entwicklung der Vorstellung der schönen Seele, die Kunstmittel der Darstellung S. 537—540.

5. Die Kunst: Bedeutung der Anschauung bei Luther, die Vertiefung des Geschmacks: Die Aufgabe, den seelischen Gehalt auch im Unscheinbaren zu zeigen S. 540—542.

Seite

9. Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst . . 544—582

I. Die Psalmenvorlesung: Anknüpfung an den vierfachen Schriftsinn, Bevorzugung des buchstäblichen und des tropologischen Sinns, Einsicht in den Zusammenhang zwischen Verstehen und eigenem Erleben, die Schranke der Kanonsvorstellung . 545—550

II. Das allmähliche Hinauswachsen über den vierfachen Schriftsinn in den späteren Vorlesungen . 550 f.

III. Die Entwicklung seit 1517: 551—578

1. Der Grundsatz der Eindeutigkeit der Bibel S. 551 f. Die Berechtigung der „Allegorie“ gegenüber einem vom Schriftsteller selbst beabsichtigten bildlichen Ausdruck S. 553—555. Unterschied von Allegorie und „geistlichem“ Auffassen S. 555—558. 2. Die Wirkung auf den Kanonsbegriff: scriptura sacra sui ipsius interpres S. 559 f. Die Stufen innerhalb der Bibel S. 560 f. Die trotzdem bestehende Einheit der Bibel S. 561—563. 3. Die bei der Auslegung auftauchenden Fragen: was ist eine „klare“ Stelle? Was heißt im Großen auslegen? Notwendigkeit des Geistes S. 563—565. Der Einwand der Schwärmer und der unvermeidliche Zirkel aller Auslegung S. 565—568. 4. Die daraus sich ergebende Notwendigkeit, von zwei Seiten her in der Richtung auf das Verstehen zu arbeiten. a) Das Verfahren bei der Aufhellung des Wortsinns: das Sprachliche, die Redeformen, die Feststellung des *enoné*; bei der einzelnen Schrift, die Vergegenständlichung des Inhalts, das Erfassen der Affekte des Textes S. 568—576. b) die inneren Bedingungen des Verstehens, die persönliche religiöse Erfahrung S. 576—578.

IV. Das Weiterwirken Luthers: Die Begründung einer Kunstlehre der Hermeneutik durch Matthias Slacius . . 578—582

Die Weiterbildung dieser Wissenschaft durch den Pietismus und ihr Einfluß auf die klassische deutsche Literatur S. 582.

1. Was verstand Luther unter Religion?¹⁾

Hochansehnliche Versammlung!

Zum viertenmal vollendet sich heute ein Jahrhundert, seitdem Luther durch den Anschlag der 95 Sätze eine neue Zeit für die Christenheit heraufgeführt hat. So oft die evangelische Kirche an diesen Meilenstein ihrer Geschichte gelangt ist, hat sie darin die Aufforderung gesehen, sich auf sich selbst zu besinnen und den Besitz der Gegenwart an Luther zu messen. Denn einen Größeren als ihn oder auch nur einen ihm Ebenbürtigen hat der Protestantismus bis zur Stunde nicht hervorgebracht. Trotz aller Schranken, die uns ein vierhundertjähriges Weiterleben und Weiterdenken an ihm fühlbar gemacht hat, überragt Luther an ursprünglicher Schöpferkraft auch unser heutiges Geschlecht noch bei weitem. Wir halten keine Totenfeier, wenn wir an Luther gedenken; wir berühren uns mit einem Lebendigen.

Es bedarf auch keines langen Nachdenkens darüber, von welchem Punkt aus wir diesmal unser Verhältnis zu ihm zu suchen haben. Die wissenschaftliche, die religiöse und die kirchliche Entwicklung haben während des letzten Menschenalters im Verein miteinander eine Lage geschaffen, die uns fast gebieterisch Luther gegenüber auf eine bestimmte Fragestellung hindrängt. Man mag es als einen Fortschritt begrüßen oder es bedauern — die Tatsache steht breit vor uns da, daß die Einzellehren der Religion im allgemeinen Bewußtsein der Gegenwart zurückgetreten und dafür die Religion als Ganzes der Gegenstand des Suchens und Nachdenkens geworden ist. In dem Sinn arbeitet die Philosophie, die auf ihrem Weg von Kant bis Nietzsche immer mehr sich daran gewöhnt hat, bei jedem geistigen Inhalt die Aufhellung der seelischen Bedingungen, unter denen er entsteht, als ihre eigentliche Aufgabe zu betrachten. Nicht anders strebt aber auch die Geschichtswissenschaft und zumal die in den letzten Jahren so mächtig aufgeblühte Religionswissenschaft heute überall darnach, hinter der bunten Fülle der Erscheinungen das Typische, innerhalb der Verschiedenartigkeit der Religionen das Gemeinsame, das in aller Religion sich Offenbarende nachzuweisen. Der Einfluß dieser Betrachtungsweise ist bereits so stark, daß er sich selbst in der Auseinandersetzung der christlichen Bekenntnisse bemerkbar macht. Damit verband sich zuletzt noch jene eigentümliche romantische Bewegung zur Religion hin, die ausgangs des vorigen Jahrhunderts fast überraschend unter uns entstand. Sie ist gekenn-

1) Rede gehalten bei der Reformationsfeier der Universität Berlin am 31. Oktober 1917. In kürzerer Fassung und ohne die Quellenbelege gedruckt bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1917.

zeichnet durch eine ausgesprochene, freilich zumeist nur stimmungsmäßige Vorliebe für die Mystik. Auch hier das Bestreben, den geschichtlichen Stoff, die festumschriebene Form abzuwerfen, um sich auf das Unmittelbare, auf den reinen Gefühlsgehalt zurückzuziehen. Die Fragen, die dem Nachdenklichen von heute bezüglich der Religion zumeist am Herzen liegen, sind deshalb die ganz allgemein gestellten: Was will die Menschheit eigentlich in der Religion? Bedeutet diese ein Verhältnis des Menschen zu einem außer ihm und über ihm stehenden Unbedingten oder ist sie in Wahrheit nur eine Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu seinem eigenen metaphysischen Wesensgrund? Ist jenes Höchste, um das sie sich bewegt, für den Menschen in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt, so daß ihm gegenüber nur eine „schweigende Verehrung“, eine Religion des Als-ob, vielleicht sogar nur eine „Religion ohne Gott“ möglich ist oder gibt es einen Zugang zu dem tiefsten Geheimnis und eine Pflicht, den Weg dorthin zu beschreiten? Ist die Religion, geschichtlich angesehen, nur ein Ueberlebens aus den Urfängen der Menschheit, ein zäh festgehaltener Rest des vorwissenschaftlichen Denkens, oder ist sie das aller bloßen Vernünftigkeit Ueberlegene und die verborgene Hebelkraft für alle Höherentwicklung der Menschheit?

Man tut Luther aber auch keine Gewalt an, wenn man ihn mit diesen Fragen in Beziehung setzt. Gewiß, er steht nach der einen Seite seines Wesens der ganzen eben umschriebenen Entwicklung ablehnend gegenüber. Für ihn gibt es keine „Religion im allgemeinen“, keine Religion als bloß persönliches Erlebnis. Er erkennt nur eine bestimmte Religion als die wahre an, die christliche. Und er vermag sich diese nur zu denken als eine in sicheren Glaubenssähen ausgeprägte, in einer Kirche fortgepflanzte und gehegte. Aber Luther hat seine persönliche Auffassung der christlichen Religion doch nur gewonnen in einer Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche, die ihn bis in die letzten Tiefen hinabzudringen zwang. Die Bedeutung seiner Reformation erschöpft sich nicht darin, daß er einzelne Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche geändert hätte. Er hat von Grund aus d. h. vom Gottesbegriff aus neu gebaut. Er hat damit tatsächlich an alle die Fragen gerührt, die uns heute quälen, und man würdigt ihn nur in seinem Eigensten und Tiefsten, wenn man diese Seite seines Werks in den Vordergrund schiebt.

Was verstand man in der Zeit, in der Luther auftrat, unter Religion? Was lebte von der christlichen Religion, die man verkündigte, tatsächlich als bestimmende Macht in den Gemütern der Menschen?

Von ihren Anfängen her ist die christliche Frömmigkeit eingestellt auf den Gedanken des G e r i c h t s, auf die Entscheidung, die Gott einmal über den Wert und Unwert des Menschen treffen wird. In seiner christlichen Fassung bedeutet dieser ernstsinige Glaube nicht nur das allgemeine Bewußtsein der Verantwortung für das Leben als ein anvertrautes, nur einmal zu genießendes Gut; er wirkt hier — das hat Jesus in ihn hineingelegt — zugleich als mächtiger Antrieb, den Maßstab der Selbstbeurteilung über die gewöhnliche Alltagsittlichkeit und auch über eine kleinliche Gesetzhaltigkeit hinaus bis zur Höhe des göttlich Guten emporzusteigern. Vor Gott

bestehen kann nur diejenige Gerechtigkeit, die ihre Regel aus dem Verhalten Gottes selbst, aus dessen Vollkommenheit entnimmt. — Der Gottesgedanke, der dieser Anschauung entsprach, war zunächst der des strengen Richters. Jesus hat ihn aufs Nachdrücklichste bekräftigt. Auch der letzte Heller muß vom Menschen bezahlt werden. Aber Jesus empfand es doch als unerträglich und zugleich als durch die offenkundigsten Tatsachen der Wirklichkeit widerlegt, Gott nur als den Vergelter vorzustellen, der mit unbeteiligter Sachlichkeit sein Urteil nach der einen oder nach der andren Seite hin abgibt. Gott will in Wahrheit nicht, daß der Mensch dem Gericht verfällt. Er will ihn vielmehr retten. Er hat mehr Freude an dem zu ihm heimkehrenden Sünder, als an dem Gerechten, der bei ihm geblieben ist. Und er ist imstande, auch das Schlimmste zu vergeben. Damit schob sich der Gedanke der Gnade, der erbarmenden Liebe, vor den der vergeltenden Gerechtigkeit. Jesus hebt deshalb den Gerichtsgedanken nicht auf. Beides, Gnade und Gerechtigkeit Gottes, sind ihm notwendige Wahrheiten. Die Einheit, zu der die drei Gedanken: Gericht, sittliche Sorderung, Glaube an Gottes Güte miteinander verbunden sind, bildet die Kraft der christlichen Religion und die unerschöpfliche Aufgabe für ihre Theologie.

Der Gerichtsgedanke ist in der Christenheit lebendig geblieben, auch als die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi entschwand. Die Kirche hat ihn wachgehalten, freilich auch vergrößert, indem sie jetzt die blasser Vorstellung vom Zwischenzustand mit Hilfe orphischer (und spätjüdischer) Anschauungen zu der eines Segneuers umwandelte und damit auch dem sich geborgen fühlenden Gläubigen das Bild eines ihn sofort nach dem Tod erwartenden Strafgerichts nachdrücklich vor Augen führte. In dieser Gestalt wirkte er durch die Jahrhunderte weiter als der Stachel und die Unruhe des inneren Lebens, als der Erreger des Zweifels an der Vollgültigkeit der eigenen sittlichen Leistung und als Sporn zum Höherstreben, man darf sagen als das bis heute in der katholischen Kirche eindrucksvollste Stück des christlichen Glaubens.

Aber schon ehe diese Anschauung voll entwickelt war, waren an der andern entscheidenden Stelle, beim Gottesbegriff, bedeutende Verschiebungen vor sich gegangen. Im Zeitalter der Apologeten übernimmt die Kirche den schon ins Spätjudentum eingedrungenen philosophischen Gottesbegriff: Gott der jenseitig in sich selbst Ruhende, der Unnahbare, der über alles Denken und Tun des Menschen weit hinausliegende. Sie meinte damit den ihr im Kampf mit dem Heidentum so wichtigen Gedanken der Geistigkeit Gottes noch tiefer zu begründen und sie gewann von da aus zugleich noch einen höchst wirksamen Hintergrund für ihre Gnadenvorstellung. Um so größer erschien nun Gottes Barmherzigkeit, wenn der unermeßlich Erhabene sich dazu herbeiließ, des kleinen Menschen sich anzunehmen.

Aber zur selben Zeit drängt ein anderer Antrieb in entgegengesetzte Richtung. In der abendländischen Kirche wird der urchristliche Lohngedanke weiterentwickelt zum „Verdienst“begriff, zu dem Glauben, durch außergewöhnliche Leistungen einen gewissen Anspruch bei Gott zu erwerben. Tertullian gab, indem er die Stichworte meritum und satisfactio ausprägte, dieser Denkweise den Anschein einer rechtlich-sittlichen Begründung. Daraus erwuchs jedoch ein selbständiger Gottesgedanke, der mit dem anderen sich übel vertrug. Vom Verdienst aus kam man zur Vorstellung eines Gottes, auf den der Mensch einen sittlichen Druck auszuüben vermochte. Aber

wie reimte es sich im Grunde zusammen, daß man den jenseitig fernen, mit dem Menschen unvergleichbaren Gott doch sich verpflichten und ihn damit an sich heranziehen konnte? Der Kirche kam dieser Widerspruch nicht zum Bewußtsein. Tatsächlich gewöhnte sie sich seit Tertullian daran, mit einem doppelten Gottesbegriff zu arbeiten: mit jenem philosophischen, dann, wenn es galt, das wissenschaftliche Denken zu befriedigen, mit dem „praktischen“, wenn die religiösen Wünsche in Frage kamen. Aber notwendig schob sich an dieser Stelle die Autorität der Kirche mit ein. Denn das Schwergewicht der Kirche, die die merita guthieß und zu ihrer Erwerbung Anleitung gab, besiegte erst den Zweifel, ob man mit seinen Leistungen wirklich an Gott herankam.

Auch das Christentum ist damit dem Schicksal anheimgefallen, das aller Religion als ihre Versuchung naheliegt ¹⁾, das Mächtige, das sie verehrt, doch in irgendwelcher Weise zwingen zu wollen. Und in ihrer ganzen Entwicklung hat die abendländische Theologie jenen Gegensatz zwischen dem rein in sich selbst besetzten und dem vom Menschen aus lenkbaren Gott nicht zu überwinden vermocht. Vielmehr je tiefer sie grub, desto schärfer arbeitete sie ihn heraus. Die Scholastik hat ihn bis ins Letzte verfolgt. Es war ihre großartige Leistung, wie sie mit wachsender geistiger Kraft alle theologischen Fragen in den Gottesbegriff hineinzog und es so für immer deutlich machte, daß es im Grund nur eine einzige theologische Frage gibt, die Gottesfrage. Sie hob dabei auch den philosophisch wichtigsten Punkt heraus, wenn sie es sich des näheren zum Ziel setzte, Gott zugleich als den Absoluten und als den Persönlichen zu begreifen. Aber unter der Absolutheit vermochte sie sich nie etwas anderes vorzustellen als die in sich abgeschlossene, selbstmächtige Wesenheit. Bei Thomas bildet es die Grundlage seines ganzen Aufbaus, daß Gott der sich selbst Genügende ist, der seine Seligkeit genießt, indem er sich und seine eigene Vollkommenheit beschaut, dem darum durch nichts außer ihm, auch nicht durch sein eigenes weltchöpferisches Tun etwas von Selbstbefriedigung zuwachsen kann. Duns hat diesen Zug noch gesteigert. Er versteht Gott als den selbstherrlichen Willen, den außer dem Gesetz des Widerspruchs an sich keinerlei innere, geschweige eine äußere Notwendigkeit bindet. Auf Grund davon erschien nun alles, was Gott über sein eigenes Sein hinaus tut, als Ausfluß einer gewissen Herrscherlaune. Es bestand kein zwingender Antrieb für Gott, überhaupt eine Welt zu schaffen, auf ihr einen Menschen hervorzubringen, ebensowenig ihn nach dem Fall zu erlösen oder ihn gerade so zu erlösen, wie es ihm beliebt hatte. Nichts von alledem war Gott dem Menschen schuldig; er war es auch sich selbst höchstens in dem Sinn schuldig, wie ein großer Herr zur Freigebigkeit gewissermaßen verpflichtet ist. Vom Menschen konnte es nur als Tatsächlichkeit hingenommen werden. Aber indem man dem Gläubigen das einzelne Stufe für Stufe vorzählte, sollte scharf zum

1) Ich erinnere nicht nur daran, wie schon in den Anfängen Religion und Zauberei miteinander verknüpft sind, sondern namentlich an die für das werdende katholische Christentum bedeutungsvolle Entwicklung im Spätjudentum. Der Gedanke, daß Gott der Herr ist, von dem die israelitische Religion ausgeht, wird dort umgebogen durch den mit der Bewertung des Gesetzes emporkommenen Vertragsgedanken. Gott kann als der Herr die Bedingungen des Verhältnisses zwischen sich und dem Menschen frei festsetzen. Das tut er in seinem Gesetz. Aber der Mensch hat, wenn er das Gesetz erfüllt, auch seinerseits einen Anspruch darauf, daß ihm sein Lohn dafür bezahlt wird.

Bewußtsein gebracht werden, wie viel Gott, obwohl er es in keiner Weise m u ß t e, doch für den Menschen getan hatte. Und man empfand es dann noch als einen besonderen Beweis seiner Herablassung, daß er der sinnlichen Natur des Menschen zulieb seine Kraft sogar im sinnlich Greifbaren, im Sakrament und der Reliquie, wirken ließ. Jedoch sofort war die Scholastik wiederum bedacht, davor zu warnen, daß man aus dem einmal von Gott Beliebten nicht eine strenge Bindung für ihn herleitete. Gott hatte freilich in freier Selbstbeschränkung eine feste Ordnung der Schöpfung und Erlösung gesetzt, und er hielt sich für die Regel an das von ihm für gut Befundene. Aber, so erklärten Duns und der Nominalismus, Gott steht dieser seiner Ordnung immer noch in voller Freiheit gegenüber. Er kann gelegentlich, wie um seine unbeschränkte Herrschermacht zu zeigen, die Naturordnung im W u n d e r durchbrechen — denn das Wunder ist, wie Duns in Abweichung von Thomas feststellt, nicht nur außerhalb der Natur, sondern gegen die Natur —, ja er hat, in der Vergangenheit wenigstens, sich sogar über einzelne der zehn Gebote in seinen Anweisungen an heilige Männer hinweggesetzt ¹⁾. Und das war nicht nur eine Schullehre. Denn Wunder erlebte man, namentlich im Zusammenhang mit kirchlichen Veranstaltungen, noch in der Gegenwart fortwährend und jedes einzelne bestätigte jenes freie Spielen Gottes mit der Natur und mit dem Menschen.

Aber im ganz gleichen Maße wurde von der andern Seite her der Gedankenzusammenhang ausgebaut, der sich auf die Verdienstvorstellung gründete. Auch auf dieser Linie hat die Scholastik Wertvolles, weit über das Altertum Hinausführendes entdeckt. Sie erst gewann ein Auge für die Erscheinungsformen und die Stufen des sittlichen Handelns. Durch Abälard und Bernhard von Clairvaux, die hier Bahnbrecher waren, lernte man schärfer ²⁾ unterscheiden zwischen der leitenden Absicht und dem äußeren Werk und bei der Absicht wiederum zwischen ihren verschiedenartigen Beweggründen. Man erkannte den Abstand zwischen einer Gottesliebe aus eigensüchtigem Streben, einer Liebe nur aus Dank und einer Liebe zu Gott um seiner selbst willen. Aber diese ganze Verfeinerung des sittlichen Empfindens kam zuletzt doch nur der Weiterentwicklung des Verdienstbegriffs zugute. Wenn die Verdienstvorstellung an sich schon einen Spielraum gewährte zwischen pflichtmäßigen und überpflichtmäßigen Handlungen, zwischen solchen, die Gott streng gebot, und anderen, die er nur „anriet“, so war es jetzt möglich, diesen freien Raum durch eine stetig aufsteigende Reihe von sittlichen Handlungsweisen auszufüllen. Für die Gestaltung der tatsächlichen Sittlichkeit kam dann aber alles darauf an, wo die unterste Grenze, das Maß des gerade noch Zureichenden, des im strengsten Sinn Pflichtmäßigen, an-

1) R. Seeberg hat in seiner Theologie des Duns Scotus (insbes. S. 178 f.) die Bedeutung der *potestas absoluta*, wie mir scheint, unterschätzt. Sie ist für Duns doch nicht bloß eine „hypothetische Annahme“; sie tritt auch neben der *potestas ordinata* je und je in Wirksamkeit. Es ist wohl nicht zufällig, daß Seeberg, soviel ich sehe, das Wunder bei Duns nirgends behandelt. — Die Durchbrechung der sittlichen Ordnung erfolgte in jenen drei von Duns eingehend erörterten Fällen: dem Befehl Gottes an Abraham, Isaak zu opfern, dem Diebstahl der ägyptischen Gefäße und der Sorderung an Hosea, das Hurenweib zu nehmen.

2) Die ersten Anfänge dafür liegen bei Aristoteles und den Stoikern. Außerdem darf man aber auch das Mönchtum und die Schulung durch die Beichte nicht vergessen.

gesetzt wurde. Hier wurde es für das Mittelalter verhängnisvoll, daß Augustin nicht nur den Begriff einer „kleineren, diesem Leben entsprechenden Gerechtigkeit“ ¹⁾ eingeführt, sondern namentlich auch die Selbstliebe als einen berechtigten, ja selbstverständlichen Antrieb des Handelns hatte gelten lassen. Darauf fußend drückte die Scholastik bei dem christlichen Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe die Mindestforderung auf ein Maß herab, das der Rücksicht auf die eigene Bequemlichkeit und den eigenen Vorteil nicht allzunahe trat. Jede Handlung, die stärkere Selbstüberwindung verlangte, galt daraufhin schon als ein Beweis heldenhafter Vollkommenheit. Das Höchste, die Liebe Gottes aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele, war ein Gipfel, dessen Erreichung innerhalb des irdischen Lebens zwar dringend gewünscht, aber von niemand schlechtthin verlangt werden konnte ²⁾. Der Einfluß, den Aristoteles auf die Hochscholastik übte, schuf noch eine größere Bewegungsfreiheit nach unten zu. In der Auseinandersetzung mit einer „natürlichen“ Sittlichkeit sah sich die Scholastik veranlaßt, nicht nur eine Sittlichkeit außerhalb des Christentums anzuerkennen, sondern den philosophischen Maßstäben auch eine gewisse Gültigkeit innerhalb des Christentums einzuräumen. Was vom philosophischen Standpunkt aus gut hieß, das der vernünftigen Natur des Menschen Entsprechende, das mußte auch beim Christen mindestens als eine „neutrale“ Handlung durchgehen. Die Sünde im vollen Sinn begann dann erst bei dem Bruch des natürlichen Sittengesetzes. So ging nun eine lange Leiter hinauf vom bloß Leidlichen bis zum Vollkommensten und Verdienstlichsten, und dem Gläubigen blieb die Wahl, wie hoch er etwa an ihr emporklettern mochte. Aber, und das war das praktisch Wichtige, jedes höhere Verdienst bedeutete zugleich einen verstärkten Druck auf Gott, der den Menschen dafür belohnen sollte, und ein begründetes Vorzugsrecht auf eine höhere Stufe der Seligkeit.

Man bestrebte sich nun allerdings, von beiden Seiten her eine Verbindung zwischen diesen auseinanderklaffenden Gedankenentwicklungen herzustellen. Daß es doch Gnade war, auf der der Mensch stand, führte die Messe jederzeit eindrucksvoll vor Augen. Sie knüpfte an an die grundlegende Gnadentat des Opfers am Kreuz, ja sie war dessen ständige wirkungskräftige Erneuerung. Aber wenn man das unermessliche Erbarmen des Gottes rühmte, der sich täglich von neuem auf den Altären der Christenheit schlachten ließ, so fühlte man sich doch gedrungen, gleichzeitig auch die Macht hervorzuheben, die dem Priester, dem Menschen dabei verliehen war. Das Mittelalter hat für das, was der Priester bei der Wandlung bewirkt, den derben Ausdruck des conficere deum geprägt: der Priester „macht“ Gott, und man berauschte sich an diesem Gedanken nicht weniger als an dem der göttlichen Gegenwart ³⁾.

1) *Iustitia minor huius vitae competens de sp. ac lit.* 65; Migne 44, 244.

2) Das Nähere darüber in der dritten Abhandlung.

3) Das ist heute noch der beliebte Gegenstand bei Primizpredigten. Vgl. auch den nur das allgemein Uebliche wiedergebenden Hirtenbrief des Erzbischofs Katschthaler von Salzburg aus dem Jahr 1905 (Mürtl, Quellen z. Gesch. d. Papsttums⁸ S. 401): „Wo im Himmel ist eine solche Gewalt, wie die des katholischen Priesters? Bei den Engeln? Bei der Mutter Gottes? Maria hat Christus, den Sohn Gottes, in ihrem Schoße empfangen und im Stalle zu Bethleh^{em} geboren. Ja. Aber erwäget, was bei der heiligen Messe vorgeht. Geschieht nicht unter den segnenden Händen des Priesters bei der heiligen Handlung

Nicht anders war das Ergebnis, wenn man, Augustin folgend, den Verdienstgedanken zu unterfangen und Gott selbst als den Spender der Kraft zum Verdienst hinzustellen versuchte. Im Sakrament sollte, so gestaltete die Scholastik Augustins Anschauung weiter aus, dem Menschen eine übernatürliche Ausrüstung, ein neuer „Habitus“, eine übernatürliche Gottesliebe „eingegossen“ (der Ausdruck nach Röm. 5, 8) werden, deren Mitwirkung erst die gute Handlung zur wirklich verdienstlichen, d. h. das ewige Leben verdienenden stempelte. Indem man die verliehene Gnade als einen „Habitus“ bezeichnete, dachte man sie psychologisch zu verdeutlichen und zugleich ihre Wirklichkeit sicherzustellen. Der Ausdruck knüpfte an an die aristotelische Lehre von den *ēkēis*, den durch Übung erlangten dauernden Bestimmtheiten der Seele, die zugleich eine Fertigkeit in einer gewissen Richtung in sich schlossen. Man betonte nur, daß in diesem Fall der Habitus nicht erworben, sondern durch die übernatürliche Wirkung des Sakraments wunderbar in dem Menschen gesetzt werde. Trotzdem sollte er insofern ähnlich wirken wie der natürliche, als auch aus ihm Fähigkeiten und Kräfte, bloß jetzt übernatürlicher Art, hervorgingen.

Auf Grund davon konnte eine Betrachtungsweise versucht werden, die mit Paulus alles gute Handeln des Menschen auf die Gnade zurückführte. Thomas hat einen ernsthaften Anlauf dazu unternommen. Allein diese Gott alles zuschreibende Betrachtungsweise war nicht die einzig gültige, geschweige die für die tatsächliche Einstellung des Gläubigen maßgebende. Neben ihr her lief, auch bei Thomas, wie zur Ergänzung eine andere, die innerhalb der Habituslehre doch wieder die Verdienstvorstellung herauslehrte. Sie legte den Ton auf dasjenige, was dem Menschen selbst zu tun noch übrig blieb. Durch die Verleihung des Habitus war der Mensch vor Gott „gerechtfertigt“. Das hieß jedoch nicht, daß zwischen ihm und Gott alles bereinigt und er des ewigen Lebens schon sicher war. Er war nur erst über sich selbst hinausgehoben, auf eine höhere Stufe versetzt, auf der er für Gott überhaupt annehmbar wurde. Vor ihm stand noch die Aufgabe, mittelst der ihm jetzt verliehenen übernatürlichen Kräfte die Verdienste hervorzubringen, die ihm den Eingang in den

gewissermaßen dasselbe? Unter den Gestalten des Brotes und Weines wird Christus wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig und gleichsam wiedergeboren. . . . Einmal hat Maria das göttliche Kind zur Welt gebracht. Und sehet, der Priester tut dies nicht einmal, sondern hundert- und tausendmal, so oft er zelebriert. Dort im Stalle war das göttliche Kind, das durch Maria der Welt gegeben ward, klein, leidensfähig und sterblich. Hier auf dem Altare unter den Händen des Priesters ist es Christus in seiner Herrlichkeit, leidensunfähig und unsterblich, wie er im Himmel sitzt, zur Rechten des Vaters, glorreich triumphierend, vollkommen in jeder Beziehung. . . . Die Priester hat er an Seine Stelle gesetzt, damit sie dasselbe Opfer, das er dargebracht, fortsetzen. Ihnen hat er das Recht über Seine heilige Menschheit übertragen, ihnen gleichsam Gewalt über seinen Leib gegeben. Der katholische Priester kann Ihn nicht bloß auf dem Altare gegenwärtig machen, Ihn im Tabernakel verschließen, Ihn wieder nehmen und den Gläubigen zum Genuße reichen, er kann sogar Ihn, den Mensch gewordenen Gottessohn, für Lebendige und Tote zum Opfer darbringen. Christus der eingeborene Sohn Gottes des Vaters, durch den Himmel und Erde geschaffen sind, der das ganze Weltall trägt, ist dem katholischen Priester hierin zu Willen.“ — Die katholischen Dogmatiker haben immer große Mühe, Ausdrücke zu finden, die das Zauberiſche dieser ganzen Vorstellung verhüllen.

Himmel erschlossen. Man wollte nicht, daß der Habitus wie eine Zaubermacht angesehen würde, auf die sich der Mensch verlassen könnte. Er regte, wie man sagte, wohl zum Guten an, aber er wirkte nicht wie eine zwingende Naturkraft. Die Kirche mahnte deshalb dazu, auf Grund des Habitus je und je Akte der Gottesliebe bei sich zu „erwedē“, d. h. die mit dem Habitus eingegossene Gottesliebe zum bewußten Gefühl zu erheben. Erst dadurch wurde sie eine lebendige Kraft. Dann stellten aber die Theologen wieder die berechnete Frage, ob beim Zusammenwirken der Habitus oder der freien Wille des Menschen das zuletzt Ausschlaggebende sei. Thomas widerlegend, wies Duns mit gewohntem Scharfsinn nach, daß der zwecksetzende Wille tatsächlich das Bestimmende und der unpersönliche Habitus nur das von ihm in Dienst Genommene sei. Duns bohrte aber noch tiefer in das Verhältnis der beiden Größen hinein. Von jeher hatte die Franziskanerschule sich gegen die Anschauung gesträubt, daß Gott dem Menschen die habituale Gnade nur sozusagen überstülpte. Das widersprach ebenso der Stetigkeit des göttlichen Handelns wie der Freiheit des Menschen. Irgendwie mußte doch auch der Mensch sich selbst vorher als geeignet für die neue Lebensstufe erweisen. Konnte er nicht gleich das Höchste leisten, so vermochte er doch wenigstens etwas zu tun; er konnte „tun, was an ihm war“. Aber wo eine Leistung war, da war auch ein Verdienst. Zwar kein Verdienst im vollen Sinn, aber wenigstens ein „Angemessenheitsverdienst“. Jene Gültigkeit, die dem Hochstehenden geziemte, forderte es von Gott, daß er auch dieses Bescheidene, redlich Gemeinte auf seinen Menschen nicht übersah¹⁾. Damit schlug aber die ganze Betrachtungsweise wieder in das Gegenteil um. Mochte man nun auch fortfahren zu versichern, daß die habituale Gnade streng genommen nicht „verdient“ sei, mochte Duns noch so kräftig betonen, daß es schließlich immer in Gottes Belieben stehe, wie hoch er ein Verdienst würdigen wolle — es blieb doch dabei, daß der Mensch auch dem selbstherrlichen Gott etwas abnötigen konnte. Das „Angemessenheitsverdienst“ war das dünne Sädchen, mittelst dessen er alles Weitere, zuletzt auch die habituale Gnade an sich heranzuziehen vermochte.

Dem Zwiespalt innerhalb des Gottesbildes entsprechend fiel auch die Größe mit Güte in zwei Stüde auseinander. Die Religion war auf der einen Seite eine Verherrlichung Gottes, ein Anstaunen der Macht, die so frei mit allem schalten konnte und die sich doch dem Menschen gegenüber so milde erwies. Je größer das Wunder war, das man dabei entdeckte, desto glaublicher wurde es; der Schauer, den man gegenüber dem Unberechenbaren empfand, erhöhte nur das Wonnevolle des Gefühls. Man spürt es in dem überschwänglichen Lobpreis des Altarsakraments, in der derben Ausmalung der Heiligengestalten, in der Vergrößerung der Legende, in der Verwilderung des geistlichen Schauspiels, in der Seltsamkeit der angepriesenen Reliquien, in der Zunahme der Wallfahrten und der Wallfahrtsorte, in der Abenteuerlichkeit der allenthalben sich begebenden Wunder, in dem Märleinsinhalt der Predigt, man spürt es auf Schritt und Tritt, welche Anziehungskraft jetzt gerade das Unglaubliche, das Ueberfliegene für die Gemüter besaß. Aller Spott der „Aufgeklärten“ kam nicht

1) Vgl. dazu auch meine Abhandlung „Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes“ (Festschrift für Harnack. J. C. B. Mohr. 1921. S. 73 ff.).

meritum de condigno + habitus primus = habitus secundus (habitus infusus) = meritum de condigno (= iustification).

auf gegen diesen Drang, das Uebernatürliche im Wunder zu sehen und zu erleben. Zugleich legte sich die ganze Freude des ausgehenden Mittelalters an Spiel, Fest und Farbe, der Ehrgeiz der Fürsten, der Bürgerstolz, der Wettbewerb der kleineren Verbände und Bruderschaften in diesen Gottesdienst mit hinein; so stark, daß man zweifeln kann, ob letzten Endes das Religiöse oder das Weltliche überwog. Die Frömmigkeit wird laut und stürmisch, sie wird aufgeregt und prunkhaft, sie drängt zur Darstellung nach außen und arbeitet stark mit dem Massengefühl.

Die andere Hälfte der Religion ist ein ebenso eifriges Bemühen, durch Verdienst, Beichte, Ablass, Messe, Wallfahrten und Stiftungen das Maß zu erreichen, das für den Eingang in den Himmel notwendig war. Die *Summae confessorum*, die seit dem 13. Jahrhundert in wachsender Zahl geschrieben wurden, setzten die kirchliche Stufenordnung des Sittlichen mit allen Verhältnissen des Alltags und mit allen Fragen des fortschreitenden Wirtschaftslebens in Beziehung. Der Laie kommt dadurch in stärkere Abhängigkeit von dem ihn beratenden Priester. Aber sie drückte ihn nicht schwer. Er schob gern die Verantwortung für sein Tun auf den Priester ab; denn die jetzt übliche feinere Unterscheidung der einzelnen Fälle wurde mehr dazu verwendet, das Gewissen zu entlasten, als es heilsam zu beunruhigen. Auch wo persönlicher Ernst sich regte, war der herrschende Betrieb eher geeignet, „Virtuosen des Beichtens“ ¹⁾ zu erziehen, als die sittliche Kraft zu steigern. Die sittliche Wirkung der Religion war ohne Frage stark im Sinken. Um nur auf eines hinzudeuten: wenn man die prächtigen Kirchen und die stolzen Rathäuser der Zeit bewundert, so darf man nicht versäumen, auch einen Blick in die Hintergassen zu werfen. Was dort in jedem, selbst im kleinsten Städtchen sich fand, das gehörte auch mit zur „Kultur“ des endenden Mittelalters.

Aber im Hintergrund dieser Doppelbewegung der Frömmigkeit stand doch die peinliche Frage: Wo trifft sich beides? Wo klingt die von Gott herabsteigende Gnade und das auf Gott eindringende Bemühen des Menschen so zusammen, daß der einzelne Gottes unzweifelhaft gewiß wird? Es gab Höhepunkte, auf denen man sich diesem Gefühl ganz nahe glaubte. Dann, wenn der einzelne als Teil einer begeisterten Masse über sich selbst hinausgehoben war oder wenn er im Sakrament, vor allem im Buß- und Altarsakrament, dank der Hilfe der Kirche die Macht und das Erbarmen der Gottheit fast greifbar empfand. Aber auf diesen Höhepunkten gab es kein Verweilen. Sobald er wieder bei sich selbst war, regte sich beim Grüblerischen das Bedenken, ob das nicht nur eine Gefühlsüberwallung gewesen war, ob Gott im Gericht nicht mehr verlangte, als was er bisher geleistet hatte. Daher bewegt sich die Frömmigkeit notwendig in immer wiederholten Anläufen, die bald vom einen, bald vom anderen Endpunkt ausgehen. Wie der einzelne stoßweise den Akt der Gottesliebe bei sich erweckt, so ist es auch innerhalb der Masse. Die Beliebtheit der Totentänze in der Kunst, der große Erfolg, den Savonarola in den ersten Jahren mit seiner Bußpredigt hatte, zeigen, wie lebhaft das Bedürfnis war, sich immer wieder aufstacheln zu lassen. Freilich verrät der jähe Umschlag in Florenz auch das andere, daß dieses Bedürfnis sich mit einem starken Ausbruch sofort erschöpfte.

Die Kirche wollte den Rest von Unsicherheit, der hier immer im Gottesverhältnis

1) Der Ausdruck ist von Luther geprägt WA VI 166, 28 *artistae illi confitendi*.

zurückblieb. Sie hielt ihn für erzieherisch heilsam. Darum arbeitete sie ständig nach beiden Seiten hin. Sie schreckte die Gemüter durch die Bilder des Segfeuers und der Hölle, um sie doch sofort wieder durch den verschwenderisch ausgestreuten Ablass zu trösten. Sie spornte, gerade indem sie es der Masse bequem machte, wieder den geistlichen Ehrgeiz zu immer neuen Verdienstleistungen und verzieh doch auch dem schweren Sünder leicht und gern. Aber was sie dabei überall als den stärksten Antrieb zur Religion in Rechnung setzte, war zuletzt nichts anderes als der natürliche Lebenshunger, das Verlangen nach einem vollen, niemals endenden Glück. Darauf stützte sie sich, wenn sie Gott als das höchste Gut, als den Gegenstand eines einzigartigen Genusses pries; aber diesen Trieb weckte sie auch, wenn sie den Gröberen das Segfeuer und die Hölle vor Augen führte.

Mit dieser kirchlichen Form der Religion traten jedoch seit dem 14. Jahrhundert zwei Bewegungen in Wettbewerb, die ihren eigenen Weg einschlugen.

Die eine war die deutsche Mystik¹⁾. Sie war abgestoßen durch den Lärm und die Aeußerlichkeit des herrschenden Betriebs. Sie fand, daß die Unruhe der Werksgeschäftigkeit, das Sichrichten nach anderen und das ständige Befragen des Beichtvaters den Menschen dem eigentlichen Ziel der Religion, der Vereinigung mit Gott, nur immer ferner brächte. Und sie erkannte den tiefsten Schaden der kirchlichen Frömmigkeit, wenn sie die Lohnsucht und das eigennützige Streben nach der Seligkeit als die schlimmsten Feinde der wahren Gottesliebe bekämpfte. Im eigenen Innern muß der Mensch Gott finden, und er kann ihn nur finden, indem er alles unreine Begehren von sich ausschheidet.

Sie greift dabei zurück auf jenen philosophischen Gottesbegriff des streng Jenseitigen, des Namenlosen, des Einen, des Ungeteilten, um ihn als den allein gültigen zu behaupten. Aber sie verbindet damit zugleich die Ueberzeugung, daß dieser ferne Gott doch in jedem Menschen auf dem Grund seiner Seele²⁾ un-

1) Von der allerdings über Gebühr vernachlässigten romanischen Mystik (einzelne gute Bemerkungen über sie bei Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik, 1921, S. 17 ff.) zu reden, besteht in unserem Zusammenhang kein Anlaß. Denn für die Reformation kommt sie nur als Gegenstück in Betracht. Sie berührt sich freilich mit ihr ebenso wie die deutsche in dem, was sie über die Gottesliebe sagt, aber sie ist von vornherein stärker als diese von der Reformation geschieden durch den Nachdruck, mit dem sie die Unterordnung unter die kirchliche Autorität betont. Es ist bezeichnend, welche Rolle der Seelenführer in ihr spielt. Wohl kann ja selbst die heilige Theresia gelegentlich dazu ermahnen, das persönliche Erlebnis auch gegenüber dem Urteil des Beichtvaters zu behaupten. Aber das hat bei ihr seine besonderen, um nicht zu sagen, seine weiblichen Gründe. Wenn man ihre Kämpfe um die Anerkennung ihrer Visionen und um die Billigung ihrer Ordensstiftung nüchtern verfolgt, so kann man nicht umhin zu bewundern, mit welcher zäher Beharrlichkeit sie doch schließlich immer denjenigen Beichtvater zu finden weiß, der ihr zustimmt. — Eher sieht man bei Katharina von Genua Verwandtes auftauchen. Daß sie das Segfeuer jetzt schon an sich erlebt — nicht bloß vor sich sieht, so wie Ignatius in den exercitia den Gläubigen die Hölle vor sich sehen lehrte —, entspricht Luthers Zustand, in dem er das Gericht jetzt schon an sich erfährt.

2) Edarts Nachfolger haben freilich den Seelengrund in eine Gnadengabe, in die gratia habitualis, umgedeutet. Dies hat Karl Müller (Kritische Beiträge III, Sig. Ber.

mittelbar gegenwärtig sei. Im letzteren liegt das eigentlich Bezeichnende. Der Glaube an den göttlichen Funken im Menschen war wohl schon gegeben in der neuplatonischen Mystik, die ohne Frage hier eingewirkt hat, er war vorbereitet durch die vorausgehende Entwicklung innerhalb der Scholastik (die *syntheresis* als die *scintilla*) und der Mystik (Vittoriner); aber der Durchbruch dieser Anschauung im persönlichen Selbstgefühl bedeutet doch etwas Neues. Er steht im offenbaren Zusammenhang mit der Steigerung, die das allgemeine Selbstgefühl des Menschen jetzt auf einem Höhepunkt der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung erreicht hatte. Man spürt in der deutschen Mystik dieselbe Lust, wie in der Theologie des Duns Scotus und bei den Anfängern der Renaissance.

Andererseits steht freilich die deutsche Mystik gerade zu diesem Persönlichkeitsgefühl, sofern es ein rein weltliches war, im allerschärfsten Gegensatz. Ihr Gottesbegriff, der Glaube an das Eine und Allumfassende als das allein Wirkliche, duldete es nicht, daß irgend etwas in der Welt Vorhandenes sich als ein Eigenes unterschied und für sich sein wollte. So kommt sie aus der bestimmten geschichtlichen Lage heraus dazu, sich die Aufgabe der Vereinigung mit Gott in neuer Form zu stellen. Ihr gilt als das Hindernis der Rückkehr zu Gott nicht schon und nicht allein das Einzelsein als solches, sondern vor allem die Ichheit, das Ichwollen, das „Sichselbstannehmen“.

Demgemäß wandelt sich bei ihr auch die Anschauung von dem Wege, der zu Gott führt. Sie verlangt nicht nur, wie die alte Mystik, das Erlösen der Neigung zum Kreatürlichen, zum Sinnlichen und Zerstreuenden; bei ihr fällt das Schwergewicht auf die Zerkümmern des sich Gott gegenüberstellenden Ichbewußtseins. Zu dem Zweck fordert sie das willige Ja-sagen zu allen Schicksalen, die das Selbstgefühl schmerzen und kränken: zum Leiden, zum Unglück und zur Mißachtung; sie steigert ihr Gebot bis zu der Höhe, daß der Mensch sich sogar noch des Leidens und der Strafe unwert fühlen soll. In solcher Selbstzucht wird der Mensch, wie sie es wünscht, gelassen, willenlos, gottergeben, frei von Lohnsucht und eigennützigem Seligkeitsstreben, wie von der ungeduldigen Sehnsucht nach Erlösung. Aber hatte er so die völlige Willensstille erreicht, dann stellte sich die ursprüngliche Einheit mit Gott wie von selbst wieder her. Denn war der Mensch „entworden“, dann schloß sich das „Namenlose“ in ihm mit dem namenlosen Göttlichen zusammen; dann mußte Gott, wenn anders er ein gerechter Gott war, den Menschen erfüllen; es mußte die Stunde kommen, wo der „Sohn Gottes in ihm geboren“ wurde und er trunken vor Seligkeit in dem Meer der Gottheit versank.

Die deutsche Mystik hat das große geschichtliche Verdienst, die für alle persönliche Religion entscheidende Frage, ob Gottesgefühl und ausgeprägtes Ichgefühl sich miteinander vertragen, zum erstenmal ganz scharf gestellt zu haben. Allein, schon wenn man sie nur an ihrem eigenen Maßstab mißt, gewahrt man, daß sie mit den Fragen, die sie aufwarf, nicht wirklich fertig wurde. Es ist kein Einwand, der sie

d. Berl. Akad. 1919, S. 654 ff.) mit Bezug auf die Theologie Deutsch mit Recht betont. Indes finden sich in der Theologie Deutsch wie auch bei Tauler doch nicht wenige Stellen, an denen die ursprüngliche Anschauung vom Seelengrund noch ziemlich deutlich zum Vorschein kommt.

vornehmlich trāfe, daß sie keine Stetigkeit des Gottesbewußtseins erreichte. Auf die Zeiten der Erquickung folgen wie in aller Mystik so auch bei ihr notwendig solche der Ernüchterung, der Trodenheit, der Gottesferne, der „Anfechtung“, der Höllequal. Ja im selben Augenblick, in dem die Berührung mit Gott gelingt, findet gleich schon die Abstoßung statt. Aber ein für sie kennzeichnender Mangel offenbart sich darin, daß gerade die Feinde, die sie am entschlossensten bekämpfte, eben durch sie noch neue Kraft erhielten. Sie streitet gegen den Glückstrieb in der Religion und erreicht nur dessen höchste Steigerung. Noch weit mehr als in der kirchlichen Frömmigkeit zieht sich bei ihr eine feine Genußsucht durch das ganze Streben hindurch. Der Mystiker verzichtet angeblich auf alles Glück, er will nur Gott selbst haben, nicht seine Gaben; aber er leistet den Verzicht auf das Irdische doch nur mit dem Hintergedanken, um sich selbst aufzusparen für den erlesensten Genuß. In dieser Erwartung nimmt er auch den Schmerz selbst schon als Wonne auf; bei einem Mann wie Seuse führt dies sogar zu einer förmlichen Wollust des Leidens. Und selbst die Tatsache, daß er nicht immer auf seiner Höhe bleibt, wird ihm heimlich zu einer Quelle des Genusses; sie verschafft ihm die Möglichkeit zu neuem Streben, zu neuer Sehnsucht, die fast noch süßer ist als das Glück selbst. — Die deutsche Mystik predigt weiter den Vernichtungskampf gegen die Ichheit und vermag es doch nicht zu hindern, daß gerade in ihr das Ich und die Ichsucht sich aufs stärkste hervordrängt. Jeder Mystiker will und muß einsam sein. In der deutschen Mystik kommt hiefür noch der besondere Wunsch hinzu, durch niemand anders in der Selbstentwicklung gestört zu werden. Auch das Genüge an anderen Gottesfreunden und an guten Menschen heißt Tauler den überwinden, der Gott finden will. Aber hat der Mystiker sein Ziel erreicht, so geht das Ichgefühl erst recht nicht unter. Der angeblich im Meer der Gottheit Versunkene kann doch nicht umhin, zu empfinden, daß er dieses Höchste erlebt und daß niemand es gerade so erlebt wie er. Warum redeten sonst die Mystiker so gerne von ihren Anfechtungen und von ihren wunderbaren Erfahrungen — nur unter der Maske, daß andere noch höher als sie Stehende sie gemacht hätten —, als weil sie sich darin bevorzugt fühlten? — Ebenso unausgeglichen war aber zulezt auch ihre Stellung gegenüber dem Bösen und der Schuld. Die deutsche Mystik hat die Sündenempfindung vertieft; sie hat auch die „läßlichen“ Sünden gebührend ernst genommen¹⁾; sie bekämpft die Brüder vom freien Geiste, die sich über die Sünde erhaben glaubten. Aber sie selbst steht von ihrem Gottesbegriff her immer unter der Versuchung, auch die Sünde als ein bloßes Widerfahrnis zu betrachten und die Gelassenheit gegenüber allem Wüdrigen mit auf sie auszudehnen. Selbst Tauler kann den Rat erteilen, die Sünde an sich vorbeischießen und sich durch den Gedanken an sie nicht quälen zu lassen, weil sie den inneren Menschen nichts angehe.

Von einer andern, von einer entgegengesetzten Stimmung aus versuchte die Renaissance eine Vereinfachung der Frömmigkeit.

Die Renaissance im eigentlichen Sinn — denn weiter gefaßt geht sie durch das

1) Auch die h. Theresa hat sie stärker als die Kirche beachtet. Nur hängt das bei ihr zusammen mit der merkwürdigen Selbstgerechtigkeit, von der sie erfüllt ist. Daß sie keine Todsünde auf dem Gewissen hat und daß Christus in ihr gegenwärtig ist, steht ihr immer fest. Wieviel ernsthafter erscheint ihr gegenüber die Katharina von Genua!

ganze Mittelalter hindurch — bezeichnet denjenigen geschichtlichen Augenblick, wo jenes eben berührte weltliche Selbstgefühl sich zu einem Wunschbild verdichtet. Es ist das Urbild der kraftbewußten Persönlichkeit, die die Welt zu beherrschen und zu gestalten weiß und die in der Künstlerkraft ihres Tuns das wahre Menschthum verwirklicht. Eingeschlossen war darin die Bejahung der Güter des wirtschaftlichen, politischen, geistigen Lebens als selbständiger, den Menschen voll befriedigender und die Menschenwürde steigernder Werte, und damit war gegeben eine kühle oder ablehnende Haltung gegenüber Religion und Kirche. Allein seit der Mitte des 15. Jahrhunderts sieht man, in gewissen Kreisen wenigstens, eine Wandlung sich vollziehen. Die Frage regt sich, ob das Diesseits wirklich dem Menschen genügt, ob nicht auch die Religion mit zur Bildung, zum vollen Menschthum gehört. Indes sie bedeutete nicht, daß man bedingungslos zur Kirche und zum Christenthum zurückkehrte. Man hielt fest, was man bisher geschätzt hatte, und dies um so mehr, weil man diesseits von Christenthum und Kirche, innerhalb des Alterthums selbst gerade für das Religiöse starke Anregungen fand. Bei Cicero und Seneca entdeckte man einen Vorsehungsglauben und eine Sittlichkeitslehre, die der des Evangeliums außerordentlich nahestanden. Wenn man an Paulus sich erbaute, so zeigte sich bei Plato und in der areopagitischen Mystik ein ähnlicher Erlösungsglaube. Und das Nichtchristliche schien noch den Vorzug zu haben, daß es ganz unmittelbar aus dem allgemein Menschlichen geschöpft war. Man suchte den Ausgleich, indem man auch das Christenthum an dieses allgemein Menschliche heranzog. Hier entspringt, deutlicher geredet, jener Allgemeinbegriff von Religion¹⁾, der dann in der Aufklärung seine große Wirkung entfalten sollte. Damit war nicht nur der Begriff des „Heidentums“ tatsächlich außer Kraft gesetzt, sondern auch bezüglich des Christenthums selbst ein weitreichender Gesichtspunkt aufgestellt. Die Vergleichen des Christenthums mit der Religion des Alterthums führt die Männer der Renaissance vor die Frage, was im Christenthum selbst das Wesentliche sei — auch diese Frage, die nach dem „Wesen des Christenthums“, nimmt hier ihren Anfang —, ob die von der Kirche in den Vordergrund geschobenen Dinge oder die um ihres allgemeinemenschlichen Gehalts willen einleuchtenden. Um dies festzustellen, greift die Renaissance auf die Quellen, auf das Neue Testament und die Kirchenväter, zurück und sie gelangt dabei zu einschneidenden Ergebnissen. Sie verwarf nicht nur die Scholtheologie als sophistische Spitzfindigkeit, sie bezweifelte auch den Wert der vielen Zeremonien und der hierarchischen Verfassung für die Förderung des Glaubens und der Liebe, sie wies auf die Aehnlichkeit der Heiligenverehrung mit der antiken Götterverehrung hin und tastete sogar, wenngleich vorsichtig, Grundlehren der Kirche wie die von der Dreieinigkeit an. Aber es ging dem Humanismus doch in allem nach, daß er eine ausschließlich gelehrte Richtung war. Seine Vertreter arbeiteten nie in der Absicht, dem Volk, der Masse zu einem Aufstieg zu verhelfen; zudem waren sie selbst immer innerlich gehemmt durch die Abneigung des Gelehrten, mit seiner Forschung abzuschließen und sein Innerstes frei vor andern zu bekennen. So kam es hier nicht zu einer eindrucksvollen

1) Ich erinnere nur daran, daß Zwingli den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus in der Form eines *commentarius de vera ac falsa religione* behandelt hat.

Neuschöpfung. Unterwühlt hat die Renaissance auf allen Punkten; aber sie hat die Seelen nicht erschüttert und kein neues Feuer in sie gegossen.

Man darf sich überhaupt die Spannung, in der diese fortschrittlichen Bewegungen zur kirchlichen Frömmigkeit standen, zu Anfang des 16. Jahrhunderts nicht mehr als zu groß vorstellen. Die Gegensätze gingen von vornherein bloß bis zu einer gewissen Tiefe. Die katholische Kirche oder das katholische Christentum zu sprengen, beabsichtigte niemand unter den Reformfreunden. Edart hat sich unterworfen und seine Nachfolger suchten noch geüßentlicher die Fühlung mit der Kirche. Deren Heiltümer, vor allem das Altarsakrament, empfahlen auch sie als bestes Mittel zur inneren Stärkung und Erleuchtung, das nur richtig, d. h. geistlich benutzt werden sollte. Ebenso fühlte aber auch Erasmus sich nicht zum Märtyrer geboren und diese Stimmung teilte sich den von ihm Angeregten mit¹⁾. Auf's Ganze gesehen ist es gerade für das Jahrhundert vor Luther bezeichnend, wie die verschiedenen Richtungen allmählich ineinander übergehen und dadurch ihr Eigenstes abschwächen. Schon bei Tauler ist man davon überrascht mitten in paulinisch-augustinischen Gedankengängen Formeln wie der vom „Tun, was an einem ist“ zu begegnen oder ihn, der die vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber allem Leiden und sogar gegenüber der Hölle predigt, auf einmal mit dem Segfeuer winken zu sehen. Umgekehrt sind nominalistische Theologen, wie Gerson und D'Ailly, jetzt die am meisten gelesenen Vertreter der Mystik. Und wie die Männer der Renaissance, ihre eigene religiöse Schwäche empfindend, zuletzt sich doch an die Kirche klammerten und sie bedingterweise sogar wieder zu rechtfertigen vermochten, so nahmen andererseits streng scholastische Theologen von der Art Cajetans an den humanistischen Bestrebungen vollen Anteil. Die Dinge trieben nicht zu einem Bruch, sondern viel eher zu einem Ausgleich, zu einer „Synthese“, wie man heute sagen würde: eine Oberschicht mochte entstehen, die in einer gebildeteren, einfacheren Frömmigkeit sich zusammenfand, während für die stumpfe Masse die Zeremonien als unentbehrlich erschienen.

Denn auch der Eindruck ist falsch, als ob das Geschlecht vor Luthers Auftreten in leidenschaftlicher innerer Erregung und in ungeduldigem Suchen nach einem tieferen religiösen Lebensinhalt begriffen gewesen wäre²⁾. Dazu war die Zeit viel zu reich, viel zu stark mit anderen, mit künstlerischen, wissenschaftlichen, allgemeinen geistigen, wirtschaftlichen und politischen Fragen beschäftigt. Das Religiöse war nur ein Teil der Aufgabe, die sie vor sich sah, und man darf zweifeln, ob es für sie der wichtigste war. Gewiß, es wird unsäglich viel über die Kirche geseufzt, geklagt, gespottet und geschimpft; aber was man nirgends mehr hört, das ist die Sprache eines heiligen, aus verletztem religiösem Empfinden hervorbrechenden Zorns. Denn bei allem, was man an ihr auszusetzen hatte — so ganz unbehaglich lebte es sich in der Kirche nicht.

1) Auch in der Folgezeit sind die schärfsten humanistischen Kritiker als Menschen zugleich die Schwächlichsten. Servade hat in Vienne regelmäßig die Messe besucht (Calv. opp. VIII 789). Man denke auch an Calvins Kampf gegen die Mikodemiten.

2) Für die äußere Geschichte verweise ich auf das klassische Buch von G. v. Below, Die Ursachen der Reformation (Historische Bibliothek B. 38. 1917), wo alles, was in der Zeit für und wider eine Reformation arbeitet, aufs sorgfältigste gegeneinander abgewogen ist.

Luther ist ausgegangen von einer treuherzigen kirchlichen Frömmigkeit, und er hat, wie ihm die Sorge um sein Seelenheil nahektrat, den Weg gewählt, den die Kirche dem Ernstgesinnten zeigte: er ging ins Kloster.

Luther ist nicht nur durch den Zufall eines äußeren Begebnisses ins Kloster geschleudert worden ¹⁾. Wohl hat vorher kein innerer Zusammenbruch bei ihm stattgefunden; aber Andeutungen, die er selbst gibt, verraten uns, daß in dem fröhlichen, hurtigen Gesellen, als den ihn Matthesius bezeichnet, doch eine Neigung zu schwerer Lebensauffassung und eine Unbefriedigung gegenüber dem herrschenden Geist der Frömmigkeit sich regte ²⁾. Das im jähen Schreck geleistete Gelübde ³⁾ ist ihm vermutlich zugleich eine Befreiung, die Erfüllung eines geheimen Wunsches gewesen ⁴⁾.

1) Daß der Ausdruck „Gespenst“, den der Vater ihm später entgegenhält, nicht auf eine Vision gedeutet werden darf, die Luther dabei gehabt haben wollte, hat bereits v. Schubert (Luthers Frühentwicklung 1916, S. 13 A. 2) kurz gegen Scheels mißverständliche frühere Äußerung (vgl. jetzt Luther I^o 322 A. 54) bemerkt. Wie Luther das Wort „Gespenst“ verstanden hat, zeigt sein Sprachgebrauch deutlich, vgl. WA VII 665, 9 *Nu seyen wir gewiß, das der Bapst mit seynen Papysten seyn gepott von gott habe seyn eygen lere ynn der Christenheit zu treiben und ist nur eyttel teuffels gespenst.* XV 688, 26 *die schaltheit wil alzeit probitas esse, teuffelichs gespenst himelisch ding.* XXVI 153, 35 *das er dachte, Er were ym trawm odder gespenst und nicht redt getaufft.* XXX 2; 297, 1 *das man mans greiffen mocht, es were teuffels gespenst.* Ueberall hat hier „Gespenst“ den ganz allgemeinen Sinn von „Täuschung, Vorpiegelung“, ohne daß dabei an etwas Bildhaftes gedacht wird (vgl. dazu auch E. Hirsch, StKr 1919, S. 310). Auch der „Ruf“, den Luther vom Himmel her zu vernehmen glaubte, bestand bloß in der durch den Bliß hervorgerufenen Angst WA VIII 573, 31 *et ego de caelo terroribus me vocatum crederem.* — Eine Vision ist schon aus dem Grund unglaublich, weil Luther für Derartiges nie empfänglich war. Wie aber ein Bliß in einer bestimmten Gemütslage auf ihn wirken konnte, zeigt WA V 354, 14 (von den im Gewissen Bedrückten) *quodlibet ad fulmen pallent et sonitu folii volantis terrentur.*

2) Vgl. Luthers Angaben WA VIII 574, 22 *videtur mihi Satanas a pueritia mea aliquid in me praevidisse eorum, quae nunc patitur. ideo ad perdendum ad impediendumque me insanivit incredibilibus machinis, ut saepius fuerim admiratus, egone solus essem inter mortales quem peteret.* Enders VI 173, 3 *verum est, hanc tentationem esse multo gravissimam et mihi etiam ab adolescentia non incognitam.* WA III 444, 16 ff. *ego in utroque statu (d. h. also auch schon im Weltleben) ita expertus sum, ut hanc unicum (= die falsche Sicherheit und Lauheit) maximam semper putaverim ecclesie ruinam et miseriam.* — Höchst bezeichnend ist auch, daß Luther die Traurigkeit für etwas uns Angebornes hält, Tischreden II 22, 39. 425, 3 ff. *Er hat sich tatsächlich zur vollen Freude immer erst zwingen müssen,* Tischreden I 168, 4 ff. 200, 2 ff. *Daher ja auch seine Hochschätzung der Musik,* Tischreden I 86, 11 ff.

3) Ueber die Frage, ob Luthers Gelübde rechtlich bindend war, vgl. E. Hirsch, StKr 1919, S. 312 f. A. D. Müller hat seine Auffassung gegen die Einwände von Alf. Paulus verteidigt in der Bilychnis II. Serie Nr. 84. 1922, S. 12.

4) Die Ausdrücke, die Luther selbst nachmals über seinen Eintritt ins Kloster gebraucht hat (WA VIII 573, 31 *neque enim libens et cupiens fiebam monachus* 574, 1 *coactum et necessarium votum* Enders III 225, 111 *magis fui raptus quam tractus*), dürfen nicht in dem Sinn gepreßt werden, als ob Luther nur unter dem äußeren Zwang des einmal ihm entfahrenen Gelübdes Mönch geworden wäre. Luther urteilt dabei von dem Standpunkt aus, den er erst später gewonnen hat. „Libens et cupiens“ wäre er nach seiner Meinung nur dann Mönch geworden, wenn das ganze Herz dabei gewesen, wenn

Ins Kloster eintreten bedeutete so viel, wie die Aufgabe, die jedem katholischen Christen gestellt war, mit ganzem Ernst übernehmen. Nicht umsonst hieß das Mönchtum zugleich der Stand der Buße und der Stand der Vollkommenheit¹⁾. Die Antriebe, die die kirchliche Sittlichkeit beherrschten, waren hier zu höchster Steigerung entwickelt. Die Klosterzucht war darauf berechnet, als Erstes das Gefühl der eigenen Unwürdigkeit vor Gott zur stärksten persönlichen Empfindung zu bringen. Sie erzog den einzelnen, schon durch die vielfältigen Bestimmungen der Ordensregel, zur strengen Selbstüberwachung und gewöhnte ihn daran, auch kleine Verfehlungen sich ernsthaft als etwas auch vor Gott in Betracht Kommendes zuzurechnen. Aber dem tiefen Gefühl der Zerknirschung, das daraus erwuchs, standen beim Mönch ebenso starke Gegengewichte gegenüber. Er hatte nicht bloß den Trost zur Verfügung, den die Kirche, vor allem im Bußsakrament, jedem Gläubigen darbot. Ihm floß eine innere Stärkung noch aus besonderen Quellen. Schon die einfache Zugehörigkeit zum Orden gab dem religiösen Selbstgefühl einen Rückhalt²⁾. Das

der Entschluß vollkommen frei — spontanee — aus seinem eigenen Inneren gekommen wäre. Sobald nur etwas von äußerem Zwang, von Furcht, von Todesfurcht dabei ist, gilt ihm eine Handlung als „gezwungen und gedungen“. Deshalb schließen diese Wendungen nicht aus, daß Luther vorher schon mit dem Gedanken des Eintritts in das Kloster mindestens gespielt hat. Er muß dies getan haben, sonst wäre er nicht gerade auf dieses Gelübde verfallen (so auch A. D. Müller, StKr 1917, S. 502). In einer früheren Todesgefahr (Tischreden I 46, 18 ff.; beachte 23 in periculo mortis) hat er ein derartiges Gelübde nicht geleistet. Also muß in der Zwischenzeit der Gedanke an das Mönchtum in ihm stärker geworden sein. — W. Köhler hat (vgl. jetzt seinen Vortrag „Das Bleibende im Glauben der Reformation“. Zürich 1922, S. 90, A. 4) die Anschauung entwickelt, daß Luther, als er durch sein Gelübde sich gebunden fühlte, ins Kloster einzutreten, sich erst gefragt hätte, was soll ich nun da? Denn über den näheren Inhalt der Erfüllung des Gelübdes sei mit diesem selbst noch gar nichts gesagt gewesen. Er hätte dann die Sache von der wissenschaftlichen Seite her genommen und „im Kloster wenigstens arbeiten wollen“. Darum habe er sich „das wissenschaftlich tüchtigste Kloster“ ausgewählt und seinen Plautus und Vergil dorthin mitgenommen. Ich könnte dem höchstens soweit zustimmen, daß Luther, nachdem er im Kloster war und dort — was sich nicht von selbst verstand — für das Studium bestimmt wurde, doch nicht bloß mit sich d. h. mit seinem Gott gerungen, sondern auch sehr fleißig und gründlich gearbeitet hat. Allein eine Frage wie die: was soll ich nun da? gab es für den ins Kloster Eintretenden nicht. Das bestimmte das Kloster, und wer um Aufnahme bat, wußte, daß er sich einfach dem zu fügen hatte, was von den Oberen für gut befunden wurde. Es ist auch mit nichts zu belegen, daß Luther das Augustinerkloster als das „wissenschaftlich tüchtigste“ wählte. Nach allem, was vorangegangen war, ist es allein wahrscheinlich, daß es ihn anzog, weil dort gute Zucht herrschte. Aus dem Mitnehmen des Plautus und Vergil ist nicht mehr zu schließen, als daß er eine gewisse Pflege der artes auch im Kloster für möglich hielt.

1) Auf die durch Denifle (Luther I² 133 ff.) angeregte Frage über den Sinn dieses Ausdrucks komme ich an späterer Stelle, in der Abhandlung über den Neubau der Sittlichkeit, zurück. Ich betone hier nur so viel: der Mönch, der in einen Orden eingetreten ist, ist allerdings (trotz Denifle) schon „vollkommener“ als die Laien geworden. Er hat ein Gelübde abgelegt, das die Aufopferung des ganzen Lebens für Gott bedeutet, und sich damit bereits ein ungewöhnlich hohes Verdienst erworben.

2) Vgl. z. B. Thomas, STh II 2 qu. 186 a. 10 concl. si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ex ignorantia aliquod peccatum quod non est contra votum suae professionis committat absque scandalo puta in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam saecularis, quia peccatum eius si sit leve quasi

Gelübde hatte bereits den Wert eines außerordentlichen Verdienstes. Aber der Mönch war auch in der Lage, das wichtigste Gebot für den Christen, das Gebot der Gottesliebe aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele, freier und darum vollkommener als der in der Welt Lebende zu erfüllen und damit erst recht seine Stellung bei Gott zu befestigen¹⁾. Ja, schließlich mochte selbst das Gefühl der Unwürdigkeit vor Gott, in das er sich pflichtgemäß ständig hineinarbeitete, bei ihm unmittelbar wieder in ein Hochgefühl umschlagen. Die Demut, zu der er im Bewußtsein seiner Sünde gelangte, war ja gerade die Haltung, die ihn wiederum Gott empfahl²⁾.

So kam trotz der künstlichen Hochspannung der einander entgegengesetzten Empfindungen doch ein Gleichgewicht der Stimmung heraus. Vollkommene Sicherheit über das persönliche Gottesverhältnis sollte freilich auch in diesem Stande nicht erreicht werden. Aber wenn nur die beiden Gefühle, das der Zerknirschung und das der inneren Befriedigung, immer nebeneinander da waren und sich damit gegenseitig begrenzten, so wurde der Zustand leicht erträglich. Es galt bloß einen Ausbruch nach der einen oder der anderen Seite hin zu verhüten. Weder durfte das Sündengefühl zur Trostlosigkeit und schließlich zur Verzweiflung führen, noch durfte die innere Befriedigung zur Selbstüberhebung werden. Im Zweiten erblickte man die größere Gefahr, das Erste war die Kümmeris der „Skrupulanten“.

Es hat nach Luthers eigener Aussage³⁾ eine Zeit gegeben, wo ihm dieser Betrieb der Frömmigkeit genügte. Aber allzulange kann sie nicht gewährt haben. Das Erlebnis, das ihn ins Kloster führte, hatte einen Antrieb in ihm gesetzt, der ihn nicht zu behaglicher Selbstzufriedenheit gelangen ließ. Der Todeschreck, in dem er das

absorbetur ex multis operibus bonis quae facit et si sit mortale, facilius ab eo resurgit.

1) Vgl. die von Denifle I² 791, A. 4 (unter Zustimmung!) angeführte Stelle aus Geiler von Kayfersberg: *bonorum operum multiplicitas utique forte sustentamentum est anime morientis, ne corruat in desperationem . . . sic et praestat magnam fiduciam religioso recordatio multorum bonorum quae fecit, scil. observantia non solum preceptorum dei, sed et consiliorum, toleratio laboris pro dei honore, adiutorium sacramentorum.*

2) Ich hebe wegen des Verhältnisses zu Luther besonders hervor, wie stark Gerson in *de consolatione theologiae* gerade diesen Gedanken verwertet. Hier ist einer der Punkte, wo Luther sich von Gerson scheidet.

3) Ich möchte mich dafür nicht auf die von Denifle immer wieder angeführte Stelle Enders I 6, 55 *quod si statum meum nosse desideres, bene habeo dei gratia* berufen. Denn sie besagt nichts weiter, als daß Luther sich äußerlich wohl befindet. Aber es gibt andere Belege Römerbrief II 109, 4 ff. *et ex hoc ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem ceteris deberem reputare et ita nemini me preferre, cum essem contritus et confessus; tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece ib.* II 273, 7 *quia et ego in me et multis expertus sum, ubi iusti eramus, quod deus irrisit nos in nostra iustitia, WA VIII 660, 31 ego in me et multis aliis expertus sum, quam pacatus et quietus soleat esse Satan in primo anno sacerdotii et monachatus, ut nihil iucundius esse videatur castitate. WA XL 1; 87, 1 ff. sic cogitavimus: si confessus fuisset et orassem psalmos; et tum veniebam dicens „deus esto mihi peccatori propicius“ revera tamen non fatebar me peccatorem.*

Gelübde getan hatte, hatte nur deshalb so mächtig auf ihn gewirkt, weil mit dem Gedanken an den Tod zugleich der an das göttliche Gericht verbunden war ¹⁾. Dieser Gedanke, das Bewegende schon in der Urzeit, bleibt bei ihm im Mittelpunkt stehen ²⁾. Von ihm ist seine ganze innere Entwicklung ausgegangen.

Luther hat den Gerichtsgedanken von vornherein tiefer, persönlicher und reiner erfasst, als dies unter seinen Zeitgenossen üblich war. Die sinnlichen Vorstellungen, mit denen die katholische Kirche ihn umhängt hatte, sind bei Luther offenbar ohne weiteres zu Boden gefallen. Man sieht nirgends, daß der Gedanke an körperliche Strafen, die ihm, sei es im Segfeuer oder in der Hölle, bevorstehen könnten, auf Luther jemals irgendwelchen Eindruck gemacht hätten. Was auf ihn wirkte, war nur der Gedanke des Gerichts selber, d. h. der einer vor Gott abzulegenden Rechenschaft. Aber stand dieses Unentrinnbare vor ihm auf, dann trat ihm die Seite mit besonderer Wucht entgegen, daß er bei solcher Rechenschaft vor Gott allein sein werde. Möchten hier noch so viele ihn beraten und stärken — er hat den Dienst, den sie ihm leisteten, immer dankbar anerkannt —, im jüngsten Gericht, das empfand er, würde niemand bei ihm sein. Dort müßte er seine Sache für sich selbst ausmachen. Das Bild, das sich damit vor ihm auftrat, ergreift ihn so gewaltig, wie wenn es jetzt schon Gegenwart wäre. Auf diese Lage, fühlt er, gilt es sich hier bereits einzustellen. So entspringt ihm aus dem Gerichtsgedanken das strenge Bewußtsein der Selbstverantwortung, der ganz persönlichen Haftbarkeit: für sich, für sein Glauben wie für sein Leben ³⁾. Aber zugleich, da das Gericht für ihn schon Gegenwart ist, die Nötigung, sich jetzt schon mit ihm e n d g ü l t i g auseinanderzusetzen. In diesem beidem: in dem Bewußtsein selbst lehnte Verantwortung tragen zu müssen und darum sie auch tragen zu wollen,

1) Gleich hier beim ersten Ansat zeigt sich der Unterschied zwischen Luther und etwa Tolstoi. Bei Luther ist es nicht wie bei Tolstoi der Todesgedanke an sich, d. h. das zuletzt rein körperliche Grausen vor dem Versinken ins Nichts, was den Anstoß zur inneren Vertiefung bildet, sondern die Erinnerung an die künftige Rechenschaft über etwas von ihm Gefordertes. Von da aus verstehen sich sofort die ganz anderen Folgerungen, bei denen Luther sowohl bezüglich des Gottesverhältnisses, als auch der Sittlichkeit anlangt. Vgl. dazu Holl, Tolstoi nach seinen Tagebüchern (Schriften des Ost-europainstituts. Teubner, 1922).

2) E. A. v. arg. I 16 ego serio rem agebam, ut qui (!) die m e x t r e m u m h o r r i b i l i t e r t i m u i et tamen salvus fieri ex intimis medullis cupiebam. WA XV 255, 4 miewohl mir gott die Gnade geben hat, das ich den tod nicht so forchte, w i e i c h v o r z e i t e n t e t e. — Die Bedeutung dieses Gedankens für Luther wird dadurch bestätigt, daß das Ueberwinden von Tod, Sünde, Hölle und Teufel Luther zeit lebens als die Probe des Glaubens gegolten hat.

3) Es ist bezeichnend und zugleich für den Ursprung dieser Empfindung beweisend, daß Luther auch später noch, wenn er das persönliche Verantwortungsgefühl wecken will, immer auf das jüngste Gericht zurückgreift. So am eindrucksvollsten in den Wittenberger Predigten von 1522 WA X 3; 1, 6 ff. Wir seindt allsamt zu dem tod gefodert und wirt keyner für den andern sterben, Sondern ein yglicher in eygener person für sich mit dem todt kempffen. In die oren künden wir woll schreyen. Aber ein yeglicher muß für sich selber geschicht sein in der zeyt des todts: ich würd denn nit bey dir seyn noch du bey mir; vgl. auch X 2; 23, 15 darumb dend für dich, du hast sterben oder verfolgung für dyr, da kan ich nit bey dyr seyn noch du bey myr, hundert eyn iglicher muß allda für sich selbs freyten, den teuffel, den todt, die welt ubirwinden.

wie in dem Bedürfnis jetzt schon über sein Verhältnis zu Gott, über seine „Rechtfertigung“ oder Verwerfung ganz ins Klare zu kommen, liegt dasjenige, was ihn von vorn herein über seine ganze Zeit erhebt und was ihn gegenüber der die Verantwortungscheu begünstigenden und die Ungewißheit von Gottes Urteil betonenden Kirche von Anfang an auf einen eigenen Weg zwang. Schon sehr frühe, schon vor 1509, macht sich diese Wendung bei ihm bemerkbar ¹⁾).

Bald aber kam noch ein zweiter ebenso mächtiger Antrieb hinzu, der gleichfalls mit dem Gerichtsgedanken zusammenhing. Die Rechenschaft, die er dereinst vor dem höchsten Richter ablegen sollte, weckt bei Luther nicht nur wie bei anderen ein unbestimmtes Grauen und einen erhöhten Eifer in guten Werken. Sie zwingt ihn — darin zeigt sich seine tiefere Art — zugleich zum selbständigen Nachdenken über den Sinn der göttlichen Forderung. Sobald er sich hinter dem göttlichen Gebot ernsthaft Gott selbst als den in ihm Gebietenden und dafür Rechenschaft Heischenden vorstellte, gewann dieses für ihn ein ganz neues Gewicht ²⁾. Es war jetzt die Kundgebung eines unbeugsamen, keine Abweichung oder Minderung duldenden Willens. Unter diesem Eindruck wurde es ihm klar, daß jenes Höchste, das er als Mönch erstrebte, die Gottesliebe aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele, nicht, wie auch er vorher glaubte, nur ein Wunschziel ist, nach dem es genügt gegriffen zu haben, sondern eine schlechthinige, rastlos und hier schon zu erfüllende Pflicht. Gott verlangt immer vom Menschen ein Ganzes, ein Ungeteiltes. Denn ihm genügt nur das Vollkommene. So muß es sein, wenn Gott wirklich der Heilige ist. Unreines, mit selbstsüchtigen Hintergedanken Vermengtes darf sich überhaupt nicht in seine Nähe wagen. Und kann Gott, der Geber alles Guten, es nicht erwarten, daß man ihn aus ganzer Seele liebt? Ist es nicht selbstverständlich, daß der Wille, der sich ihm zuwendet, ein freudiger, aus dem eigensten inneren Drang des Gemüts hervorbrechender sein muß? Sonst ist doch aller Gottesdienst Unaufrichtigkeit, ja bloße Verstellung.

Im Licht dieser Erkenntnis verloren alle jene Abstufungen, die die Kirche im Sittlichen machte, für Luther tatsächlich ihren Wert. Jedes Zurückbleiben hinter dem Höchsten, die sogenannte knechtische Furcht oder die aus eigennützigem Begehren hervorgehende Gottesliebe galten ihm jetzt nicht mehr als menschlich verzeihliche Unvollkommenheit oder gar als verheißungsvolle Vorstufe, sondern als das Gegenteil des Gottgewollten, d. h. als Sünde.

Mit dieser Entdeckung der eindeutigen Größe des göttlichen Gebots richtet sich zum erstenmal der künftige Reformator vor uns auf. Ohne es zu wissen hat Luther damit bereits die ganze Entwicklung zurückgenommen, die im zweiten Jahrhundert mit der Aufrichtung einer doppelten Sittlichkeit begonnen hatte. Er hat

1) Das Nähere darüber wie über das Folgende in der dritten Abhandlung.

2) WA IV 305, 27 nam qui solum mandata dei cogitat, parum movetur; sed qui deum mandantem intendit, quomodo potest non terri a maiestate tanta. 380, 15 quamquam, o si debito affectu possimus perpendere, quid sit dicere: „deus loquitur“, „deus promittit“, „deus minatur“. quis quaeso non funditus contremisceret? magnum verbum est, magnus et metuendus sonus dicere: „Ecce verbum dei.“

jetzt bereits ein anderes Gewissen als seine katholische Umgebung. Während dort Bewegungsfreiheit und freundliche Nachsicht in sittlichen Dingen, als das Richtige galt, stand vor ihm das Sittliche als ein Unverrückbares. Dort ging man vom Menschen aus, um darnach zu bemessen, was dieser etwa erschwingen könnte; Luther denkt von Gott aus, dessen Ehre es fordert, daß er unnachgiebig auf seinem Willen besteht. Auch seine Schuldempfindung ist damit gewandelt. Für ihn liegt das Quälende nicht schon darin, daß seine Handlung ihm die Gottesferne d. h. den Verlust eines Gutes zugezogen hat¹⁾; der eigentliche Stachel ist, daß der einmal begangene Verstoß sich ihm als etwas *N i e w i e d e r g u t z u m a c h e n d e s* darstellt²⁾.

Eben deshalb hat die neugewonnene Erkenntnis Luther zunächst in die aller-
schwersten Kämpfe hineingeführt.

Seine „Klosterkämpfe“³⁾ drehten sich nicht um das, was sonst beim Anfänger im Mönchtum die Hauptrolle spielt, um die Bezwingung der ihn in die Welt zurück-
lockenden Neigungen. Man spürt, nachdem er einmal eingetreten war, nie etwas davon, daß ihn die Kutte gedrückt hätte. Mit der Sinnlichkeit vollends hat er —
man darf ihm das wohl glauben⁴⁾ — kaum etwas zu schaffen gehabt. Sein inneres

1) Vgl. die gute Zergliederung des katholischen Schuldgefühls bei Mausbach, *Die Ethik des h. Augustinus* II, S. 90 ff.

2) Dies richtet auch eine Scheidewand auf zwischen Luther und all denjenigen, von denen er in seiner Entwicklungszeit Anregung und Förderung erfahren hat. Die inneren Kämpfe Luthers bewegen sich auf einer Höhe, die keiner von ihnen erreicht hat. Was er aufnimmt, dankbar aufnimmt, versteht er doch immer etwas anders, als es von dem Urheber gemeint war. Ich schließe in dieses Urteil auch Sidati da Cascia ein, dessen Einfluß auf Luther A. D. Müller neuestens (*Quaderni di Bilychnis* Nr. 2, 1921; *Bilychnis* II. Serie Nr. 84, 1922) als möglich — mehr getraue ich mich vorläufig nicht zu sagen — erwiesen hat.

3) O. Scheel hat diese Kämpfe als Auseinandersetzung mit der katholischen Anschauung von Gottes vergeltender Gerechtigkeit (und mit der Prädestinationslehre) geschildert. Das ist gewiß ein wichtiger, aber doch erst ein abgeleiteter Punkt. Quälend wird für Luther der Gedanke an die Vergeltung doch nur darum, weil er sich Anforderungen gegenübersieht, denen er schlechterdings nicht genügen kann. Und — was zu betonen mir im Augenblick sehr notwendig erscheint — Luther hat die Frage doch nicht so gelöst, daß er die vergeltende Gerechtigkeit Gottes ganz aufgehoben hätte. Sie bleibt zusammen mit dem Gerichtsgedanken bei ihm in Kraft. Oder hat Luther nicht den „Zorn“ Gottes, der auch ein vernichtender Gerichtszorn sein kann, gerade betont? Die Wendung bei Luther besteht darin, daß ihm die vergeltende Gerechtigkeit, die zugleich bedeutet, daß Gott und Mensch sich als unabhängig voneinander gegenüberstehen, nicht mehr als die grundlegende und das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bestimmende Eigenschaft erscheint. Vgl. dazu die nächste Abhandlung und meinen Aufsatz über die *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes (*Festschrift für Harnack* 1921, S. 73 ff.).

4) *Tischreden* I 47, 15 ff. *monachus ego non sensi multam libidinem. Pollutiones habui ex necessitate corporali, mulierculas ne aspexi quidem, cum confiterentur; nolebam enim nosse eorum facies, quos audiebam.* — Die entgegengesetzte Behauptung Denissles beruht auf einer Mißdeutung von Luthers Begriff der *concupiscentia*; vgl. die nächste Abhandlung und vorläufig Luthers eigene Erklärung des Begriffs *WA* XL 2; 92, 1 ff. in *monachatu* putabam me damnatum quando sentiebam *concupiscentiam carnis*, ut malus motus, displicentia cum fratre et caro concludebat: tu es in peccatis.

Ring^{en} war überhaupt nicht in erster Linie Abweh^r, sondern Müh^en um ein positiv zu Leistendes. Denn für ihn hing nun alles davon ab, ob er jenen Willen der ganzen Gottesliebe, so wie Gott ihn forderte, bei sich zuwege brachte. Was sonst, auch innerhalb der Mystik, ein halbes Spiel war — denn wo keine strenge Pflicht besteht, bleibt das Streben ein bloßes Spiel —, das wurde bei ihm heiliger, unerbittlicher Ernst ¹⁾. Aber sobald er sich jene Aufgabe wirklich stellte, stieß er auf eine Schwierigkeit, ja eine innere Unmöglichkeit. Er kam nie dahin, daß er sich mit gutem Gewissen hätte sagen können, er habe den Willenseinflang mit Gott erreicht ²⁾. Anders schien das so leicht zu gelingen. Bonaventura habe ihn, so bekannte er später, schier toll gemacht mit seiner Schilderung vom Einswerden der Seele mit Gott ³⁾. Ihm blieb immer ein Zweifel daran zurück, ob der Wille, den er Gott entgegenbrachte, wirklich ein ganzer und reiner gewesen sei ⁴⁾. Diese Betlemmung empfand er beim Gebet ⁵⁾, empfand er am Altar ⁶⁾ und empfand er am allerstärksten dann, wenn er nach der Weisung der Kirche einen „Akt der Gottesliebe“ oder eine „gute Meinung“ bei sich „erweckte“. Als bloß erwedter Akt, als Vorjah, eine gewisse Stimmung bei sich hervorzurufen, war dieser Aufschwung von vornherein nicht der stetige Wille, den Gott doch forderte ⁷⁾. Er tat damit im besten Fall für einen Augen-

1) Vgl. sein eigenes Zeugnis WA XL 1; 134, 6 f. Ich bin ein sonderlich man geweest für meinen Brudern. Et nos fuissimus meliores Papistae quam ipsi: diligenter oravimus, missavimus.

2) E. A. opp. exeg. 20, 46 neque enim fides et christianorum vita sunt hypocrisis, qualis monachorum est, qui etiam ad perfectionem conantur pervenire speculationibus istis unionis spiritualis, sicut ipsi vocant, sed, sicut meo exemplo didici, frustra.

3) Tischreden I 302, 30 ff. Speculativa scientia theologorum est simpliciter vana. Bonaventuram ea de re legi, aber er hett mich schier toll gemacht, quod cupiebam sentire unionem dei cum anima mea (de qua nugatur), unione intellectus et voluntatis.

4) WA XVIII 783, 26 quocunque enim opere perfecto reliquus esset scrupulus (sc. bei der Annahme des freien Willens), an id deo placeret vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia omnium iustitiariorum et ego meo magno malo tot annis satis didici.

5) WA XVII 1; 112, 9 monachi fuimus et oravimus 7. dum erat lex in corde, non habui requiem, donec orassem, ibi deum non vidi, quia. Item quando oravi, non putavi me vere orasse hunc psalmum, versum non satis cum devotione, feci peccatum, ubi non erat peccatum. hoc erat cor impurum, ergo et conscientia mala. ib. 249, 5 ad orationem spectat, ut habeamus certissimam promissionem . . . hoc nunquam consyderavimus, sed spectavimus titulos orationalium et voluimus excutere cogitationes et devotionem acquirere. WA XL 1; 615, 6 in hoc conceptu incipio; statim venit dubitatio: ne recte orasti? non cogitasti.

6) E. A. 9, 298 Ich hab auch wollen ein heiliger frommer Mönch seyn und mit großer Andacht mich zur Messe und zum Gebet bereitet; aber wenn ich am andächtigen war, so ging ich ein Zweifler zum Altar, ein Zweifler ging ich wieder davon, hatte ich meine Buße gesprochen, so zweifelte ich doch; hatte ich sie nicht gebetet, so verzweifelte ich abermal; denn wir waren schlecht in dem Wahn, wir könnten nicht beten und würden nicht erhört, wir wären denn ganz rein und ohne Sünde, wie die Heiligen im Himmel.

7) WA III 30, 18 ff. et forte hinc multi se decipiunt, putantes se statim habere bonam voluntatem, quando actum volendi eliciunt. et non consyderant, quod est violenter extortus actus et imperiose elicitus: quod ex hoc patet quod transeunte actu relabatur

blid^e etwas, was er eigentlich ununterbrochen zu tun schuldig gewesen wäre¹⁾. Aber noch mehr. Einen Akt absichtlich bei sich erwecken, heißt immer einen Widerstand bei sich überwinden. Mindestens den der leisen Unlust über einen auferlegten Zwang. Luth^{er} war ehrlich genug, sich das einzugestehen²⁾. Aber war dann dieses natürliche innere Widerstreben gegen Gott nicht an sich schon Sünde, schwere Sünde? Und wenn es gelang, die Trägheit sofort abzuschütteln, war die so zuwegegebrachte Gottesliebe wirklich echt? Ließ nicht immer ein Stück Selbsttäuschung mit unter? War sie nicht, eben weil abgezwungen, zuletzt unaufrichtig, ja Heuchelei?³⁾ Jedenfalls war sie nicht die freie freudige Zuwendung aus ganzem Herzen, die zu leisten er sich verpflichtet fühlte. Luth^{er} stand vor einer unlösbaren Aufgabe. Er war sich bewußt, daß er Gott in Liebe suchen sollte, und wollte es so ernsthaft wie nur einer. Aber sobald er sich dazu aufraffte, empfand er, wie er eben durch dieses Sichaufraffen den Akt schon beim ersten Anlauf entwertete. Das war die Schlinge, in der er sich fing und die ihn zu erwürgen drohte⁴⁾.

Denn in dieser Lage half ihm keines von den Heilmitteln, die die Kirche darbot. Nichts half ihm die Erinnerung an den Habitus, an jene übernatürlichen Kräfte, die dem Menschen im Sakrament der Taufe eingegossen sein sollten. Wo spürte er denn etwas davon, daß diese geheimnisvollen Kräfte sein Innerstes bewegten und ihm ein übernatürliches Können vermittelten⁵⁾? Er spürte immer nur sein eigenes hoffnungsloses Wollen.

ad solita et non est ibi perseverentia. et hec est conscientia cauteriata i. e. violent^{er} facta et extorta.

1) WA III 129, 22 ff. delicta proprie sunt peccata omissionis, que nos intelligere non possumus, etiam dum bene operamur, eo quod ex toto corde et omnibus viribus deum diligere tenemur. et raro vel nunquam sic facimus. et utinam maiore parte cordis et virium faceremus facienda.

2) WA I 525, 19 licet sedulo etiam coram deo simularem et fictum coactumque amorem exprimere conarer.

3) WA VII 115, 28 ff. quid ergo contra proprium sensum et vitalem pulsum experientiae fingimus amorem naturalem legis et odium peccati, quo praeparetur homo ad gratiam, cum ista sint non in corde nata sed nantia sicut spuma et per vim extorta, sub quibus alitur eo foedius et maius odium legis, quo fortius simulatur odium peccati. horum certe impiorum est illa violenta conscientia, quam Paulus cauterisatam vocat ad Timotheum primo.

4) Dgl. sein späteres Urteil Enders II 119, 579 ff. interim mihi sufficit, quod carni-fex illa conscientiarum theologistria, cui totum debeo. quod mea conscientia patitur, cecidit in hac disputatione. nam prius didiceram, meritum aliud esse congrui, aliud condigni, facere hominem posse quod in se est ad obtinendam gratiam, posse remove obicem, posse non ponere obicem gratiae, posse implere praecepta dei quoad substantiam facti.

5) Die Wertlosigkeit der Habitusvorstellung hat Luth^{er} mit am frühesten durchschaut. WA IX 45, 2 videtur Magister non penitus absurdissime loqui: in eo quod habitum dicit esse spiritum sanctum. quia commentum illud de habitibus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi; aus späterer Zeit vgl. WA V 33, 7 voluntatem primum hic neque pro potentia neque pro stertente illo habitu, quem recentiores Theologi ex Aristotele invexerunt ad subvertendam intelligentiam scripturae. item neque pro actu, quem ex ea potentia et habitu elici dicunt.

Nichts nützte ihn aber auch das Bußsacrament. Luther hat es, wie jeder, der sich in seinem Falle befand, fleißig benützt. Er beichtete täglich, beichtete auch das Kleinste, beichtete auch das Vergangene immer wieder ¹⁾. Aber der Erfolg war nicht der erhoffte. Wenn er für den Augenblick sich durch die Absolution oder auch durch die Privatmesse ²⁾ erhoben fühlte, so war der Nachgeschmack ein um so bitterer. Er erwartete, wie er es nach dem Dogma mußte, daß nun eine neue Gnadenkraft in ihn eingeströmt sei, die ihn dauernd über sich hinaushebe, und war wie niedergeschmettert, wenn er hinterher bei sich wahrnahm, daß er im Grund derselbe Mensch war, wie zuvor ³⁾.

Und wenn er dann, um dem abzuweichen, die Bedingungen, auf denen der Segen dieses Heilmittels beruhen sollte, noch sorgfältiger zu erfüllen trachtete, so stieß er erst recht wieder auf Schwierigkeiten. Schon die für die Beichte so wichtige Unterscheidung von Todsünden und lässlichen Sünden bereitete ihm Qualen. Wo lief da eigentlich die Grenze ⁴⁾? Die Theologen gaben ja keine Begriffsbestimmungen, die sich auf dem Papier ganz leidlich ausnahmen: die Todsünde sollte die Gottesliebe aufheben, während die lässliche sie nur trübte. Aber wer vermochte dies sicher auf sich selbst anzuwenden? War denn jemand sich selbst so durchsichtig, daß er bestimmt zu sagen wußte, aus welchen Beweggründen er im einzelnen Fall gehandelt hatte ⁵⁾? — Peinigender noch war für ihn die Bedingung, an die die Vergebung ge-

1) Tischedren I 200, 26 me iuvenem hatt der spruch schir getodt in proverbii: agnosce vultum pecoris tui . . . hanc sic accipiebam ich muß mich so rein entdecken meinem pfarrherr, prior etc., das er wußt, was ich mein tag thun hett. Da sagt ich als, was ich gethan hett von jugent auff, das mich mein praeceptor im closter zulezt darumb strafft.

2) WA V 312, 9 missas privatas, quas etiam tum novi, tum expertus sum multis fuisse saluberrimas, non tamen nisi magnis tentationibus vexatis.

3) Römerbrief II 109, 4 ff. et ex hoc ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem ceteris deberem reputare et ita nemini me preferre, cum essem contritus et confessus, tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece . . . ita mecum pugnavi, nesciens, quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio peccati. WA I 43, 5 (= IV 665, 15) ego autem optimos Theologos conferens de instantanea infusione gratiae et expulsionem peccati intellexi dicta, scilicet quia totum peccatum simul prorsus expelleretur totaque simul gratia infunderetur, ut etiam nonnulli Metaphysicantes potius quam Theologizantes dicunt gratiam secundum essentiam suam totam infundi . . . sic enim sapere, hoc quid est aliud quam desperationem incurrere et infelicem conscientiam inquietare? sic enim et ego prope de deo et quidquid ipse est et habet desperavi.

4) WA I 623, 4 ego id fateor, donec legi scholasticos doctores, nunquam intellexi, quid et quantum esset veniale peccatum: an ipsi intelligant nescio. — Denifle kann allerdings nicht begreifen, wie jemand einen so klaren Unterschied nicht einsieht und wie er vollends noch dazu kommt, den Begriff der lässlichen Sünden ganz aufzuheben.

5) WA V 111, 18 hic vero promovet caput quaestio illa de primis (ut vocant) motibus et ubi desinat veniale et ubi incipiat mortale peccatum . . . ad haec scio, nullam esse temeritatem periculosiorem quam velle discernere inter veniale et mortale peccatum praesertim in hora commotionis et tentationis. illud peccatum (inquam), quod motibus animi aestuantis patrat, cum soleat vel libido vel indignatio aut quaevis alia passio non una tantum, verum multis quoque horis hominem quandoque occupare, ita ut, a n consenserit necne, ipse incertus sit. ib. 203, 24 nemo hic nobis oggan- niat nec crasso cerebro suo praesumat, se medium distinctorem praestare inter servilem

knüpft war. Dem Reuigen sollte sie zuteil werden. Aber die „vollkommene“ Reue — denn mit der „unvollkommenen“, der Reue aus Angst, hat Luther sich überhaupt nicht eingelassen ¹⁾ — ging nach der Lehre der Theologen aus der Liebe zu Gott hervor. So kam Luther wieder auf den ersten Punkt zurück. Er drehte sich im Kreise, ohne sich herausfinden zu können ²⁾.

Es hieße oberflächlich geurteilt, wenn man Luther wegen dieser sich vor ihm aufstürmenden Bedenken kurzerhand als „Strupulanten“ bezeichnen wollte ³⁾. Wäre Luther ein Strupulant im Sinn der Kasuistik gewesen, so hätte er nie, wie es ihm doch später zuteil wurde, einen Ausweg aus seiner Not gefunden. Zum Strupulanten gehört, daß er keine Ruhe findet, weil er sie nicht finden will, weil es ihm in seiner Unruhe heimlich wohl ist, weil ihm jeder neu aufsteigende Zweifel ein inneres Vergnügen bereitet. Luther war anderer Stimmung. Er will mit seinen Bedenken ernsthaft fertig werden, weil er fühlt, daß er mit ihnen fertig werden soll. Denn ihm liegt alles daran, das Gottesverhältnis, das ihm als das richtige vorschwebt, tatsächlich zu erreichen. Wenn er sich nicht herausfand, so lag der Fehler nicht an ihm. Vielmehr tritt darin nur zutage, daß die katholische Heils- und Trostordnung auf ein Ziel, wie er es sich stellte, überhaupt nicht berechnet war. Sie war angepaßt an die „maßvollen“ sittlichen Bedürfnisse eines Durchschnitts, eingestellt auf eine Seelenverfassung, der die im Sakrament dargebotene Gottesgewißheit genügte. Wer wie Luther die leisesten Regungen seines Herzens belauschte, in dem Bewußtsein, daß es vor Gott doch kein Verheimlichen gebe, und wer dies tat, nicht um musterhaft beichten zu können, sondern um seine Sünde wirklich loszuwerden, um das Reinste als das allein Gotteswürdige bei sich zustande zu bringen, dem mußten überall von der Kirche bei Seite geschobene Schwierigkeiten sich aufdrängen.

Die Nöte, in die Luther sich bei dem „erweckten“ Akt und bei der *contritio* verwickelt sah, waren in Wirklichkeit nur das unvermeidliche Ergebnis seiner Auffassung des Sittlichen. Luther kommt mit ihnen vor die Fragen, die Paulus, dem großen

timorem et charitatem . . . simul sunt servilissimus timor et fuga penarum et ardentissima charitas.

1) Bis 1517 kommt das Wort *attritio* bei Luther überhaupt nicht vor. Er sagt für Reue stets *contritio*. Wo er nach 1517 die *attritio* in den Mund nimmt, tut er es nur, um sie zu bestreiten.

2) WA XL 2; 15, 2 ff. *si confessus, quis novit an omnia dixerim, an satis contritus?* Item de verbo, *promissione dei: sed tamen, si contritus fueris; ergo war das opus perforn, iterum confitebar.* WA I 321, 15 *ecce hoc est quod illi solent dicere, quod contritio in charitate facta facit remitti peccata. quod verbum nescio, si omnes intelligunt qui tam frequenter ipsum in ore versant: hoc scio obseurissimum esse nec a me aliquando intellectum . . . inmo si recte perpendas hec dicta, facile dices, nullum hominem esse in mundo, qui hanc contritionem habeat vel saltem paucissimos. et de me ipso confiteor similia omnino.* II 491, 32 *satis impie et nimis gentiliter docetur, quando remissio peccatorum per satisfactiunculas, per contritiones coactas fieri docetur.* I 525, 18 *cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam poenitentia, licet sedulo etiam coram deo simularem et fictum coactumque amorem exprimere conarer.*

3) So kommt Luther bei Hausvath heraus. Aber auch A. D. Müller, Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis S. 66 ff. hat ihn zu stark in diese Beleuchtung gerückt.

Bahnbrecher, zuerst aufgegangen waren und für die erst im 19. Jahrhundert Sören Kierkegaard und auf seine Art Niessche wieder Verständnis zu wecken gesucht haben. Es handelt sich, das ist der Sinn seiner Kämpfe, um die Durchführbarkeit eines aufs Unbedingte gerichteten sittlichen Strebens überhaupt. Luther erfährt wieder an sich selbst, was Paulus die Unmöglichkeit des Gesetzes genannt hatte. Unmöglich ist das Gesetz nicht nur deshalb, weil seine Erfüllung über die Kräfte des Menschen geht, sondern — das war für Luther die unheimlichste Entdeckung — weil das Gesetz selbst die Sünde steigert. Gerade der ernsthafte Wille, durch die Einstellung auf das unbedingte Gebot der Sünde Herr zu werden, führt dieser immer wieder neue Kräfte zu. Die reuevolle Vergegenwärtigung einer früheren Sünde ruft auch den Reiz von ehemals wieder hervor ¹⁾. Der Vorsatz, eine bestimmte Sünde zu bekämpfen, macht den Menschen ängstlich und bringt ihn damit erst recht zu Fall ²⁾. Je absichtlicher man sich zur Sammlung zwingt, desto leichter zerflattern die Gedanken ³⁾. Die Begierde, die man durch Fasten bekämpft, macht sich um so wütender geltend ⁴⁾. Luther hat das niederschmetternde Gefühl, wie wenn er mit all seinem Ringen um Heiligkeit bloß immer schlechter und unsicherer würde ⁵⁾.

Aber dies führte ihn noch in eine weitere Verwirrung. Wenn Luther in solcher Beklemmung an Gott zurückdenkt, kann er ihn sich nur vorstellen als den Richter, der ihn für seine Sünde — und zwar von Rechts wegen — strafen wird ⁶⁾. Das Bewußtsein dieses Unausweichlichen schafft ihm jetzt schon Höllequalen ⁷⁾. Wo

1) WA I 525, 11 ff. u. 576, 5 quod cum fecerimus, fit ut refricemus vel concupiscentias vel odia praeteritorum memoria et dum conterimur de praeteritis nove peccemus. II 687, 18 die sund wechßt und wirt groß auch durch yhr zuvill ansehen und zu tieff bedenden.

2) WA II 688, 31 wer nu wohl mit yhn sechten will und sie außtreiben, dem wirt nit gnug seyn, das er sich mit yhn zerre und schlage odder ringe, dan sie werden yhm zu stark seyn und wirt erger und erger.

3) WA XXVIII 76, 2 sic mihi fit, quando ego sine verbis sum, non lego, non gendend: nemo ist bei mir daheim, si lego psalmum, acquirō alias cogitationes. Ich hoff, eyn ihlicher solls also bey sich erfahren.

4) WA XX 773, 23 sic quando ego maxime ieiunabam, caro insaniebat maxime et sequebatur pollutio. WA XL 2; 115, 10 quando maxime sobrius fui maxime tentatus.

5) WA XXXIII 451, 34. Im Papsttum war mir's ein großer Ernst, das ich wollte fromm sein. Aber wie lang wehrets. Nur bis ich hatte Mojes gehalten. Ueber ein stunde war ich böser denn vor. XXVI 12, 12 quanto sanctior, tanto incertior fui. XXVII 375, 6 monachus probissimus, quanto plus servat ordinem, yhe ungewisser wird er. XXVIII 7, 11 ego sanctissimus monachus fui, sed fui arundo, donec deus dedit gratiam, quod tenere debemus ex solo sponso. WA XL 1; 500, 2 perit in desperatione, blasphemia, odio dei et destabitur legem et de die in diem praevaricabitur peius contra deum, crescit odium dei, quando magis durat pavor conscientiae vgl. ebenda 615, 3 sic mihi accedit, sic expertus.

6) In diesem Licht erscheint ihm auch Christus. WA XL 1; 298, 9 pallui quando audiui Christi nomen. Höchst wertvoll ist sein Geständnis, daß ihm das bis ins Alter nachging Disput. S. 478 Drews neque hodie possum aspicere tam laeto vultu dominum meum Jesum, ut ipse vult, postquam illi mihi pestilentem illam doctrinam inculcaverint, qua deum nobis iratum et Christum iudicem pingebant.

7) WA I 557, 32 sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum se asseruit,

ihm das Heilige machtvoll entgegentritt, wie etwa im Altarsakrament oder in einem Bild Christi, wirkt es auf ihn nur als Schreck ¹⁾. Sich aus diesem Angstgefühl hinüberzuschwingen zur Hoffnung oder in solcher Lage einen Akt der Liebe zu Gott zu erwecken, wie die Kirche dies zuließ und wünschte ²⁾, war ihm eine innere Unmöglichkeit. Wie durfte er es wagen, als der Unreine sich an Gott heranzudrängen ³⁾? Aber wenn er es unterließ, Gott zu suchen, so war das doch neue Sünde. An diesem Punkt trat aber vollends die schwerste Versuchung an ihn heran. Unwillkürlich fühlt er etwas wie Gotteshaß in sich aufsteigen; Haß gegen den Gott, der in seinem Gesetz dem Menschen eine unerschwingliche Forderung aufbürdete, um ihn nachher für die Nichterfüllung zu strafen ⁴⁾. Die Lehre von der ewigen Erwählung gab

brevissimo quidem temporis intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere nec calamus scribere nec inexpertus credere potest, ita ut si perficerentur aut ad mediam horam durarent, immo ad horae decimam partem, funditus periret et ossa omnia in cinerem redigerentur.

1) WA XV 496, 8 ego cum accedebam sacramentum, libentius ivissem 10 milliaria. Tischreden I 59, 8 Ich erschrack einmal für dem sakrament, das Doctor Staupitz zu Ißleben in der proceßion trug corporis Christi. — Dazu der bekannte Vorgang bei der Primiz Tischreden III 410, 42. (Ueber dessen Glaubwürdigkeit A. V. Müller, Luthers Werdegang, S. 71.) Vgl. auch Disput. S. 86 f. Drews memini cum ego essem monachus, me tanto horrore ad altare accedere cum missam celebrare vellem, ut nihil supra. neque ullam ipsius tremoris causam sciebam. id mihi perpetuo accidere solebat, quamquam me bene praeparavissem confessione, regulam meam servavissem diligenter.

2) Sehr fein hat Hirsch (Initium theologiae Lutheri, Zeitschrift für Kaftan, 1920, S. 151 f.) gezeigt, daß Luth^{er} hier in eine innere Lage gerät, mit der die Scholastik in ihrer Weise sich auseinandergesetzt hatte: der Sünder kann Gottes Dasein nicht wünschen, geschweige ihn lieben, sobald er sich daran erinnert, daß Gott der Allwissende und der Gerechte ist. Aber — darauf läuft die Antwort der Scholastik hinaus — der Sünder braucht sich diese Seite des Gottesgedankens nicht gerade mit voller Schärfe zum Bewußtsein zu bringen und darum jene Sünde des Gott-Nicht-Wünschens nicht notwendig zu begehen. Luth^{er} dachte anders. Der Sünder muß sich Gott, so wie er ist und wie er für ihn ist, vorhalten. Dann wurde für ihn jene Folgerung peinlich. — Zur Ergänzung (über die Versuchung zum Gotteshaß und deren Behandlung bei Gerson) vgl. A. V. Müller a. a. O. S. 77.

3) Lehrreich ist an dieser Stelle ein Vergleich mit der h. Theresä. Auch die h. Theresä hat über ein Jahr lang das vorher von ihr gepflegte innere Gebet „aus Demut“ — aus falscher Demut, wie sie später meint — unterlassen, weil sie als Sünderin sich dazu unwürdig fühlte. Sie nimmt es dann wieder auf um des offenkundigen Segens willen, der ihr daraus zufließt, d. h. sie umgeht gerade die Gewissensfrage, bei der sich Luth^{er} festgehalten fühlte.

4) E. A. v. arg. I 22 non amabam, imo odiebam iustum et punientem peccatores deum tacitaque si non blasphemia, certo ingenti murmuratione indignabar deo. Vgl. mit Bezug auf die scholastische Auffassung des Gebots WA VIII 467, 13 non potest cor tuum non odisse eum ex animo quem credis superflua et non necessaria, tum impossibilia a te nulla causa nisi mera propria libidine exigere sicut illi de deo credunt et docent. Enders VIII 159, 35 ff. cum primum in monasterium essem profectus, evenit ut semper tristis et moestus incederem nec poteram tristitiam illam deponere. quapropter conulebam et confitebar Doctori Staupitio . . . eique aperiebam, quam horrendas et terribiles cogitationes haberem. Vgl. WA XL 1; 524, 5 ff. si non est libido peccati, tamen irasci deo et murmurare contra ipsum. ibi sciet michi, ut deo feind werd, sive velim sive non, quia detestor ipsam legem, quae et me accusat et facit

solcher Stimmung noch weitere Nahrung. War Gott nicht wirklich grausam, wenn er nach willkürlichem Belieben einem Teil der Menschen das Heil schenkte und den übrigen, auch wenn sie sich redlich mühten, wie scheelsüchtig jede Hoffnung abschchnitt ¹⁾? Luther kämpfte gegen diese Gedanken, sobald sie sich in ihm regten. Sie waren ja offenbare Lasterungen. Aber sie regten sich, auch wenn er sie zurückstieß. Und dies empfand er als den Gipfel der Qual. So mußte es das Schicksal der Verdammten in der Hölle sein: Gedanken haben müssen, die lästerlich waren und von denen man sich doch nicht zu befreien vermochte ²⁾. In solchen Augenblicken kommt Luther bis an die Grenze, vor der die Kirche durch ihre abgedämpfte Lehre die Gläubigen behüten wollte: er gerät in Verzweiflung ³⁾.

Luther ist nun nicht ein Willensmensch gewesen, wie Ignatius von Loyola ⁴⁾, der, als ihn eine ähnliche Bedrängnis bis zum Selbstmordgedanken forttrieb, mit einem kräftigen inneren Ruck all seine Strupel hinter sich warf. Auch der Ausweg kam für ihn nicht in Betracht, mit dem es andere Angefochtene versuchten: das Trachten nach Visionen oder Wunderzeichen, die ihnen ihre persönliche Begnadigung verbürgen sollten. Luther mochte keine Visionen, weil er keine Seitensprünge liebte ⁵⁾. Ihm blieb in aller seiner Verwirrung sein Gewissen allein der unverrückte

me pallere . . . iuvenibus est fortis libido; in sancto viro (!) fortis blasphemia, murmuratio.

1) WA XVIII 719, 9 ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua. Enders VII 4, 6 disputatio illa prior fratris . . . de operibus dei occultis, tentatio est quam vocant blasphemiae. WA XIV 132, 7 odium dei est, quando putamus nos deum habere schel oculos, ut cum fit sermo de praedestinatione.

2) Vgl. WA V 209, 36 ff. quid igitur „in morte et inferno“ est? Oblivio dei primum deinde sempiterna blasphemia. hic enim cura et amor suiipsius regnat impetuosissima et confusissima sollicitudine, ideo misericordiam dei non potest ante oculos suos habere. quaerit enim effugium et non invenit, tunc mox involvitur odium dei ardentissimum cupiens primo alium deum, deinde se non esse, ac sic blasphematur summam maiestatem, quam optat (ut dixi) summo nisu non esse et si posset, non esse faceret.

3) WA I 43, 10 sic enim sapere, hoc quid est aliud quam desperationem incurrere et infelicem conscientiam inquietare? sic enim et ego prope (!) de deo et quidquid ipse est et habet desperavi. WA XL 1; 368, 11 f. multos vidi factos amentes et sic factus fuisset. volebam ante nihil peccati in me renumerare. hoc est homines adigere ad desperationem, ebenda 588, 4 ich bin oft erschrocken ut desperarim.

4) Eine vollständige Vergleichung zwischen Luther und Ignatius wäre sehr ergiebig. Ich kann sie jedoch hier nicht durchführen. Wie weit die Uebereinstimmung ins einzelne geht, zeigt eine Stelle wie WA V 69, 5 moriendum est vobis, si sub hoc rege vivere vultis: crux et odium totius mundi ferenda, ignominia, paupertas, fames, sitis, breviter mala omnium fluctuum mundi non fugienda. Jedermann wird sich dadurch sofort an das Bild von den zwei Säulen erinnert fühlen. Wie ich Ignatius als religiösen Menschen auffasse, habe ich in meinem Vortrag: Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 1905) darzulegen versucht.

5) WA III 408, 35 quia illustratio diaboli (!) venit in locis et tempore importunis: ut in Choro sub laudibus divinis vel in nocte quando dormiendum est ut destruat caput (auch hier ein Seitensstück zu Ignatius!) vel alias quando alia communiter aguntur, ut sic ea impediatur vel minus devote fieri procuret. II 688, 6 Hie ubet der teuffel seyn leste groeste, listigste kunst und vormugen. Denn damit furet er den menschen (so er es vorficht)

Maßstab, nach dem er sein Verhältnis zu Gott beurteilte und den er in seinem Sinn außer Kraft zu setzen gewillt war. Eine Lösung konnte sich ihm nur so ergeben, daß ihm an Gott und an dessen Stellung gegenüber seiner Sünde eine neue Seite aufging. Die Erkenntnis kam ihm wie eine Ueberraschung¹⁾, wie eine plötzliche Erleuchtung. Paulus²⁾ hat sie ihm vermittelt. Er hat Luther die Augen darüber geöffnet, daß sein ganzes Streben schon im Ansatz verfehlt war. Der persönliche Zusammenschluß mit Gott, die Anerkennung durch Gott, ist nie so zu erreichen, daß der Mensch Gott etwas darbringt und sich dadurch seine Stellung bei ihm erlärmpft. Denn etwas wirklich Vollkommenes, Gott selbst Bezwingendes, kann der Mensch nie und nimmer hervorbringen. Aber was der Mensch von Gott nicht erpressen kann, das schenkt ihm Gott freiwillig. Nicht er sucht Gott zuerst, sondern Gott vielmehr ihn. Gott will den Menschen haben trotz seiner Sünde. Er selbst schlägt ihm die Brücke, auf die er treten kann, indem er vergibt. Und zwar ebenso ganz vergibt, wie er ein Ganzes fordert. Das ist gerade der Sinn des Evangeliums. Damit war Luther hindurchgebrochen durch jenen ganzen Standpunkt des Gott-Zwingen-Wollens und mit Gott-

über Gott, das er sucht zeichnen göttlich will und ungeduldig wird. Tischreden II 334, 5 *visionem habere nolo, non admitto miraculum neque credam angelo diversum me docenti a verbo*. Vgl. auch wie er die persönliche Bedingtheit der Vision durchschaut XXIII 522, 24 wie die Gesichte erscheinen, nach dem die Leute geeint sind im Herzen. — Deswegen mochte Luther auch die Apokalypse Johannis nicht.

1) Ueber die hier zwischen den Zeilen verwertete Stelle in der Vorrede zur Ausgabe der lateinischen Werke vgl. die dritte Abhandlung.

2) Alle anderen Einflüsse, die sonst in dieser Zeit auf Luther gewirkt haben: Augustin, Bernhard, Tauler, Gerson, Staupitz, sind zuletzt für Luther nur soweit wichtig geworden, als sie ihn zu Paulus hinführten. Man darf nie vergessen, daß diese Männer insgesamt trotz des Tieseren, das sie aus Paulus entnehmen, ihren Frieden mit dem gewöhnlichen Katholizismus, mit der Sakraments-, Verdienst- und Genugtuungslehre und der Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden gemacht haben. Daß Luther dies auszuweichen vermochte, verdankte er nicht ihnen, sondern, soweit fremder Einfluß in Betracht kam, ausschließlich Paulus. Wo der Punkt lag, an dem er ihnen gegenüber seinen besondern Weg gehen mußte, hat er einmal in einem Wort über (den von A. D. Müller, Luthers Werdegang, S. 76 ff. hervorgehobenen, aber überschätzten) Gerson scharf bezeichnet: Tischreden II 468, 12 *Gerson solus sub papa consolatus est conscientias dicens: Adhuc es mus nicht alles ein todsünde sein . . . et aliquot (! also, wie es scheint ihn selber nicht) liberavit a desperatione. Fuit vir optimus. nec tamen eo pervenit, ut consolaretur christianos per Christum et promissiones. non tulit legem, sed extenuavit dicens: „Adhuc es muß nicht alles so hart sind sein.“* Luther ließ sich das Gesetz nicht „abschwächen“. Daher gewann für ihn die Vergebung eine Bedeutung, die sie bei keinem der genannten Männer besaß. — Dafür, daß er in Paulus seinen eigentlichen Befreier sah, vgl. 3. B. WA II 414, 22 *quare quid alii in theologia scholastica didicerint, ipsi viderint. ego scio et confiteor, me aliud nihil didicisse, quam ignorantiam peccati, iustitiae, baptismi et totius christianae vitae, nec quid virtus dei, opus dei, gratia dei, iustitia dei, fides, spes, charitas sit . . . ego Christum amiseram illic, nunc in Paulo reperi*. Sein Paulinismus ging aber auch tiefer als der Augustins, weil er in ganz anderem Maße als dieser die religiöse Lage des Paulus an sich selbst wieder erfahren hatte, vgl. WA XL 1; 634, 7 *res ipsa facit ut intelligamus Paulum. si tentationem diabolicam non haberemus per vim et dolum, non intelligeremus, und zu Augustins Paulinismus* Hoff, Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4, S. 33 ff., 47 f.

Rechnen=Wollens; er fühlt statt dessen sich selbst vielmehr von Gott bezwungen.

Denn es war doch nicht nur die Auktorität des äußeren Bibelworts, die Luther aus seinen Ängsten herausriß. Man sieht noch deutlich, wie die entscheidende Wendung sich innerlich bei ihm vorbereitete. Sein Leben lang hat Luther den Satz vertreten — er taucht bereits in seinen ersten Schriften auf —, daß der Mensch dann, wenn er sich am weitesten von Gott getrennt meint, in Wahrheit ihm am nächsten ist. Nicht das ist das Schlimmste, Gott als zornigen Richter über sich zu fühlen, sondern das andere, ihn überhaupt nicht zu fühlen ¹⁾. Wen Gott in seinem Gewissen straft, um den kümmert er sich, den will er gewinnen. Das kann Luther nur in persönlichster Erfahrung gelernt haben. Es muß einen Augenblick gegeben haben, wo ihn inmitten seiner Qual die Ahnung durchzuckte, daß Gott durch eben diese Pein ihn sucht und zu sich heranzieht ²⁾. Dieser Gedanke wurde seine Rettung. In ihm verstand er Gott. Er begriff Gott jetzt durch seinen Schmerz hindurch als Güte. Darin offenbart sich zugleich die ganze Reinheit von Luthers Streben. Er hätte sich nie zu dieser Deutung seines Gewissenserlebnisses erheben können, wenn ihm nicht tatsächlich an der Gemeinschaft mit Gott und an der Heiligung durch ihn mehr lag, als an seinem Schmerz oder an seinem Glück. Aber in dem Sinn wagte er es dann, an das Wunder einer bedingungslosen Vergebung zu glauben ³⁾.

1) WA III 420, 16 ff. quia omnium devotorum iudicio et experientia teste maxima tentatio est nullam habere tentationem. et omnium summa adversitas nulla adversitas. et tunc maxime deus irascitur, quando non irascitur secundum eundem Bernardum. non enim cum non sentio, sed cum sentio te iratum, maxime propitium confido. . . . maximi enim beneficii indicium est, non sinere peccatores ex sententia agere. ib. 453, 2 igitur si queris signum gratie dei et an ipse sit Christus in te: ecce non datur tibi signum, nisi signum Ione prophete. Si ergo triduo in inferno fueris: signum est, quod tecum Christus et tu cum Christo sis. quare summe timendum, ne illud ad te dicat Ezech. 16 quiescet indignatio mea in te et auferetur zelus meus a te.“ qua ira non est maior. WA I 540, 30 verum tunc adeo ignorat homo sui iustificationem, ut sese proximum putet damnationi nec infusionem gratiae, sed effusionem irae dei super se hanc putet esse. beatus tamen, si suffert hanc tentationem, quoniam cum se consumptum putaverit, orietur sicut lucifer. Enders I 76, 3 tunc enim magis irascitur, quando non irascitur. WA V 170, 25 dicam unum temere et libere: non sunt deo propiores ulli in hac vita quam hii osiores et blasphematores dei, sed nec gratiores nec amiciores filii. XIV 606, 15 ibi proxima salus est, quando tremit maiestatem. XV 410, 6 ff. sic apparet gratia procul esse quando propinqua est et econtra . . . cum adversari videtur propitius est. XV 456, 30 si non sentis tentationem, non est bonum. XVIII 719, 11 quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua. Tischedren I 584, 26 ff. deum loqui, irasci, zelare, punire, tradere hostibus, pestem, famem, gladium immittere et alias plagas certissimum signum est eum bene velle nobis; si vero dicit: Non arguam, ite amplius, item: Auferam zelum meum abs te, significat eum prorsus aversum.

2) Der Unterschied von Gerson ist auch an dieser Stelle handgreiflich. Gerson tröstet in der consolatione theologiae den Angefochtenen damit, daß er sich eben als Angefochtener und fast Verzweifelter in der richtigen Haltung der Demut Gott gegenüber befinde und somit auch Gott gefalle, d. h. er verweist ihn auf seine Demut als auf eine Art Verdienst. Luther hält sich umgekehrt an das, was Gott in ihm wirkt.

3) Man beachte, wie sich der Kampf immer unmittelbar zwischen ihm und Gott

Es kennzeichnet aber Luther, daß ihm diese erlösende Gewißheit nicht zum Anlaß wurde, seine ganze vorhergehende Sündenangst wie einen bösen Spud zu betrachten. Was ihm über Gottes Heiligkeit und seine unbedingte Forderung klar geworden war, blieb ihm unverändert bestehen. Nur sah er jetzt einen Weg, das zu erfüllen, wonach er früher vergeblich gestrebt hatte. Nicht er brauchte erst mühsam einen Akt der Gottesliebe bei sich zu „erwecken“. Gott selbst weckte im Menschen die Liebe zu sich, indem er dem Unwürdigen von sich aus nahtet. Durch seine Güte überwand er das Herz des ihm Entfremdeten ¹⁾. Dem Menschen blieb nur übrig, dem Eindruck dieser wunderbaren Liebe sich voll hinzugeben. Dann entsprang in ihm ganz von selbst jene freie freudige Gottesliebe, die der Mensch Gott schuldig war. Sie wirkte um so stärker und um so reiner, weil sie mit einer tiefen inneren Beschämung verbunden war ²⁾. Das schöne Wort des Paulus von der „Liebe Gottes, die ausgegossen ist in unser Herz“, das in der Scholastik die Belegstelle für eine unverständliche, zauberhafte Wirkung Gottes geworden war, wurde ihm wieder lebensvolle Erfahrung. Das warme Gefühl gegen Gott, das in ihm aufstieg, wenn er sich das Erbarmen Gottes vergegenwärtigte, das war wirklich eine von Gott ihm geschenkte Kraft. Ebenso stimmte er jetzt erst recht zu, wenn Duns und der Nominalismus wie schon Augustin diese Gottesliebe unmittelbar mit dem heiligen Geist gleichsetzten. Denn er erlebte dieses Zusammenfallen in dem Schwung, den die Seele durch die Gottesliebe erhielt, und der inneren Freude am Guten, die dann über ihn kam. Auch der heilige Geist war ihm nun nicht mehr etwas aller Erfahrung Entrücktes, nur dem Dogma zulieb Geglaubtes, sondern ein im eigenen Herzen Spürbares und Wirkliches.

So festigte sich ihm sein Standpunkt. Aber wenn er nun von dieser Höhe aus auf den Verlauf seiner inneren Entwicklung zurückblatte, so kam er zu einem seltsamen Ergebnis. Der Weg, den er gegangen war, war ein Irrweg gewesen und er war doch wiederum kein Irrweg. Es war der Weg, den jeder gehen mußte, der sich über sein Verhältnis zu Gott klar werden wollte. Ihm stand jetzt die *Vergebung* und die *Vergebungsgewißheit* im Mittelpunkt des Christentums. Der Scholastik hatte sie neben der Krafteingießung nur

abspielt. Ueber die Bedeutung, die Christus dabei für ihn gewonnen hat, vgl. später. Hier nur soviel: auch in der Auffassung Christi mußte sich bei ihm erst eine *Wandlung* vollziehen, ehe dieser ihm etwas sein konnte — denn auch in Christus hat er zunächst nur den Richter gesehen, vgl. S. 25 A. 6 —, und diese Wandlung fällt mit der des Gottesbildes zusammen.

1) Römerbrief II 296, 3 sic enim et deus convertit, quos convertit, per intuitum sue bonitatis, et iste est solus modus vere convertendi, sc. per amorem et benignitatem. nam qui minis et terrore convertitur, nunquam vere convertitur, si maneat in ea conversionis forma, quia timor facit odisse conversorem suum.

2) An sich ist selbstverständlich der Gedanke, daß die Versenkung in die göttliche Liebe den Menschen wiederum in die Liebe zu Gott hineinzieht, nichts weniger als eine neue Entdeckung Luthers. Im Abendland, um nur bei diesem stehen zu bleiben, hat die Mystik seit Petrus Damiani gerade dieses Anregungsmittel der Frömmigkeit mit Vorliebe verwendet. Aber bei Luther erhält der Gedanke, indem er als der *ausschlaggebende*, als der die Habituslehre ersetzende verwertet und mit der *Vergebungsgewißheit* in *Beziehung* gesetzt wird, einen ganz neuen Sinn und eine neue Tragweite.

als etwas Begleitendes oder Vorbereitendes gegolten, für ihn wurde sie der Schlüssel und das Hauptstück. Gott begreifen als den, der vergeben konnte und vergeben wollte, hieß so viel wie das Wunderbarste und Innerste in ihm verstehen. Und für den Menschen war diese Erkenntnis, die ihm das Verhältnis zu Gott sicherte, wichtiger als alles andere.

Aber um zu ihr zu gelangen, dazu bedurfte es, wie Luth^{er} jetzt einsah, beim Menschen notwendig eines *U m w e g s*. Was Vergebung bedeutet, konnte nur der ganz würdigen, der an sich selbst gescheitert war. Luth^{er} wird sich darüber klar, indem er (schon 1513 in der Psalmenvorlesung) paulinische Gedanken über die Bedeutung des „Gesetzes“ weiterspinnt. Er erfaßte das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit an seinem tiefsten Punkt. Gott hat dem Menschen das Gesetz, das sittliche Bewußtsein gegeben. Darnach erscheint es als das Natürliche, ja als das Geforderte, daß der Mensch versucht, auf dieser Grundlage, durch sittliches Handeln, sein Ansehen bei Gott zu gewinnen. Aber je ernsthafter einer dies unternimmt, desto sicherer ist das Ende, daß er an sich verzweifelt. Und dies eben will G o t t. Daß er es will, bestätigt er selbst, indem er vergibt. Die Vergebung hat ja nur dann einen Sinn, wenn der Mensch vor Gott S ü n d e r ist und Sünder bleibt. Aber der Mensch soll es zuerst mit sich selbst versuchen und an sich verzweifeln, damit er einsieht, daß Gott a l l e i n der Gerechte und Heilige ist. Denn nur so kommt das Verhältnis von Gott und Mensch in seine richtige Ordnung. An die hohe Gabe des sittlichen Bewußtseins, an das Wissen um Gut und Böse, knüpft sich immer auch die Versuchung zum Trachten nach dem *Eritis sicut deus*, zu dem Wahnglauben, als ob der Mensch durch sich selbst etwas werden und leisten könnte ¹⁾. Diese Anmaßung muß bis ins Letzte hinein ausgetilgt werden. Es muß dem Menschen ganz deutlich werden, daß er auch mit seinem Besten immer vor Gott nichts ist. Der „Hochmut“, der wenigstens ein Stück retten, wenigstens in bedingter Weise noch vor Gott „gut“ sein möchte, ist das schwerste Hindernis für ein Zusammenkommen mit Gott. Es ist nicht eine künstliche Uebertreibung, sondern das einfache W a h r h a f t i g w e r d e n, ein Aufwachen aus einem Traum, ein S e h e n l e r n e n mit Gottes Augen, wenn der Mensch gerade vermöge des ihm mit Gott gemeinsamen Wissens um das Sittliche den schlechthinigen Abstand zwischen Gott und sich gewahrt.

Diese Einsicht wirkte umgestaltend nach zwei Seiten hin. Einmal hat Luth^{er} dadurch den katholischen V e r d i e n s t b e g r i f f und alles, was mit ihm in Beziehung stand, außer Kraft gesetzt ²⁾. Er duldet ihn auch nicht in der Form, in

1) WA XL 1; 405, 2 ff. *quidquid extra fidem quaerit iustitiam operum, legis, facit se deum, quia cogitat sic: hoc opus volo facere et ero iustus; per hoc me liberabo ab ira dei, diabolo. hoc est velle se esse deum et ostendere, vgl. ebenda 363, 4 ff.; 407, 3.*

2) Vgl. 3. B. aus dem Psalmenkommentar WA III 282, 31 *quia quando deo tribuimus, quod suum est et reservamus nobis quod nostrum est, tunc nihil reservamus et ipsum nihil est nostrum, totum autem est dei a quo accepimus. IV 241, 29 sic enim in omnibus nostris operibus deum glorificare et nos confundere debemus, deo tribuere omnia bona, nobis autem mala. et hoc est esse iustum, tribuere cuique quod suum est, scilicet deo bonitatem et nobis maliciam IV 212, 20 non merita tua sunt, sed misericordie eius nec ideo tibi date, ut tibi confiteantur, sed domino suo. — Es verschlägt nichts, daß*

der ihn Augustin und Thomas hatten bestehen lassen, als eine Betrachtungsweise, die vom Standpunkt des seiner Freiheit sich bewußten Menschen aus als erlaubt galt¹⁾, während freilich von Gott aus angesehen das gute Handeln des Menschen nur Wirkung der Gnade sein sollte. Für Luth^{er} gibt es nur eine Betrachtungsweise, diejenige, die dem Urteil Gottes entspricht. Und aus ihr folgt, daß das Tun des Menschen jederzeit hinter dem von Gott Geforderten zurückbleibt. Was das Luthertum später mit der Betonung der *particulae exclusivae* ausdrückte, ist hier bereits von Luth^{er} festgelegt worden. Denn sie bedeuten nichts anderes, als daß in der Religion überall nur der höchste, d. h. Gottes Maßstab angewendet werden dürfe. — Zum Zweiten ergab sich daraus eine neue Verwertung des Gerichtsgedankens. Das Eingeständnis, zu dem der Mensch sich entschloß, indem er sich vorbehaltlos als Sünder bekannte, war nicht nur ein Selbstgericht; es war, wenn anders ihm dabei Gott lebendig vor der Seele stand, ein Gericht, das Gott selbst an ihm vollstreckte. Damit rückt das „Gericht“ — ähnlich wie in den johanneischen Schriften, deren Worte beizuziehen Luth^{er} nicht verabsäumt, — aus der Zukunft in die Gegenwart, ins persönlich Erfahrbare herein. Es wird ein Punkt in der inneren Entwicklung, auf den der Mensch notwendig kommt: der erschütternde Ernst der Gotteserfahrung, dem der Mensch nicht ausweichen darf, den er vielmehr in seiner ganzen Wucht auf sich wirken lassen soll²⁾. Und zwar so oft er ihm nahe tritt. Denn dieses Gottesgericht wiederholt sich an ihm immer wieder. Oder richtiger: es hängt immer über ihm. Das „jüngste“ Gericht selbst will Luth^{er} damit nicht aufheben. Es steht immer hinter dem Erlebnis in der Gegenwart und wirkt als Mahnung, sich ja nicht mit der Torheit der Selbstbegünstigung zu behelfen.

Luth^{er} im Psalmenkommentar (IV 262, 4 ff.) noch die Formel vom *facere quod in se est* aufnimmt und das *meritum de congruo* zu billigen scheint. Denn Luth^{er} legt in die beiden Ausdrücke nur das hinein, was mit seiner jetzt gewonnenen Ueberzeugung vereinbar ist.

1) Sein Urteil über die Scholastik hat Luth^{er} einmal kurz so ausgesprochen WA XV 532, 25 *audivi nunquam hoc* (sc. das nomen Christi), *audivi quidem in scholis, sed fermentum semper addebatur, quod non patitur haec praedicatio*. Vgl. auch WA XL 1; 251, 4 *Papa enim dicit legem et gratiam distinet et tamen in ipso usu contrarium dicit*, WA L 268, 34 Und Christus kein andere ehre an uns hat, denn das er angefangen habe, Wir aber sind die Helden die es mit Verdienst vollbringen. Christus mus für uns gestorben heißen zum anfang und vergebung der sünden, Aber wir mügen mit werken die seligkeit erlangen. — Daß auch die Scholastik eine Gnadenlehre besaß, hat also Luth^{er} selbstverständlich gewußt — Denkfes Nachweise, in denen er die „Lügen“ Luth^{er}s über die Scholastik „widerlegt“, sind ein Luftstreich —, aber er legt den Finger auf die Tatsache, daß auch bei Thomas immer etwas übrig bleibt, was der Mensch selbst verdienstvoll leistet. Gerade dieser Rest verdirbt für ihn alles wieder. Luth^{er} fußt auf der Wahrheit, daß man sich nur entweder ganz auf Gottes Gnade oder in Wirklichkeit auf sein eigenes Verdienst verläßt. Stütze kann für den Menschen zuletzt immer nur eines sein. Sobald neben der absoluten, das Verdienst zurückstellenden Betrachtungsweise die andere, die ein solches anerkennt, auch nur als mitberechtigt gilt, wird sie unwillkürlich praktisch die wichtigere.

2) Um nur eine aus den vielen Stellen der Psalmenvorlesung herauszugreifen WA III 203, 6 *igitur iudicium est nihil aliud nisi vilificatio sui seu humiliatio ex corde et agnitio sui, quia sit vere peccator et indignus omnium*.

Auf dem Hintergrund des so dem Empfinden nahegebrachten Gerichts hebt sich nun erst die Vergebung in ihrer ganzen Bedeutung ab. Sie erscheint jetzt als die Stiftung eines Verhältnisses zwischen Gott und Mensch auf ganz neuer Grundlage. Und zwar als diese Stiftung selbst, nicht nur als ein Ausfließen oder eine Ergänzung eines bereits bestehenden Verhältnisses. Luther empfindet indes an dieser Stelle eine Schwierigkeit, für die weder die Scholastik noch auch die Mystik ¹⁾ den genügenden Sinn besaßen. Wenn das Gericht Gottes — tatsächlich und, wie er immer betonte, von Rechts wegen — auf die Verdammung des Menschen hinauslief, so war die trotzdem erfolgende Vergebung ein unbegreifliches Wunder. So sollte sie auch erscheinen, sie sollte als eine in ihrer Art unbegreifliche, freie Tat Gottes verstanden werden. Aber wie konnte der Mensch sie dann glaublich finden? Wenn er soeben noch und zwar aufrichtig anerkannt hatte, daß er der Vernichtung würdig sei? An dieser Stelle wird am deutlichsten, was man bei der ganzen Auseinandersetzung wahrnimmt, wie Luther von seiner zunächst ganz persönlichen Empfindungsweise ausgeht, um sie dann als das durch die Sache geforderte Verhalten zu erweisen. Er erwartet, daß der Mensch die Kunde von Gottes Gnade zunächst nur mit Mißtrauen aufnehme ²⁾. Eben deshalb hebt er sofort die keinen Zweifel dulbende Tatsächlichkeit des göttlichen Vergebungswillens mit stärkstem Nachdruck hervor. Er überwindet die Zaghastigkeit, die sich gegen das Annehmen der Vergebung wie gegen etwas Gefährliches sträubt, durch den Hinweis auf die noch größere Gefahr, der sich der Mensch durch die Nichtannahme aussetzt. Das Evangelium, das die Vergebung verkündigt, ist so gut wie das Gerichtsurteil ein Gotteswort, das völlig ernst genommen werden muß. Ja, diesem mißtrauen heißt noch mehr als das sich Sperren gegen das Gericht Gott seine Ehre rauben ³⁾. Denn dann macht man Gott erst recht zum Lügner und beleidigt ihn aufs Tiefste, indem man ihn der Güte für unfähig hält. Vermöge jener Anstöße und Hemmnisse, die beim Eingehen auf Gott zu überwinden sind, erhält nun aber der Glaube bei Luther seinen besonderen Sinn und seine erhöhte Wichtigkeit. Er ist ihm immer ein Ernstnehmen Gottes, ein Anerkennen seiner Wahrhaftigkeit, sowohl wenn es sich um das Verwerfungsurteil Gottes, als wenn es sich um das Evangelium handelt ⁴⁾. Aber solches

1) Die Bedeutung der Mystik für Luthers innere Entwicklung hat soeben wieder A. V. Müller, *Luther und Tauler*, 1918 (vgl. dazu Scheel, *Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung*. *Festschrift für Kaftan*, 1920, S. 298 ff.) sehr stark hervorgehoben, freilich auch übertrieben. Selbst wo Luther ganz die Ausdrücke der Mystik übernimmt, haben sie bei ihm einen eigenartigen Klang. Er redet wie die Mystiker davon, daß der Mensch sich vor Gott als schlechthin unwürdig, als Nichts fühlen solle. Aber beim Mystiker ist das eine künstliche Steigerung des Gefühls, während Luther davon durchdrungen ist, daß man damit nur der Wahrheit die Ehre gibt. Eben deshalb spielt bei ihm die Schuld als Hindernis der Einigung mit Gott eine Rolle, die ihr die Mystik niemals einräumte.

2) WA XL 1; 343, 9 *magnitudo facit doni, ut non credamus*.

3) Vgl. 3. B. WA III 566, 4 *nihil enim provocat deum sicut incredulitas, quia omnis talis arguit deum mendacem. quia hoc quod deus verbo et opere testatur, illi dubitant et non credunt ac sic eum velut falsum et mendacem reputant*.

4) Luther kann daher dafür bald *humilitas*, bald *fides* sagen, bald auch beides in dem Ausdruck *humilitas fidei* zusammenfassen. Der Umstand, daß Luther häufig *humilitas*

Anerkennen ist nicht denkbar ohne einen Willensakt, der Selbstüberwindung in sich schließt. Im einen Fall, beim Gericht, heißt es den „Hochmut“, im andern die „Blödigkeit“ niederkämpfen. Luther betont jedoch das Sürwahrhalten, um damit auszudrücken, daß das Ja-sagen zu Gott, das Anerkennen Gottes als des allein Gerechten und Guten, das zuletzt Entscheidende ist. Als solches Ja-sagen ist der Glaube der eigentliche Erweis der Religion. Denn er „gibt Gott die Ehre“; die höchste, die man ihm antun kann, die einzige, die er wirklich fordert ¹⁾. Erst aus solchem Glauben folgt die Liebe zu Gott. Sie folgt freilich auch mit Notwendigkeit aus ihm, ja der Glaube geht unmittelbar in sie über. Denn der Glaube ist nicht vollziehbar ohne einen höchsten „Affekt“ ²⁾, ohne ein mächtiges Gefühl zu Gott, das vom Gehorsam gegen Gottes Gnadenwillen aus sich notwendig zur dankbaren Hingabe an den Begnadigenden steigert. — Dem entsprach ein Wandel in dem Begriff der Sünde. Wenn der Glaube in dem eben umschriebenen Sinn die grundlegende Pflicht darstellte, dann erschien umgekehrt der Unglaube in jeder Form als die schwerste der Sünden. Also nicht nur der Gotteshaß und die Verzweiflung, sondern auch schon jenes Murmeln wider Gott und sein Gesetz und zumal die superbia. Sie nimmt Luther tatsäclich jetzt schon ernster als die von der Kirche benannten Todsünden. Oder, so kann man es vielleicht richtiger ausdrücken: aus der Reihe der sieben Todsünden hebt sich ihm nun die superbia in einer neuen, auch über Augustin hinausführenden Bedeutung heraus. Sie ist als die Weigerung, die von Gott gewährte Vergebung bedingungslos hinzunehmen, die Grundsünde wider Gott ³⁾.

In alledem war zugleich noch ein allgemeiner Fortschritt über die Scholastik enthalten. Die Vorgänge, in denen Luther zu seiner Gottesgewißheit gelangte, waren durchweg bewußter, geistiger, persönlicher Art. Aus dem Sakrament, aus einer hinter dem Bewußtsein sich vollziehenden Einwirkung, vermochte ein Gottesglaube, wie er ihn jetzt für Pflicht hielt, niemals zu entstehen. So gut wie seine Schuld ihm klar und deutlich vor der Seele stand, konnte auch die Befreiung von ihr nur erfolgen durch etwas Deutliches und Offenskundiges, durch ein „Wort“; aber nicht schon durch ein Priesterwort, sondern durch

sagt, wo er ebenfogut fides sagen könnte, hat Grijar zu dem kindlichen Scherz veranlaßt (Luther I 172), einem Kapitel die Ueberschrift zu geben „Die Gerechtigkeit Christi angeeignet durch — die Demut“.

1) Später hat Luther dies einmal so ausgedrückt WA XL 1; 360, 5 ff. *fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis. extra fidem amittit deus suam iustitiam, gloriam, opes etc., et nihil maiestatis, divinitatis, ubi non fides. vides quanta iustitia fides. Econtra. deus non requirit, quam ut faciam deum. si habet suam divinitatem integram, illesam, tunc habet, quidquid possum ei tribuere. Das ist sapientia sapientiarum, religio religionum.*

2) Ich setze „Affekt“ in Anführungszeichen, um daran zu erinnern, daß Luther überall die eigenartige nominalistische Seelenlehre voraussetzt. Er unterscheidet wie sie nur intellectus und affectus. Im „Affekt“ ist daher bei ihm auch der Wille mitenthalten.

3) So erscheint sie im Psalmencommentar durchweg. Vgl. aus späterer Zeit Disput. S. 326 *Dreus ira, odium, superbia, luxuria non sunt illa magna peccata, Sindts nit der Knoten, quibuscum belligerantur praecipue sancti, sed cum peccatis Iudae, desperationis, praesumptionis, odii aut irae adversus deum et alia similia.*

ein Gotteswort und zwar eines, das sich selbst unmittelbar als solches bezeugte. Der Aufschwung zur persönlichen Gewißheit war zugleich der Durchbruch durch das sakramental Magische und die Erhebung zu einer geistigen Erfassung des Göttlichen.

Das waren die Grundbegriffe, aus denen ihm seine neue Gesamtauffassung der Religion erwuchs. In Luther sind, darüber kann kein Zweifel bestehen, die ungebrochenen Antriebe des Urchristentums wieder mit sieghafter Gewalt lebendig geworden. Sie bedeuteten gegenüber der herrschenden Lehre eine Umwälzung, die sich bis ins Innerste des religiösen Empfindens hinein erstreckte. Aber Luther hat auch die Kraft besessen, sie nach allen Seiten hin auszuarbeiten. Wenn er dabei den Gegensatz gegen die katholische Deutung der Religion stark in den Vordergrund schob, so schloß das selbstverständlich nicht aus, daß er das für ihn Wertvolle aus der mittelalterlichen Entwicklung bewußt und unbewußt übernahm, so wenig als seine Anknüpfung an das Urchristentum ihn verhinderte, mit manchen Ueberresten aufzuräumen, die dieses aus früheren Religionsstufen beibehalten hatte.

Luthers Religion ist *Gewissensreligion* im ausgeprägtesten Sinne des Worts¹⁾. Mit all der Eindringlichkeit und persönlichen Bedingtheit, die einer solchen zukommt. Wie sie aus einer Gewissenserfahrung bestimmter Art, aus dem von Luther in eigenartiger Schärfe erlebten Zusammenstoß eines zugespitzten Verantwortungsgefühls mit dem als unbedingt, als schlechthin unverrückbar geltenden göttlichen Willen hervorging, so ruht sie als Ganzes auf der Ueberzeugung, daß im Bewußtsein des Sollens, in der Unwiderstehlichkeit, mit der die an den Willen gerichtete Forderung den Menschen ergreift, das Göttliche sich am bestimtesten offenbart²⁾. Und zwar um so klarer und unzweideutiger, je tiefer das Sollen den Menschen erregt und je schärfer es sich von den „natürlichen“ Lebenswünschen des Menschen abhebt. Es ist für Luther ein grundlegender Satz, daß nicht das vom Menschen selbst „Erwählte“, das frei von ihm Erdachte, sondern das ihm durch eine höhere Ordnung Auferlegte, das Gemußte, den Stempel des Göttlichen an sich trägt. Denn gerade das Gemußte, das mit dem natürlichen Lebensverlangen in Spannung Tretende und deshalb dem nur nach seinem Glück Trachtenden als „unsinnig“ Erscheinende erweckt im Menschen zugleich die Ahnung, daß es den tieferen, den wahren Sinn des Lebens in sich birgt³⁾. Das Gesetz geht „über die

1) Luther selbst hat diesen Ausdruck gebraucht WA XL 1; 21, 12 *via in caelum est linea indivisibilis puncti: conscientiae*.

2) Vgl. 3. B. WA XIV 602, 32 *quando lex spiritualiter et efficaciter operatur, tu in nobis sentimus deum praesentem*.

3) Ich vermeide absichtlich das jetzt beliebte Schlagwort „irrational“, obwohl es ja einen richtigen Gedanken enthält. Aber einmal ist es zu vieldeutig. M. Weber hat (Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I 35 A. 1) mit Recht daran erinnert, daß „irrational“ — ebenso wie „rational“ — ein Beziehungsbegriff ist. Es kommt immer auf den Maßstab an, der dabei zugrunde gelegt wird. Deshalb kann das Wort in allen Farben schillern. Vom Standpunkt des Eudämonismus aus ist die strenge Sittlichkeit das „Irratio-

Vernunft“¹⁾ sagt Luther, d. h. das Sollen liegt jenseits aller bloßen Zweckmäßigkeit- und Folgeberechnungen. In ihm taucht dem eigenen „vernünftigen“ Trachten gegenüber ein anderer, unbedingter Wille auf, den der Mensch von dem „seinigen“ unterscheidet und doch nicht umhin kann, als den richtigen zu bejahen. So ist der Gottesgedanke und zwar der Gedanke eines persönlichen Gottes bei Luther unmittelbar mit dem Gefühl des Sollens verbunden²⁾. Eben auf den Druck, der dabei verspürt wird, gründet sich seine Gewißheit, daß es nicht ein „gedichteteter“, sondern der wirkliche Gott sei, mit dem er es zu tun habe³⁾.

Das bedeutet eine Abgrenzung nach zwei Seiten hin. Zunächst hat Luther damit das Pantheistische, das in der Mystik steckte, von vornherein abgelehnt. Für ihn konnte es sich in der Religion nie darum handeln, daß der Mensch sich selbst als Gott entdeckte. Als Gewissensreligion war die Religion Willensgemeinschaft, Verhältnis eines Willens zu einem andern Willen. — Aber Luther fühlt sich zugleich auch hinausgehoben über die philosophischen Schwierigkeiten, mit denen die Scholastik sich herumschlug. Er hat die in ihrer Weise so bedeutenden erkenntnistheoretischen Fragen, die Duns und der Nominalismus aufwarfen, nie einer Auseinandersetzung gewürdigt. Er bedurfte einer derartigen Grundlegung nicht⁴⁾. Bei ihm führte Gott selbst ganz unmittelbar im Ge-

nale“; umgekehrt betrachtet die Ethik den natürlichen Trieb als „irrational“. Aber wichtiger ist mir etwas anderes. Das Entscheidende an der Religion ist nicht, daß sie „irrational“, oder wie man früher vielleicht besser sagte, daß sie „paradox“ ist — wäre sie bloß dies, so wäre sie nichts weiter als eine Ungereimtheit —, sondern daß sie Sinn gibt, daß sie auf eine schließliche Entwirrung auch des zunächst Unverständlichsten mindestens hofft. Vgl. dazu jetzt den klaren Aufsatz von Fr. Traub, *3ThK* 1921 S. 391 ff.

1) *WA* XL 1; 306, 3 *lex est tradita supra rationem hominis, ut illuminaret hominem, ut declararet, quid ei faciendum.*

2) Für die Empfindenheit der „Religion ohne Gott“ hätte Luther sicher nur Verachtung gehabt. Ein ehrlicher Atheismus ist, weil wahrhaftiger, immer noch achtbarer als eine Ersatzreligion, der für ihre „Ehrfurchtsgefühle“ der Gegenstand der Verehrung fehlt.

3) Daß sie nur mit einem „gedichteten“ Gott arbeite, ist Luthers ständiger Vorwurf gegen die katholische, im Glücksstreben wurzelnde Frömmigkeit. Vgl. schon Römerbrief II 20, 3 ff. *Sider sed quanti et nunc quoque sunt, qui non sicut deum, sed sicut ipsi eum sibi fingunt, colunt. videas hic singularitates et ritus superstitiosas plurime vanitatis. annon est hoc gloriam dei in similitudinem imaginationis et phantasmatis mutare, si dimisso quod debes, eo ipsum colas opere, quod tu elegisti et ita operando credas deum talem esse, qui te et tua respiciat i. e. quasi alius sit, quam ipse sese tibi precipiendo manifestavit?* *WA* VIII 522, 5 *Ja ich bekens, das es gegen yhrem, der Papisten gott, welcher eyn abgott ist yhres herhen, eyn opffer ist. Aber gegen unherm, dem rechten warhafftigen gott kann es nit denn eyn testament geseyn.*

4) Schon aus diesem Grunde ist eine Lutherauffassung, wie sie Karl Heim, *Das Gewissensproblem in der systematischen Theologie*, 1911, S. 220 ff. vorgebracht hat, für mich unannehmbar. Die erkenntnistheoretischen Fragen, innerhalb deren Heim ihn verstehen will, kommen für Luther überhaupt nicht in Betracht. Luthers Gedankenbildung geht überall von der sittlichen Frage aus. Und dort tritt ihm, obwohl er den Gottesgedanken, d. h. den Allmachtsgedanken so bis zu Ende denkt wie niemand vor ihm, doch der unaufhebbare Unterschied zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Ich, das Gott bedeutet, und dem anderen Ich, das der verantwortungsbewußte Mensch darstellt, mit einer Schärfe entgegen, daß keine logische oder nach Heim „überlogische Synthese“ der „einlinigen“ und der „zweilinenigen“ Betrachtungsweise stattfinden kann. Heim selbst

wissen den Beweis für sein Dasein. Aber er hatte gegen alle philosophische Erörterung der theologischen Dinge — und zwar von Anfang an — auch den Verdacht, daß sie auf einen ganz andern Gott als den des Christentums hinausführten. Der Gott, der der „Vernunft“ entsprach, konnte immer nur der Gott der Werkgerechtigkeit sein. Denn die „Vernunft“ mußte an dem Satz festhalten, daß Gott demjenigen wohl will, der sich um eine „untadelhafte“ Lebensführung bemüht. Ein Gott, der sich um den Sünder kümmert, war auf diesem Boden etwas Unverständliches¹⁾.

Dafür hebt Luther um so kräftiger die Seite an der Religion hervor, daß sie sich — eben als Gewissensreligion — an die persönliche Freiheit, an den persönlichen Entschluß wendet. Nirgends schien es ihm so wichtig, die Freiheit zu betonen, wie in der Religion. Auch das Gottesverhältnis gilt ihm nur dann als aufrichtig und als wirklich, wenn es auf persönlicher Ueberführung beruht. Luther tritt damit in ausgesprochenen Gegensatz zu der katholischen Auffassung. Dort herrscht der Glaube an die Masse, an die unbedingte Richtigkeit des von ihr instinktmäßig eingeschlagenen Wegs, und empfindet man es deshalb als fromm, andern die Verantwortung für das eigene Tun zu überlassen. Bei Luther ist umgekehrt der Wille, persönliche Verantwortung zu tragen, entscheidend für den Ernst der Religion. Der Einzelne kann darum in die Lage kommen, sein Gottesbewußtsein auch gegenüber der Gesamtheit zu behaupten.

Aus der Begründung auf die Gewissenserfahrung ergab es sich nun aber auch von selbst, daß in der Ordnung der Gedanken der Gottesbegriff das Beherrschende wurde. Handelt es sich in der Religion um ein Sollen, so muß zuerst der Wille, der hinter diesem Sollen steht, verdeutlicht werden. Luther denkt streng „theozentrisch“²⁾. Gott ist ihm nicht wie dem Philosophen der Grenzbegriff, den

hat ja auch keinerlei Versuch gemacht zu zeigen, inwiefern Christus (für Luther oder für Heim) diejenigen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten löst, die von ihm in den Vordergrund gerückt sind. — Wie ich im Unterschied von Heim Luthers Verhältnis zur Schrift auffasse, darüber vgl. die letzte Abhandlung.

1) WA XL 1; 603, 2 ff. *si quis extra* (d. h. außerhalb der durch Christus vermittelten Gotteserkenntnis) *fest, cogitat: sic serviam deo per cucullum monachorum . . . deus bonus, sapiens dat tam multa bona in orbe terrarum, ergo erit mihi misericors. si non ieiunaro etc., tunc erit mihi iratus. Das ist religio falsa, quae concipi potest a ratione. Das ist religio Papae, Judaeorum, Turcarum . . . diversi quidem ritus, sed idem cor et cogitationes . . . si sic fecero, erit mihi deus clemens.* — Mit Recht hat deshalb A. D. Müller (Luthers Werdegang, S. 102 ff., Quaderni di Bilychnis Nr. 2, S. 18 f., 52) hervorgehoben, daß Luther schon im Sentenzenkommentar nicht nur Aristoteles, sondern auch den (philosophischen) Nominalismus ablehnt. Luthers Anschauung von der Widervernünftigkeit der christlichen Lehre ist ganz anderer Art als die des Duns und Occam.

2) Ueber „Theozentrisch“ und „Anthropozentrisch“ ist in letzter Zeit viel, aber nicht immer mit übermäßiger Klarheit gestritten worden. Die tiefe Weisheit, daß der ganze Bewußtseinsinhalt des Menschen zunächst sein Besitz und insofern alles Denken, auch das religiöse, ein anthropozentrisches ist, hätte wirklich nicht geltend gemacht werden sollen. Als ob nicht auch etwas darauf ankäme, in welcher Reihenfolge, in welcher Ordnung Gedanken vorgeführt werden. Das Kennzeichnende für eine „theozentrische“ Betrachtungsweise liegt in einem Zweifachen. Erstens darin, daß nicht der Gottesbegriff vom Sein

er als Letztes hinter der Welt und dem Menschen erreicht, sondern umgekehrt der Ausgangspunkt, von dem aus er die Welt und den Menschen überhaupt erst wahrnimmt.

Luthers Gottesbild ist die getreue Wiedergabe des von ihm Durchlebten. Es war jedoch das Naturgemäße, daß das, was er als Letztes gefunden hatte, beim sachlichen Aufbau ihm an die erste Stelle rückte. Er hat Gott zuletzt verstanden als denjenigen, der ihn an sich heranzieht, d. h. als *L i e b e* und er ist überzeugt, daß er damit in das Innerste in Gott, in sein „Herz“ hineingeblückt hat¹⁾. Aber mit

(oder „Anspruch“) des Menschen aus, sondern umgekehrt vom Gottesbegriff aus der des Menschen sein Maß erhält; daß also nicht durch „Postulate“ festgestellt wird, was Gott ist, sondern das für Gott Festgestellte die „Möglichkeit“ (oder Unmöglichkeit) für den Menschen ergibt. *Z w e i t e n s*, daß als Antrieb zur Religion nicht Wünsche oder Bedürfnisse des Menschen, sondern das Sollen, die von Gott aus auferlegte Pflicht festgehalten wird. — Vielleicht darf man die heutigen Dogmatiker daran erinnern, daß Chr. Schrempf in seiner immer noch lesenswerten Erstlingschrift (*Die christliche Weltanschauung und Kants sittlicher Glaube*, Göttingen 1891) zuerst die Frage klargestellt und gegenüber der damals herrschenden Anschauung für eine theozentrische Auffassung gekämpft hat.

1) Hier ist der Ort, die Bedeutung näher festzustellen, die *C h r i s t u s* als der Offenbarer Gottes für Luther hat. Luther hat oft genug den Grundsatz ausgesprochen, daß man nicht mit der „Spekulation“ über die „Majestät“ Gottes anheben dürfe, sondern Gott da suchen müsse, wo er sich selbst kundgetan hätte: in Christus, genauer gesprochen im Menschen Christus (3. B. WA XL 1; 75, 9 ff. *sepe audivistis hunc canonem urgendum in sacris litteris, ut debeamus abstinere a speculatione maiestatis*, 76, 9 *non debes ascendere ad deum, sed incipe ibi, ubi incepit: in utero matris „factus homo et factus“ et prohibe sensum speculationis*, 602, 5 *deus non vult cognosci nisi per Christum . . . ipse speculum, medium, via, per quam deum cognoscimus . . . ista est opinio divina, quae non fallit, sed certa forma definit deum. extra istam non est deus*. WA L 267, 5 ff. Denn also ist beschlossen, spricht S. Paulus, das inn Ihesu Christo hat wonen sollen leibhaftig oder persönlich die ganze vollige Gottheit, Also das, wer nit in Christo Gott findet oder triegt, der soll außser Christo nimer mehr und nirgent mehr Gott haben noch finden, wenn er gleich uber den himel, unter die helle, außser der welt fure. — Darauf gründet sich die namentlich innerhalb der Ritschlschen Schule vertretene Meinung, daß Luther seinen ganzen Gottesglauben ausschließlich auf die Auktorität Christi gestellt hätte.

Allein es gilt schärfer zusehen, in welchem Sinne Luther die „Spekulation“ über die Majestät Gottes verbietet und woran er bei der „Majestät“ Gottes denkt. Ueberall, wo Luther so spricht, handelt es sich für ihn um die Frage, wie man zu Gott in ein Verhältnis kommen oder die Anfechtung besiegen kann (WA XL 1; 77, 3 ff. *in ista causa, quomodo agendum cum deo et erga deum, lasse faren maiestatis speculationem, et in actione contra peccatum et mortem*, 78, 8 ff. *sed in re iustitiae contra peccatum, mortem, diabolum . . . tunc est abstinendum simpliciter ab omnibus cogitationibus et speculationibus maiestatis*, 79, 10 *quando vis agere, cogitare de salute tua*). In solchem Fall darf man nicht ausgehen von dem Gott der „Majestät“. Denn der Gott der Majestät — er ist nicht etwa der Gott „an sich“ oder ein „spekulativ“ in unserem Sinn erfonnener Gott, sondern der Gott der sittlichen Majestät, der Gott, der seine Forderung stellt und danach den Menschen richtet —, dieser Gott würde den Menschen erdrücken (XL 1; 77, 5 *las Gott faren, quia iste intolerabilis hic*). Als Gott der Majestät ist Gott des Menschen Feind (*Disput.*, S. 268 *deus in natura et maiestate sua est adversarius noster, exigit legem et minatur transgressoribus mortem*, ebenda S. 294 *qui relicto illo filio suas cogitationes et speculationes sequitur, maiestate*

der Liebe stößt nun bei ihm sofort eine andere Seite in Gott zusammen, die ihm in seiner Gewissenserfahrung gleichfalls wichtig geworden war. Luther hat die

dei obruitur et desperat). Daher muß man sich, wenn man Gott „finden“, d. h. die Einigung mit ihm gewinnen will, an den Gott halten, der in Christus sich als die den Menschen suchende Liebe, als das verzeihende Erbarmen geoffenbart hat. So ihn zu zeigen ist Christi „eigentliches“ Werk (XL 1; 260, 1 *proprie evangelium*, 261, 2 das heißt Christus *proprie*, Disput. S. 300 *Drews proprium Christi officium est annunciare gratiam et remissionem peccatorum*). Und dieser Gott ist nicht nur der für den Menschen allein erträgliche, er ist auch der wahre, der „eigentliche“ Gott.

Man sieht, Luther will den Gott der Majestät (so wie er ihn versteht) nicht in jedem Sinne beiseite schieben; aber noch wichtiger ist, daß er demnach auch bei Christus das Gnadeverkündigen nicht als sein einziges Werk betrachtet. Indem er von einem „eigentlichen“ Amt Christi redet, deutet Luther ja schon an, daß er auch noch ein anderes Amt Christi kennt. Dieses ist die Erläuterung des Gesetzes (WA XL 1; 259, 11 ff. Das autem praecepta drin sthen, illa sunt appendices euangelii . . . quando Christus legislator est peccati, aggravat homines, ebenda 568, 9 *quod vero dat praecepta*, das seh in alium locum, Disput. S. 378 *Drews ipse perfecte et spiritualiter interpretatur legem*, ebenda S. 388 *ubi Christus spiritualiter legem interpretatur*). Für gewöhnlich schreibt Luther dieses Amt ja „Mose“ zu, um dann Moses den Gesetzgeber Christus dem Gnadenverkündiger gegenüberzustellen. Aber er vermag dies doch nur in der Weise, daß er den „geistlichen Sinn“ des Gesetzes, d. h. den auch ihm selbst erst durch die Bergpredigt erschlossenen, schon in Moses zurücklegt. Da, wo er zugesteht, daß Christus erst das Gesetz „gedeutet“ habe, urteilt Luther nicht nur geschichtlich richtig, sondern auch dem Hergang seiner eigenen inneren Entwicklung entsprechender.

In Wirklichkeit ist also die Bedeutung Christi für Luther eine zweifache. Christus ist 1. derjenige, der das Gewissen des Menschen gestaltet, indem er dem natürlicherweise sich regenden Gefühl für ein Sollen bestimmten Inhalt und sicheres Ziel gibt. Man darf dabei namentlich nicht vergessen, daß Luther in das Gesetz und das Gewissen immer das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott an erster Stelle einrechnet, vgl. 3. B. Disput. S. 378 *Drews neque tamen Moses autor fuit decalogi. sed a condito mundo decalogus fuit inscriptus omnium hominum mentibus . . . nam nulla natio unquam sub sole tam crudelis aut barbara fuit ac inhumana, quin senserit deum colendum, diligendum esse atque eius nomen laudibus ferendum, etsi in modo et rationibus colendi dei aberraverit. sic etiam de honore et obedientia erga parentes et superiores. item vitia detestabantur*. 2. ist Christus derjenige, der im Gegensatz zum Gesetz die Vergebung Gottes offenbart. Bei diesem Tun ist jedoch ein Punkt noch besonders zu beachten. Auf der einen Seite betont Luther, daß Christus nicht bloß „verkündigt“, sondern ein Werk schafft, und zwar eines, durch das er sich als „Gott“ erweist, vgl. WA XL 1; 81, 2 ff. *non affert Christus pacem, ut apostoli praedicando sed donando. pater dat, facit remissionem peccatorum et pacem. haec eadem dat Christus etc. dare autem gratiam et remissionem peccatorum et vivificationem, iustificationem, liberationem a morte, peccatis non sunt opera creaturae, sed unius, solius maiestatis. angeli non possunt iustificare, liberare a morte, peccatis me, remittere ea. ea omnia pertinent ad gloriam summae maiestatis, creatricis, et tamen Christus habet eadem dare et creare; ergo oportet hunc esse verum deum*. Luther gründet also den Glauben an die Gottheit Christi nicht etwa auf seine Wundertaten, sondern auf etwas in der Gegenwart von jedem Erfahrbaren, auf die schöpferische Wirkung, die Christus durch sein Gnadenwort am Menschenherzen übt. — Auf der andern Seite aber unterstreicht Luther, was scheinbar mit dem Ersten im Widerspruch steht, ebenso nachdrücklich, daß Christus nicht seinen, sondern des Vaters Willen geoffenbart und getan habe. Er führt die Menschen nicht

paulinische Lehre vom Zorn Gottes, die im Abendland hauptsächlich durch Augustin zurückgedrängt worden war, wiederum zu Ehren gebracht ¹⁾. Sie entsprach seiner ernsten Auffassung von Gottes Heiligkeit. Gott muß nicht nur dem Sünder, sondern auch dem verhältnismäßig Gerechten zürnen, d. h. ihn rundweg verwerfen. Denn es gibt bei Gott kein Mittelding zwischen Ja und Nein; allein das Vollkommene kann vor ihm bestehen, das Unvollkommene kann er nur ablehnen und vernichten ²⁾.

Die Wiedereinführung dieser Lehre vom Zorn Gottes gab nicht nur der Gottes-, sondern der ganzen Weltanschauung eine neue Wendung. Sie bedeutet nicht nur einen Gegensatz gegen die Mystik, der die Welt bloß wie ein Schattenbild erschien — Luther bejaht, indem er Gott zürnen läßt, seinerseits ernsthaft die Wirklichkeit

zu sich, sondern zum Vater, WA XL 1; 98, 10 ff. quoties beneficia refert ad nos, ut in operibus et verbis Christi non tam intelligamus ipsum Christum quam patrem. In hoc venit, ut nos apprehendat — fixis oculis in eum trahimur, rapimur recta via ad patrem, quia non speculandum nec sperandum posse aliquid salutare sciri de deo patre nisi apprehenso Christo. tum iste ostendit mihi istam gratiam non suae voluntatis sed patris. Darnach kommt es also doch zuletzt darauf an, wie „der Vater“ gesinnt ist.

Von da aus erhellt nun, welchen Dienst Christus dem Gläubigen leistet. Er kann nicht darin bestehen, daß die Autorität Christi ohne weiteres alle Zweifel aus dem Felde schlige, geschweige, daß sie den ganzen Gottesglauben trüge. Denn Christus selbst ist ja nicht eindeutig. Man kommt bei ihm vor eine ähnliche Frage wie bei „Gott“. Weil er auch Gesetzesverkündiger ist, kann man ihn als Richter betrachten und sich vor ihm fürchten, wie Luther selbst dies früher getan hat (vgl. oben S. 25 A. 6). Oder, so kann Luther es auch ausdrücken, Christus ist ja auch „Gott“ und deshalb „Majestät“ (WA XL 1; 92, 9 ff. verum quidem, quod Christus est futurus iudex, non possum negare . . . tunc furctich mich fur Christo. Daneben das andere 93, 5 ibi sit verus Christus, sic relinquo speculationem maiestatis et hereo in humanitate et tum non timeo fur ym, quia ipse est deus). Aber mit welchem Recht betrachtet dann der Gläubige die Gnadenpredigt als das „eigentliche“ Werk Christi und die Gesetzesverkündigung nur als ein „Anhängsel“? Darauf bedurfte es auch nach Luther einer Antwort und sie konnte nur aus einer letzten, unmittelbaren Gewißheit fließen.

Es handelt sich in Wahrheit bei Luther um ein Ineinander, wo eins das andere wechselseitig stützt. Die Gnadenpredigt Christi bringt dem Menschen den aller „Vernunft“ und seiner eigenen Gesetzespredigt widersprechenden Gedanken nahe, daß Gott vergeben will. Das Wort wirkt tröstlich, weckt aber eben deshalb gleichzeitig Mißtrauen. Voller Überzeugungskraft gewinnt es erst durch das aus dem eigenen tiefsten Innern quellende — Luther würde sagen: durch das vom heiligen Geist gewirkte — Gefühl, daß der Gott, der vergeben kann und neubeleben will, größer, im wahreren Sinn „Gott“ ist, als einer, der nur richtet und niederschlägt, vgl. S. 43.

1) Schon daran, daß Luther hier etwas erneuert, scheitert jeder Versuch, seine Lehre so darzustellen, als ob der Zorn Gottes von ihm nicht als eine Wirklichkeit in Gott, sondern nur als eine Spiegelung im Bewußtsein des Menschen gemeint wäre. — Das Gott Vermenschlichende der Anschauung hat Luther selbstverständlich abgestreift, vgl. 3. B. Enders IV 40, 39 de deo loquitur scriptura, quomodo ab impiis vel piis affectibus de ipso sentitur, ut irasci dicatur, cum nos iram sentimus, poenitere, cum nos eius opera mutari sentimus. WA XVIII 724, 32 pulchre scimus, quod deus non amat aut odit quemadmodum nos, siquidem nos mutabiliter et amamus et odimus, ille aeterna et immutabili natura amat et odit, sic non cadunt in illum accidentia et affectus.

2) 3. B. WA XL 1; 371, 13 deus odit peccatum et peccatorem, et necesse, quia alioqui deus iniustus et amator peccati.

und die Selbständigkeit der Welt; es war noch wichtiger, daß Luther damit auch den ästhetischen Bestandteil wieder ausschied, der vom Neuplatonismus her in die Gottesanschauung des Christentums eingedrungen war. Er bricht mit der Betrachtungsweise, der der Reichtum Gottes als eine wesentliche, wo nicht als die vornehmste Eigenschaft Gottes erschien und die diesen in der Fülle der nebeneinander bestehenden Stufen in der Welt bewunderte. Für ihn wird wieder wie für das Urchristentum das Sittliche, das unbedingt zu Verwirklichende, zum allein gültigen Maßstab der Weltbetrachtung.

Aber das von ihm behauptete Nebeneinander von Zorn und Liebe in Gott stellte Luther nun vor eine schwere Frage. Er war nicht gewillt, auf Grund der Anschauung vom Zorn die Vorstellung eines Gottes zu vertreten, der das in der Welt Wachsende und zuletzt doch von ihm selbst Geschaffene bloß verurteilen und zerstören kann. Dem stand der Gedanke der göttlichen Liebe entgegen. Aber ebenso wenig war er geneigt, den Gedanken des Zorns durch den der Liebe aufzuheben oder abzuschwächen. Beides, Zorn und Liebe, sollte in seiner Ganzheit aufrecht erhalten werden¹⁾. Und doch fühlte er sich gedrängt, hinter dem Gegensatz die Einheit zu suchen. Die Lösung gab ihm ein Schriftwort: die Stelle, an der Jesaja (28, 21 nach der Vulgata) vom Zorn als von einem „fremden“ Werk Gottes redete²⁾. Daraus entnimmt Luther: Zorn und Liebe stehen in Gott nicht auf derselben Stufe. Die Liebe ist sein „eigentliches“, der Zorn sein uneigentliches Werk³⁾. Der Zorn ist die Maske, hinter der sich „Gott“ verbirgt. Es gehört zu Gottes Wesen, daß er sich auch in seinem Gegensatz offenbart⁴⁾. Aber er tut dies nicht aus Laune, sondern nach bestimmtem Plan. Gott braucht den Zorn, um zu seinem Ziel zu gelangen; um die Hindernisse wegzuräumen, die der reinen Durchsetzung des Höchsten im Wege stehen. Denn im Vergleich mit dem Höchsten, dem ganz Vollkommenen,

1) Für Denifle (Luther I² 744) ist es ganz unverständlich, wie Luther sich gleichzeitig rühmen kann, er habe den Zorn Gottes deutlicher erkennen gelehrt und damit die falsche Sicherheit der Papisten zerstört, und ein anderes Mal sagen kann, er habe der inneren Unsicherheit, die unter dem Papsttum herrschte, durch die Predigt des Evangeliums ein Ende bereitet.

2) So verwendet Luther die Stelle schon in der Psalmenvorlesung WA III 246, 19 prophetavit Isaias 28, „Alienum est opus eius, ut operetur opus suum“, quia perdit ut salvet, damnat secundum carnem, ut glorificet spiritum suum. IV 87, 22 quando maxime deserit, tunc maxime suscipit. et cum damnat, maxime salvat. sic enim mirabile (secundum Isaiam 28) fecit consilium suum, dum opus eius alienum est ab eo, ut faciat opus suum. IV 331, 11 dat enim eis dominus secundum prophetam Isaiam artum panem et aquam brevem, ut det panem in latitudine, carnem angustat et dilatat (lies: ut dilatat) spiritum, crucifigit et occidit, ut resuscitet et glorificet. sic alienum opus eius ab eo, ut faciat opus suum.

3) Es ist nicht unwichtig zu beachten, daß auch das Tridentinum sich einmal, freilich nicht gerade glücklich, dieser Ausdrucksweise Luthers bedient hat sess. 6 can. 6 si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae, quam vocatio Pauli a. s.

4) Vgl. 3. B. WA XVII 633, 9 sic deus dum vivificat, facit illud occidendo; dum iustificat facit illud reos faciendo . . . sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, iustitiam sub iniquitate.

ist auch das teilweise Vollkommene ein Hemmnis, ein Aufenthalt auf dem Wege. Nur gilt es wohl zu unterscheiden zwischen Zorn und Zorn. Es gibt einen „Zorn der Strenge“ ¹⁾, der nur straft und deshalb vernichtet. Er offenbart sich im jüngsten Gericht; aber auch hier schon überall da, wo Gott das völlig Unbrauchbare ausscheidet. Aber es gibt auch einen „Zorn des Erbarmens“, der läutert und befreit. Ihn erfährt der Mensch an sich, den Gott im Gewissensgericht heimsucht. Gott zerbricht mit ihm den Menschen, aber bloß um ein Neues, ein Besseres aus ihm zu machen. Er muß ihn immer wieder zerbrechen, wenn er ihn wirklich bis zu sich selbst emporbringen und ihn in sein eigenes Wesen wandeln will. So offenbart sich durch den Zorn hindurch, ja in dem Zorn selbst Liebe; die Liebe, die dem Menschen das Höchste gönnt und unermüdlich an ihm arbeitet ²⁾. Das ist tiefer und männlicher gedacht als das scheinbar so nahe Anflingende, daß „alles was besteht, wert ist, daß es zugrunde geht“. Luther sieht hinter der Vernichtung ein Werden, hinter dem Zerstören ein Schaffen, das Hervorkommen eines Ewigen in dem zugrundegehenden Endlichen. Aber ebenso ist auf der andern Seite ersichtlich, wie durch die Verbindung mit dem Zorn der Begriff der Liebe bei Luther vertieft wird. Das Willensstarke, das heilsam Harte, das Erzieherische kommt in die Liebe hinein. Die Liebe wird verstanden als eine Macht, die sich nicht scheut, wehe zu tun, um den von ihr Gemeinten von sich selbst loszureißen und ihn über sich hinauszuhoben. Man braucht nur Tolstois weiche Auffassung dagegen zu halten, um das Große in Luthers Deutung zu empfinden.

Aber Luther gräbt von da aus noch tiefer in den Gottesbegriff hinein. Er war gewiß, daß er mit seinem Verständnis der göttlichen Liebe nicht nur die Einheit im Gottesgedanken gefunden, sondern zugleich das Innerste, das Wirklichste in Gott aufgezeigt hatte. Damit hob er den Gottesgedanken auf, der in der katholischen Kirche galt und den Duns nur auf die Spitze getrieben hatte. Denn jene Gewißheit bedeutete zugleich soviel wie: es gibt keinen jenseitigen Hintergrund in Gott, der erhabener wäre als seine Liebe und aus dem diese nur vermöge eines gewissen Entschlusses hervorbräche. Gott ist auch nicht, wie es sich wiederum Duns und in etwas anderer Weise auch die deutsche Mystik vorstellten, das an sich Unbestimmte, das erst durch willkürliche Selbstbeschränkung (oder Selbstentfaltung) Umriß, Gestalt und Willensziel erhält. Er ist von vornherein bestimmt und zwar bestimmt als Liebe. Liebe ist seine „Natur“ ³⁾, sie ist das eigentliche Wesen Gottes

1) Vgl. für diese Unterscheidung wiederum schon die Psalmenvorlesung WA III 69, 24 *alia est ira misericordie, alia severitatis. tunc deus corripit in ira, quando suis correptio tantum est poena et non emendatio seu profectus.*

2) WA X 1; 266, 6 so sehen wir, wie die rechte liebe zugleich ein großer Seynd und Freund ist, wie hart sie straft und wie süß sie hilft; ein harte Schale, aber ein süßen Kern hat sie, bitter ist sie dem alten menschen, aber gar süß dem neuen menschen. XXIII 517, 2 die zornige liebe. Denn wo die liebe zürnet, tut sie keinen schaden, aber wenn der haß und neid zürnet, der verderbet und verstört, so lang er kann. Denn der Liebe zorn sucht und will das Böse, welches er hasset, von dem guten, welches er liebet, sondern, auf das das gute und sein lieb behalten werde.

3) WA IV 269, 25 *sed hoc est esse deum: non accipere bona, sed dare; ergo pro malis bona retribuere: quia enim prius dona dat, quam accipit, quid aliud facit, quam*

selbst. Gott kann nie anders wollen als in der Richtung auf sie. — Scheinbar bedeutete dies eine Einschränkung Gottes. Aber Luther hat schlagend darzutun vermocht, daß er von diesem Boden aus einen viel tieferen Begriff der Absolutheit Gottes erreichte, als ihn die katholische Kirche besaß. Denn — und damit faßt er den Schaden des katholischen Gottesbegriffs an der Wurzel — nicht darin besteht Gottes Größe, daß er selbstselig in einsamer Höhe thront, unbedürftig einer Welt, unbedürftig auch des Menschen; groß ist er vielmehr dadurch, daß er selbstständiges Leben außer sich zu setzen und es zu sich emporzuführen vermag¹⁾. Wie überall nicht der der wahre Meister ist, der sein Können nur für sich besitzt und den Stümper bloß zu beschämen weiß, sondern der, der seine Kunst auf andere zu übertragen versteht²⁾. Oder noch einfacher ausgedrückt: als „Gott“ erweist sich Gott am überzeugendsten darin, daß er Wohltaten austeilte; denn damit zeigt er sich als den, der immer geben kann, der allein wirklich geben kann und der gütig genug ist, um immer andern mit seiner Gabe zuzukommen. Daß Gott dies tut, das ist sein Vorzug und seine „Ehre“³⁾.

reddita bona pro malis. IV 278, 15 est enim omni iudicio rationis divinitatis hoc proprium et decens sibi sufficere, nullius indigere et aliis gratis benefacere. Römerbrief II 339, 17 ff. gloria eius (sc. dei) est quod beneficus in nos est. WA XXXVIII 29, 2 ff. So ist er auch gütig und treu, das er helfen will und gerne hilft, wie er verheißen hat im ersten Gebot, Ich will dein Gott sein, das ist, Ich will dein Trost, Hilfe, Heil, Leben und alles Gutes sein wider alles, was dir böse sein will, denn das heißt Gott sein. X 1; 100, 19 gottlich natur ist nit anders denn eitel wohlthätigkeit. X 3; 56, 2 denn gott ist ein glüender bad-osen voller liebe, der da reichet von der erde bis zum himmel.

1) Römerbrief II 61, 4 ff. reprehendere enim alios et apparere artificem, hoc non est esse optimum artificem; sed efficere artifices sui similes hoc est laudabilem esse artificem. primus enim modus involvit sepe superbiam et elationem, secundus autem invidiam et arrogantiam. tertius autem ipse est benevolentia et humanitas. sic deus iustus est effective in nobis laudabilis, quia nos sui similes facit. II 67, 18 est enim gloria alienius boni, quod intra in aliquo est, ad extra et alios diffusio. — Unwillkürlich denkt man dabei an die Aufklärung. Auch die Aufklärung hat in Gott den großen Künstler gesehen, aber sie versteht darunter, daß Gott der große Mathematiker oder der große Mechaniker ist. Was Luther hineinlegt, die Liebe, die etwas sich selbst Gleiches schaffen will, fiel bei der Aufklärung zu Boden.

2) Es bedarf wohl keiner Hervorhebung, daß die Güte Gottes, wie Luther sie darnach versteht, etwas anderes, etwas viel Reicheres und bei Gott viel Unmittelbareres ist, als die „Liberalfürsorge“, die die Scholastik seit Anselm aus der Gerechtigkeit Gottes als deren höhere Stufe abzuleiten suchte, vgl. über diese Vorstellung bei den Scholastikern Seeberg, Duns Scotus, S. 176; Hirsch, Initium theologiae Lutheri (Festschrift für Kaftan, 1920, S. 151); Holl, Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes (Festschrift der Freunde und Sachgenossen für Harnack, 1921, S. 73 ff.). — Der „liberale“ Gott der Scholastiker gibt nur von seinem Ueberschuß etwas ab, der Gott der Liebe bei Luther gibt sich selbst und zwar ganz.

3) Vgl. die S. 42 A. 3 angeführten Stellen und dazu WA IV 278, 11 ff. deus autem indignis et immeritis, insuper et multum demeritis benefecit per Christum incarnatum, quia et per hoc ostendit se esse non fictum, sed verum et viventem deum, quod nihil boni et meriti a nobis suscepit, sed omnino gratis tribuit . . . 27 benefacere enim alteri divinum est, sed non potest noster deus esse et sua nobis dare nisi primo doceat se nostra nolle et nostra nihil esse apud eum . . . si enim aliquid nostri susceperet et non penitus reprobareret, iam nec verus deus nec solus bonus esset, quia et nos beneficiis cum eo

— Luther dringt bis zum Letzten vor, was in dieser Anschauung enthalten ist. Ist Gott seinem innersten Wesen nach Liebe, so bedeutet das auch, daß er der ohn Unterlaß T ä t i g e ist. Die alte Formel von Gott als dem actus purus erhält bei Luther einen neuen, volleren Sinn. Gott ist nicht der sich selbst Beschauende und Genießende, überhaupt nicht in erster Linie Denken, sondern Wille und Tat. Er „ruhet nimmer“. Wie er von Ewigkeit her sein Ziel sich gesetzt hat, so wirkt er ununterbrochen auf dieses Höchste hin, schaffend und das Geschaffene steigend. Darum eben heißt er der Lebendige¹⁾. Aber auch umgekehrt ist wieder seine Lebendigkeit nichts anderes als Liebe. Gott wirkt und lebt, indem er sich selbst mitteilt. Er hat seine eigene Vollkommenheit nur so, daß er sie in andern als in seinem Bilde wiedererzeugt. Wie er selbst heilig ist, macht er Menschen heilig, wie er gerecht ist, gerecht, wie er weise ist, weise²⁾. So ist er „der Brunnquell, der sich ewig mit Güte übergießt“. Deshalb will er kraft seines Wesens — nicht nur „zufällig“, wie die Scholastik sagte — eine Welt, will er den Menschen, um seine Liebe in ihn auszusüßten.

Das Planvolle, die Richtung auf ein Willensziel ist somit bei Luther unmittelbar in den Gottesgedanken eingeschlossen. Aber nicht minder das andere, daß Gott auch die unbedingte M a c h t besitzt, um seinen Willen zu verwirklichen. Luther war Gottes so inne geworden, daß er ihn erlitt. Nicht er selbst hatte sich die Gewissensqualen bereitet, sondern Gott hatte sie in ihm hervorgerufen³⁾. Nicht er hatte sich dann wieder erhoben, sondern Gott hatte ihn ausgerichtet⁴⁾. Auch

certaremus. nunc autem vult, quod nos tantummodo accipiamus et ipse solus det et ita sit vere deus. WA III 149, 26 quia nihil possumus deo reddere pro beneficiis suis nisi gratiarum actionem et agnitionem beneficiorum eius, omnia alia sunt ipsius et de manu eius accipimus sine intermissione. III 280, 23 soli enim deo laus et honor debetur, hominibus autem non nisi confusio et nulla laus, quia hic deus sibi vendicat totam laudem et ab omnibus aufert tanquam cultum sibi soli debitum . . . deo igitur reddere possumus <nihil> nisi sacrificium confessionis.

1) WA XVIII 710, 38 non satis cogitantes, quam inquietus sit actor deus in omnibus creaturis suis nullamque sinat feriari, vgl. 706, 22 talem deum nobis et Aristoteles pingit, qui dormiat scilicet et sinat sua bonitate et correptione uti et abuti quoslibet. 709, 31 vitium ergo est in instrumentis, quae ociosa deus esse non sinit, quod mala fiunt, movente ipso deo . . . hinc fit quod impius non possit non semper errare et peccare, quod raptu divinae potentiae motus ociari non sinitur.

2) WA III 458, 8 ff. unde qui apostolum et alias scripturas vult sapide intelligere, oportet ista omnia tropologice intelligere: Veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, scilicet qua nos facit fortes, salvos, iustos, sapientes. Römerbrief II 56, 13 ff. deus ipsos et omnes velut mendaces, iniustos, insipientes, infirmos peccatores miseratus cupit sua veritate, iustitia, sapientia, virtute, innocentia veraces, iustos, sapientes, fortes, innocentes efficere ac sic de mendacio, iniustitia, insipientia, infirmitate, peccato liberare, ut glorificetur et commendetur sua veritas, iustitia, sapientia, virtus, innocentia in illis et ab illis.

3) WA V 204, 18 quare et hic psalmus, dum dicit „In furore tuo“ utique confitetur ab ipso deo fieri, quae patitur. Disput. S. 53 f. Dreus est igitur contritio non meum opus, sed opus legis dei . . . contritio est tonitru et fulmen irae divinae de caelo in conscientia mea. ego vero sum subiectum et materiale divini operis, quo me subigit, conterit et deducit ad inferos.

4) Disput. S. 177 Dreus sicut . . . ipse deus ministerio verbi conterit nos et concutit

in seinem Tun und Schaffen empfand er das gleiche. Gerade in den Augenblicken, wo er das Kühnste wagte, stand er am stärksten unter dem Gefühl, daß er nur einer ihm auferlegten Notwendigkeit gehorchte. „Wir handeln nicht, sondern wir werden gehandelt“¹⁾. Der Glaube an die göttliche Alleinwirksamkeit war nicht ein Lehrstück, das Luther nur äußerlich aus Paulus übernommen hätte; er ruhte bei ihm auf persönlicher Erfahrung²⁾. Aber was er in sich selbst wahrgenommen hatte, weitete sich ihm aus zu einer allgemeinen Betrachtung und wandelte sein ganzes Weltbild. Die Welt erschien ihm jetzt nicht mehr wie den Griechen und der Scholastik als eine ruhende Ordnung. Er schaute sie als begriffen in nie rastender Bewegung, und auch ihre Ordnung sah er in jedem Augenblick neu erzeugt. Dadurch wird ihm die Lebendigkeit Gottes erst im eigentlichen Sinn anschaulich. Denn Gott war es, der als der „unruhige Treiber“ die Dinge unaufhörlich zum Wirken drängte und ihr Ineinandergreifen schuf; die ganze Welt war ein ununterbrochenes Zeugnis seiner nie versiegenden Schöpferkraft. Luther gewahrt deshalb die göttliche Allmacht nicht wie die Scholastik nur in den außerordentlichen Begebenheiten, mit denen Gott die von ihm gesetzte Ordnung durchbrach. Der gewöhnliche Gang der Welt ist ihm bereits das größte Wunder. Und die Allmacht ist ihm nicht die unendliche Fülle von Möglichkeiten, die Gott frei zu seiner Verfügung hat, sondern die in der Gestaltung der wirklichen Welt sich betätigende unendliche Macht³⁾. Er sieht sie offenbar werden an jeder Stelle und in jedem Augenblick.

corda nostra . . . , ita porro resuscitat nos et suo sancto spiritu per ministerium verbi accendit in nobis fidem . . . ipse nos terret, non ipsi nos . . . ipse nos rursus consolatur et efficit, ut arripiamus verbum promissionis divinae.

1) Enders II 523, 28 sine quaeso rem suis ire motibus, solus deus in negotio est, rapimur ut video et agimur potius quam agamus. WA I 649, 28 potius aguntur quam agunt filii dei. WA II 539, 5 nostrum agere est pati deum in nobis operantem. WA V 544, 9 quamquam revera nihil differat creatio et recreatio, cum utraque ex nihilo operetur et omnis creatura sit opus manuum dei praeter impios. omnia enim alia non sibi serviunt, non agunt, sed aguntur et soli deo sunt ad gloriam . . . 19 ubi ergo manebit liberum arbitrium, ubi facere quod in se? cum hic fieri nos doceamur, non facere et non nos operemur, sed deus nos operetur, facturae non factores simus.

2) Ausgesprochenermäßen vertreten hat Luther die Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes erst seit der Römervorlesung. Aber die entscheidenden Antriebe dafür finden sich bereits in der Psalmenvorlesung. Ich erinnere nur an die oben (S. 42 A. 3 und S. 43 A. 3) angeführten Stellen, nach denen Gott der ausschließlich Gebende, der Mensch immer nur der Empfangende ist.

3) WA XVIII 718, 28 omnipotentiam vero dei voco non illam potentiam, qua multa non facit quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia facit in omnibus, quo modo scriptura eum vocat omnipotentem. WA VII 574, 12 Allmechtig ist er, das in allen und durch allen und ubir allen nichts wirkt, denn allein seine macht . . . diß ist gar eyn hoher artidel und begreiffet viel yhnem, legt alle hoffart, vormeßenheit, frevel, rum, falsch vortrawen zumal dernyder und erhebt nur got. Ja zeugt ursache an, warumß got allein zurheben sey: Nemlich, das er alle dinge thue. Es ist leichtlich gesagt, aber hoch zu gleuben unnd ynß leben ziehen . . . den das wortlin „Mchtig“ sol hie nit heysßen ein still rugende macht, wie man von eyneym zeytlichen kunige sagt, ehr sey mechtig, ob er schon still sijt und nichts thut, Sondern ein werdende macht und stetige tettiðeit, die on unterlaß geht ym schwand und

Alle Kreaturen sind Gottes Larven und Mummenschanz, Masken, unter denen er sich verbirgt, Werkzeuge, mit denen er arbeitet ¹⁾.

Luther steht jedoch diesem ganzen Getriebe nicht wie einem Schauspiel gegenüber, das er nur von außen her betrachtete. Er fühlt sich selbst darin mitaufgenommen und mitbewegt ²⁾, ja sich selbst dadurch unmittelbar, d. h. durch Gott hervorgebracht: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat.“ Ohne Schwanken zieht er deshalb aus Gottes Allmacht für den Menschen die Folgerung des „unfreien Willens“. Wo Duns Scotus ein Sowohl-als-auch hatte behaupten wollen, sieht er nur ein, Entweder-Oder: entweder hat Gott den freien Willen oder hat ihn der Mensch ³⁾. Entweder ist Gott wirklich allmächtig und bedeutet der Mensch ihm gegenüber nichts, oder steht der Mensch auf sich selbst, dann ist Gott in Wahrheit nicht allmächtig. Denn — das stellt Luther mit aller Schärfe fest — jeder Versuch einen Raum auszusparen, innerhalb dessen der menschliche Wille sich auch Gott gegenüber frei betätigen könnte, schränkt die göttliche Allmacht nicht nur ein sondern hebt sie auf und setzt Gott zum bloßen Zuschauer der Welt gegenüber herab ⁴⁾.

Aber mit dieser Folgerung kommt Luther auch vor die Fragen, die jeden derartigen Gottesbegriff bedrängen: das Uebel, das Böse und zuletzt die Prädestination.

wirkt. Den got ruget nicht, wirdt on unterlaß, wie Christus sagt Johan. 5 „Mein vatter wirdt biß hieher und ich wirke auch“.

1) WA XIX 219, 31 er ist allenthalben gegenwärtig ym tod, ynn der hellsen, mitten unter den seinden, ja auch yn yhrem herzen. Denn er hats alles gemacht und regiert es auch alles, das es muß thun, was er will. WA XXIII 136, 31 das sein eigen göttlich wesen kann ganz und gar yn allen creaturen und yn eyner jglichen besondern sein, tiefer, innerlicher, gegenwärtiger, denn die creatur ihr selbst ist und doch wiederumb nirgent und yn keiner mag und kann umfassen sein. E. A. 11, 110 alle Creaturen sind Gottes Larven und Mummereien, die er will lassen mit ihm wirken und helfen allerlei schaffen, das er doch sonst ohne ihr Mitwirken tun kann und auch tut. XX 272, 24, panis quem dominus dat et omnes creaturae ut domus, possessio nihil aliud sunt quam larvae dei; quando dat panem deus, da gehort viel ein größer kunst zu, ut te enutriet quam optime conditus cibus, tamen non prodest. humanum corpus non habet tantum ardoris, ut mutet panem in sanguinem et carnem. — Es ist beachtenswert, daß Luther selbst diese Auffassung der göttlichen Allmacht ausdrücklich der Unterscheidung des Duns von potestas absoluta und ordinata entgegenstellt. WA XVIII 719, 24, primo deum esse omnipotentem, non solum potentia, sed etiam actione (ut dixi), alioqui ridiculus foret deus, vgl. 3. 14 die Bezugnahme auf Duns.

2) Vgl. auch WA XII 442, 1 ff. Wer das versteht, der wirdt so baldt ynnen, das er kein ader regen und nicht eyn gedanden haben kann, gott mus es wirken.

3) WA XVIII 636, 27 sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati . . . quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur quo sacrilegio nullum esse maius possit, vgl. 781, 8 scimus quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet ius et liberum arbitrium, ut illa obediant et faciant, quae ipse vult et cogitat. sed hoc quaerimus, an erga deum habeat liberum arbitrium, ut ille obediat et faciat, quae homo voluerit, vel potius an deus in hominem habeat liberum arbitrium, ut is velit et faciat, quod deus vult et nihil possit, nisi quod ille voluerit et fecerit.

4) WA XVIII 750, 5 tu qui fingis voluntatem humanam esse rem in medio libero positam ac sibi relictam, facile simul fingis esse conatum voluntatis in utram partem, quia tam deum quam diabolum fingis longe abesse, veluti solum spectatores mutabilis illius et liberae voluntatis.

Verhältnismäßig leicht und reißlos ist Luther mit der Frage des Uebels fertig geworden. Sie war für ihn im Grunde schon mit seinem Begriff von Gottes Liebe erledigt. Erkannte er an, daß die sittliche Höherhebung des Menschen sich nicht anders als durch ein fortwährendes Zerbrechen und damit auch nie ohne Schmerzen und Qualen denken ließe, so war eine „Theodizee“ für ihn überflüssig. Ein Bedürfnis darnach konnte erst in einem Zeitalter entstehen, dem die Glückseligkeit über alles ging und das folgerichtig den Schmerz als die unerträglichste Seite der Welt empfand. Aber Luther denkt darüber hinaus der auch für ihn noch übrigbleibenden Frage nach, ob die Emporentwicklung des Menschen nicht auch ohne Leiden hätte bewerkstelligt werden können. Er hat darauf eine genial einfache Antwort gefunden, die einzige, die sich überhaupt geben läßt. Er macht geltend, daß ohne das Uebel Gott für den Menschen überhaupt nicht als „Gott“ erkennbar wäre¹⁾. Gott muß dem Menschen Schmerzen bereiten. Denn erst der Verlust der Wohltat bringt diesem die Wohltat als solche zum Bewußtsein und lehrt ihn zusammen mit der Macht die Güte des Schöpfers würdigen.

Viel ernsthafter mußte Luther die andere Frage nehmen, ob Gott nicht, wenn er alles in allem wirkt, auch das Böse hervorbringe. Luther hat sich die Frage in der schärfsten Form gestellt. Die bequeme neuplatonische Zurechtlegung des Bösen als eines bloßen Mangels an Sein, zu der auch die Scholastik zuletzt ihre Zuflucht nahm, hat er sich niemals angeeignet. Für ihn blieb das Böse als Willenshandlung eine Wirklichkeit, ein Widerspruch des menschlichen Eigenwollens gegen Gott²⁾. Aber wie war ein derartiger Widerspruch in der von Gott geschaffenen und von ihm allmächtig durchwalteten Welt überhaupt denkbar? Luther geht ein beträchtliches Stück in der Richtung auf die Lösung, die von seinem Standpunkt aus als die unausweichliche erscheint. Der Gedanke ist ihm geläufig, daß Gott selbst unter Umständen einen Menschen in schwere Sünde fallen läßt, um ihn damit zu retten d. h. um ihm dadurch die Augen über sich zu öffnen und so seine Umkehr zu bewirken³⁾. Luther wagt sogar den Satz, über den Calvin sich empörte, als Serenade

1) WA XVI 138, 9 sic nobis cogitandum in omni periculo. quis hoc malum excitavit super nos? impii dicunt: diabolus, deus est from, non facit. sed deus facit ideo quia aliter agnoscere non potest. hic videbis quid possum facere et quomodo possim te eripere et hoc ut honor, potentia et sapientia mea. si nihil tibi iussidet, nunquam agnosceres me. si te vivere sino, tamdiu potes erhalten werden, non discas me agnoscere, sed tuam potentiam, sapientiam. si tibi proponam casum, quem potes exequi tua ratione, adscribis tibi. Ideo tibi adiu(n)go talia, ex quibus nulla creatura te eripere potest, quam ego solus. . tum vides, quam nihil sit supra me.

2) WA XVIII 709, 15 haec igitur eorum voluntas et natura sic a deo aversa non est nihil. neque enim Satan et impius homo nihil est aut nullam naturam aut voluntatem habent, licet corruptam et aversam naturam habeant.

3) Enders I 99, 26 ff. quis scit si ideo permissus sit sui foetorem peccati facere publicum, quia occultum sanari non potuit, quod sanari per publicum pudorem optime potest. mirabilis deus in consiliis super filios hominum. multos per peccata sanat a peccatis sicut venenum veneno pelitur. WA VII 548, 12, darum . . . got . . . auch zuweilen ynn sund fallin leßit, auff das er ja viel zu sehen hette ynn die tiefe. XIV 480, 25 quem enim vult divitem facere prius facit pauperrimum, quem iustum, detrudit prius in peccatum. XV 415, 21 quare fit ut sinat te iaci in peccatum, quod non cognoscis esse peccatum et hoc facit, ut gratiam suam nobis notam faciat.

ihn spöttisch aufstellte, daß Gott als der Allgegenwärtige auch in der Hölle, ja selbst im Teufel gegenwärtig sei ¹⁾. Von da aus lag es nahe, beim Bösen ähnlich zu folgern wie beim Uebel: Gott muß das Böse hervorbringen, um damit das Bewußtsein des Guten, das Gewissen in der Menschheit zu erwecken ²⁾. Luther hätte dazu seine Lieblingsformel verwenden können, daß Gott ein „fremdes“ Werk verrichte, um sein „eigenes“ zu fördern. Aber diesen Schluß zu ziehen, hat er doch nicht über sich gebracht. Er fürchtet offenbar, daß mit solchem Zugeständnis alle sittlichen Begriffe ihre Strenge verlören. Wie war es dann noch aufrecht zu erhalten, daß Gott nur das Gute will und dem Bösen schlechthin zürnt? Darum läßt Luther das Rätsel lieber ungelöst stehen und bescheidet sich, an dieser Stelle ein göttliches Geheimnis anzuerkennen ³⁾.

Aber dieselbe Frage rüdte ihm noch einmal von einer andern Seite her nahe. Wenn Gott der Allmächtige ist, warum erlöst er dann nicht alle aus der Gewalt des Bösen? Auch diesmal stellt Luther sich die Frage so streng, wie es durch die Sache gefordert war. Er sorgt sich nicht wie die breite Masse der Theologen nur darum, weshalb Gott nicht alle zur S e l i g k e i t führt — das war für ihn immer der untergeordnete Punkt —, sondern um das Ernsthaftere, weshalb Gott nicht alle f ü r d a s G u t e e m p f ä n g l i c h macht ⁴⁾. Wiederum gab es eine naheliegende Lösung: die Lehre von der Wiederbringung aller, die Paulus schon angedeutet und Origenes so großartig durchgeführt hatte. Luther hat sie, obwohl sie ihm bekannt sein mußte, überhaupt nicht in Betracht gezogen. Auch in diesem Fall war das Opfer, das er dabei hätte bringen müssen, für ihn zu schwer. Er hätte den ihm so wichtigen Gerichts- gedanken und mit ihm zugleich den Ernst des Verantwortungsgefühls preisgeben oder mindestens abschwächen müssen. Darauf konnte er sich nicht einlassen. Er

1) WA XVIII 709, 18 illud igitur reliquum quod dicimus naturae in impio et Satana, ut creatura et opus dei non est minus subiectum omnipotentiae et actioni divinae quam omnes aliae creaturae et opera dei. quando ergo deus omnia movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Tischreden I 101, 4 Ibi alter: Ergo est etiam in Diabolo? — Ita, et essentialiter quidem etiam in inferno, sicut. 2. Thess. 1: qui poenas dabunt in interitu aeterno a facie domini.

2) Nahegekommen ist Luther dieser Folgerung in Sätzen wie WA XI. 2; 86, 1 ff. nolo praedicare, ut carnem exuatis; deus vult, ut generatio carnum maneat, ad hoc mus caro dableiben, ergo etiam peccatum. — Wirklich gezogen hat sie Schleiermacher Glaubenslehre * § 83. Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist.

3) WA XVI 143, 4 deus ergo incitat diabolum ad malum, sed non facit malum. ille autem qui facit malus est, quia legem habet. Da geht es denn hoch hinauf, an deus sit auctor peccati, qui vult ut facias legem et in hoc incitat diabolum ut te in peccatum coniciat. sed hoc tam excelsum, ut nihil responderi possit, nisi quia sic placet deo.

4) WA XVIII 684, 32 ff., caeterum cur alii lege tanguntur, alii non tanguntur, ut illi suscipiant et hi contemnant gratiam oblatam alia quaestio est . . . de occulta illa et metuenda voluntate dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit. quae voluntas non requirenda, sed cum reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae soli sibi reservatum ac nobis prohibitum.

hält an dem Gott fest, der schafft und richtet, d. h. der aus seinem Werk das Unbrauchbare wieder ausscheidet.

Dann blieb ihm keine andere Auskunft als die der Prädestination. Auch diese Lösung fügte sich freilich nicht glatt. Sie stand mit einem andern bedeutungsvollen Punkt von Luthers Anschauung in Widerstreit. Wie reimte sich der einen Teil der Menschen von Ewigkeit her verdammende Ratschluß Gottes mit der Ueberzeugung, daß das Evangelium jedem das Heil anbiete? Indes meinte Luther sich hier so helfen zu können, daß er nach dem Vorgang der Schrift de vocatione gentium zwischen einem „offenbaren“ und einem „geheimen“ Willen in Gott unterschied¹⁾.

Man pflegt diese Stellungnahme Luthers gegenüber den letzten Fragen als seinen „Occamismus“ zu bezeichnen und daraufhin von einem unüberwundenen Rest scholastischen Denkens bei Luther zu reden; eine Auffassung, die sich ja durch einige allerdings mehr scherzhaft oder spöttisch gemeinte Äußerungen Luthers selbst stützen läßt²⁾. Gewiß verdankt Luther Occam — oder vielmehr Duns Scotus — nicht wenig. Ohne dessen mächtige Vorarbeit hätte er seinen Gottesbegriff kaum so kraftvoll, wie es ihm gelang, auszugestalten vermocht. Aber es ist doch nur ein Schein, als ob Luther zuletzt wieder in den Occamismus zurückgefallen wäre, nachdem er ihn im Ansatz seines Gottesgedankens (Gott nicht der an sich unbestimmte, sondern der von vornherein als Liebe bestimmte Wille) bereits überwunden hatte. Was man unter dem Stichwort des „Occamismus“ meint, die Auffassung von Gottes Willen als einer zuletzt grundlosen Willkür, war etwas Luther recht wohl Bekanntes. Aber wo diese Anschauung ihm entgegentritt, da lehnt er sie entschieden

1) R. Seeberg (Dogmengeschichte³ IV 158) hat diese Unterscheidung mit der *potentia absoluta* und *ordinata* des Scotus in Zusammenhang gebracht. Kaum mit Recht. Den ersten Anlaß zu seiner Begriffsbildung hat Luther jedenfalls aus der Schrift de vocatione gentium erhalten, vgl. seinen rühmenden Hinweis auf sie Enders I 143, 72. Aber auch eine nachträgliche oder gleichzeitige Beeinflussung durch die scotistische Unterscheidung ist unwahrscheinlich. Seeberg selbst hebt hervor, daß Luther (WA XVIII 719, 14) die scotistische Lehre mit zu den wertlosen scholastischen Sündlein rechnet. Die Absicht ist auf beiden Seiten eine ganz verschiedene. Scotus will hervorheben, daß Gott auch an sein Heilswerk selbst innerlich nicht gebunden ist. Luther dagegen setzt voraus, daß Gott sein Heilswerk unabänderlich bejaht und nur die Art und das Maß der Durchführung an der Menschheit, so wie sie ist, sich vorbehält.

2) Daß das vielberufene: *Sum enim Occamicae factionis, qui respectus contemnunt, omnia autem absoluta habent* (WA VI 600, 11) ein Wiß ist, hat sogar Grisar (Luther I 104) bemerkt. Allerdings war ihm das Verständnis dadurch erleichtert, daß Luther selbst hinzufügt: *ut sic loquer in istam Moriam*. Von den andern Worten ist das „Occam, mein lieber Meister“ (WA XXX 2; 300, 9) ebenso unzweifelhaft spöttisch gemeint, und auch das ernstere Tischreden II 516, 3 *Occam magister meus summus fuit dialecticus, sed gratiam non habuit loquendi* findet seine Begrenzung in der Fortsetzung, wo Luther Occam mit Duns und Thomas zu den „spekulativen“ Theologen stellt, im Gegensatz zu den von ihm höher geachteten *virii conscientiae* Wilhelm von Paris und Gerson. Ebenso hat er Disput. S. 341 Drews ihn nur deshalb seinen Lehrer genannt, um auszudrücken, daß er nichts mit ihm zu schaffen haben will: *magister meus Occam, qui a nobis praeceptus doctorum est habitus, negat reperiri in sacris literis, quod ad bonum opus implendum opus sit spiritus sancti*.

§ 11, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

ab. Ihm gilt eine theologische Meinung schon als widerlegt, sobald sich herausstellt, daß sie auf einen „Mutwillen“ in Gott hinausläuft¹⁾.

Denn die Feststellung der reinen Tatsächlichkeit des göttlichen Wollens ist noch nicht Luthers letztes Wort. Es klingt freilich völlig occamistisch, wenn er betont, daß Gott kein Gesetz über sich hat und deshalb alles, was er tut, schon darum, weil er es tut, auch recht ist²⁾. Aber die Absicht dieses Satzes ist doch bei Luther eine ganz andere, ja die entgegengesetzte als bei Occam. Denn im Unterschied von Duns und Occam ist Luther ernsthaft davon überzeugt, daß das göttliche Tun immer wirklich „recht“ ist, d. h. daß es einen Sinn hat und zwar einen Sinn, den auch der Mensch einmal wird begreifen können. Luther bemüht sich auch diese Ueberzeugung sachlich zu begründen. Wie dem christlichen Glauben hier schon³⁾ der für das vorchristliche Denken unfassbare Widersinn, daß gerade der Fromme am meisten zu leiden habe, sich in einen Erweis der höchsten Güte Gottes auflöse, so werde es gewiß auf der noch höheren Stufe, in der Ewigkeit, bezüglich der Prädestination gehen. Auch in dieser Frage werde, was jetzt dem „vernünftigen“ Denken als schreiende Ungerechtigkeit⁴⁾ erscheine, die Erwählung eines Teils der Menschen und die Verwerfung der anderen, sich als höchste Gerechtigkeit bewähren⁵⁾. Luther spricht dabei, was wohl zu beachten ist, nicht vom phari-

1) WA X 1; 472, 20 das Christus reydh bei yhnem eyn unnötig ding ist yhrendhalben und eyn lautter mutwill gottis, der yhn also zum herrn haben will.

2) WA IV 262, 53 quia nulli debet, nulli subiectus, solus altissimus, non nisi voluntatem suam habet legem, quod est esse vere deum. WA XVIII 712, 52 deus est cuius voluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi seu regula et mensura praescribitur (! dies ist wesentlich, die Regel geht ihm nicht voraus), cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa (l. ipse) est regula omnium. si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut causa aut ratio, iam nec dei voluntas esse posset. non enim quia sic debet vel debuit velle ideo rectum est quod vult. Sed e contra: quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse quod fit. XVI 140, 11 non ideo est iniustum quia facit, sed quia vult, ists recht.

3) Ich unterstreiche das „hier schon“. Denn darin liegt der Unterschied zwischen Luthers Anschauung und der der Aufklärung. Für Luther ist die Frage über Glück und Unglück jetzt schon durch das Christentum gelöst, — weil der Christ über diesen ganzen Glücksstandpunkt hinausgehoben ist —, während sie nach der Aufklärung erst im künftigen Leben gelöst wird.

4) WA V 612, 13 ff. gravissimum est enim et ad desperationem et maledictionem vehementer sollicitans, quod idem deus aliter cum illis, quam cum istis agit, nulla prorsus eorum culpa, ita enim sentit qui hac tentatione urgetur. apparet robusta et magna specie, non parum iniquitatis in deo esse. ita enim et damnati accusabunt deum, quod cum in hominibus sint omnia paria, tamen hos servat et illos derelinquit mera voluntate sua.

5) WA XVIII 785, 23 ff. an non putas, quod tum lumen gloriae quaestionem quam facillime solvere possit, quae in lumine verbi aut gratiae est insolubilis, cum lumen gratiae tam facile solverit quaestionem in lumine naturae insolubilem? tria mihi lumina pone, lumen naturae, lumen gratiae, lumen gloriae, ut habet vulgata et bona distinctio. In lumine naturae est insolubile, hoc esse iustum, ut bonus affligatur et malus bene habeat. At hoc dissolvit lumen gratiae. In lumine gratiae est insolubile, quomodo deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere quam peccare et reus esse. hic tam lumen naturae, quam lumen gratiae dictant culpam esse non miseri hominis, sed iniqui dei, nec enim aliud iudicare possunt de deo, qui hominem impium gratis sine meritis

fälschen Standpunkt des über seine eigene Erwählung Beruhigten aus; denn er verlangt, daß auch der Nichterwählte das Urteil Gottes über sich als gerecht anerkenne, und er wendet das ganz ernsthaft auch auf sich selbst an¹⁾. Aber er stellt auch mit seinem Hinweis auf die Lösung in der Ewigkeit nicht nur eine leere Behauptung auf. Denn Luther kennt, was auf Duns und Occam nicht zutrifft, ein Handeln, das ganz frei, ganz unabhängig von jedem Gesetz und trotzdem oder eben darum höchste Gerechtigkeit ist. In seiner Vorstellung von Sittlichkeit spielt gerade diese Verbindung von höchster Freiheit und höchster Sinngemäßheit des Handelns die wichtigste Rolle: es ist der Gipfel, zu dem der Mensch emporbringen soll. So denkt sich Luther das göttliche Tun bei der Prädestination. Er meint es aber auch dem Gläubigen zumuten zu können, daß er sich die scheinbare Willkür als eine, wenngleich ihm noch verborgene Gerechtigkeit deutet. Denn gehört es zum Allerersten, was der Mensch im Zusammenstoß mit Gott einsehen soll, daß Gott der Gerechte ist, während alle Menschen ungerecht sind, eine Wahrheit, die jedem sein eigenes Gewissen bestätigt, so erwächst daraus notwendig das „Vorurteil des Glaubens“, daß Gott auch in solchem Fall gerecht handelt, wo der Mensch zunächst den Sinn des göttlichen Tuns nicht begreift. So wenig ist hier „Occamismus“ im Spiel, daß man gerade umgekehrt sagen muß: hier besteht der ganz eigenartige Gottesbegriff Luthers: Gott, der in Zorn und Liebe doch überall das Richtige, das Vollkommene schaffende Wille, seine entscheidende Probe²⁾. Luther fühlt sich stark genug, diesen Glauben aufrecht zu erhalten, auch wo er ihn nicht beweisen kann.

Er empfindet es aber auch nicht als eine Schwäche seines Gottesbegriffs, sondern gerade mit als dessen Stärke, daß ihm in Gott Geheimnisse zurückbleiben³⁾. Es

coronat et alium non coronat, sed damnat forte minus vel saltem non magis impium. At lumen gloriae aliud dictat et deum cuius modo est iudicium incomprehensibilis iustitiae, tunc ostendit esse iustissimae et manifestissimae iustitiae. tantum interim id credamus, moniti et confirmati exemplo luminis gratiae, quod simile miraculum in naturali lumine implet.

1) Das Nähere darüber in der nächsten Abhandlung. Hier begnüge ich mich mit WA V 623, 24 ideo sola fide hic opus est et ea fide quae non dubitet, deum facere et facturum esse secum quod iustissimum fuerit sive servet sive perdat. WA X 2; 323, 3 ff. Syntemal er weiß, daß eben dies die aller adelichste und tewerste tugent des glaubens ist, das er . . nit wissen will, warumb gott also handle, sondern gott dennoch für die höchste güte und gerechtigkeit hellt, obwohl hie wider und uber alle vernunft, synn und erfaren eytel zorn und unrecht scheynet.

2) Wie das Obenstehende zeigt, bin ich mit Kattenbusch (Deus absconditus bei Luther, Festgabe für Kaftan 1920, S. 170 ff.) in weitem Umfang einverstanden. Nur glaube ich, daß Kattenbusch mit seiner Umdeutung des „verborgenen“ in den „sich verstellenden“ Gott eine falsche Fährte eingeschlagen hat. Schon die Herkunft des Ausdrucks aus de vocatione gentium beweist, daß Luther bei dem verborgenen Gott an den dem menschlichen Wissen entzogenen Gott denkt.

3) Mit dem „Geheimnis in der Religion“ wird heute derselbe Mißbrauch getrieben wie mit „irrational“. Man kann sogar die Formel hören: Religion ist das Geheimnis. Aber eine Religion, die bloß Geheimnis wäre, wäre in Wirklichkeit keine Religion, sondern bestenfalls eine Verbeugung vor dem „unbekannten Gott“, um den man sich im übrigen

gehört zu Gottes „M a j e s t ä t“, daß vieles an ihm für uns im Dunkel liegt ¹⁾. Wäre er für den Menschen vollkommen durchschaubar, so wäre er in Wahrheit nicht „Gott“ ²⁾. Das Verlangen, auch den letzten Schleier zu heben, kommt immer nur aus einer Gesinnung, die das *Eritis sicut deus* sich zum Ziel setzt. Aber „ein Knecht soll nicht wissen seines Herrn Heimlichkeit“ ³⁾. Der Abstand zwischen Gott und Mensch muß bei aller Nähe des Verkehrs gewahrt bleiben. Die Erhabenheit Gottes drückt sich auch darin aus, daß der Sinn seines Wollens immer ein Stück über den Menschen hinaustragt.

Wie gestaltet sich nun auf Grund davon die persönliche Religion? In welcher Stellung sieht sich der Mensch dem so gedachten Gott gegenüber versetzt? Und wie erfährt er die verschiedenen Seiten dieses Gottesbegriffs innerhalb seines Lebens?

Aus der Tatsache, daß Gott W i l l e ist — der den Menschen a l l m ä c h t i g umfassende, aber seine G ü t e ihm schon durch die Gabe des Lebens und noch mehr durch die ihm eingepflanzte höhere Bestimmung erweisende Wille —, folgert Luther zunächst das Einfache und Grundlegende, daß der Mensch Gott den Dienst der Religion s c h u l d e t ⁴⁾. Luther versteht dies in dem doppelten Sinn, sowohl

nicht zu kümmern braucht; so etwa wie sie Göhre mit dem ihm verbliebenen Rest religiöser Erinnerungen beschrieben hat.

1) Diesen Punkt haben Kattenbusch und vor ihm schon Hirsch (Luthers Gottesanschauung, 1918) mit Recht betont.

2) WA V 173, 3 *quid autem impatientia illa aliud fecit, quam quod tentat deum, dum illius consilium certum sibi esse optat? breviter o d i t d e u m e s s e d e u m*, quia non alia vult illum scire quam ipse scit. ib. 175, 8 *neque enim timeri posset, si non secreta de nobis cogitaret*. WA XVIII 685, 14 *relinquendus est igitur deus in maiestate et natura sua*. XXV 139, 1 ff. (*deus maiestatis*). — Wie anders klingt es doch, wenn Luther von der „höhen Majestät“ spricht, als wenn die Spanierin Theresia von Gott als von „Seiner Majestät“ redet.

3) WA XVIII 549, 35 *Hie fur er (sc. Eloy Pruytind) mit seinem kopff hynauff und wolff begreyffen, wie Gott funde nicht wollt und doch durchs verhängen wollt und meynet den abgrund Göttlicher maiestät, wie diese zween willen möchten miteynander bestehen, auszusichöpfen . . . Mir ist auch nicht zweyffel, er wird mich bey euch dargeben, als habe ich gesagt, Gott wölle die sünde haben . . . Ich sage, Gott hat verboten die sünde und will derselben nicht. Dieser wille ist uns offenbart und not zu wissen. Wie aber gott die sünde verhängt odder will, das sollen wyr nicht wissen, denn er hats uns nicht offenbart . . . Uns ist genug, das wyr wissen, wie er keyne sünde will. Wie er aber die sünde verhänget odder will, sollen wyr lassen gehen. Eyn knecht soll nicht wissen seynes herren heymlicheit, sondern was yhm seyn herre gebeut. Viel weniger soll eyn arme creatur yhrs Gotts maiestet heymlicheit erforischen und wissen wollen*. WA V 173, 18 *quid enim aliud molitur ista cura praedestinationis tuae, quam ut optes scire . . . consilium dei? at velle scire consilium dei est fieri velle aequalem deo, sicut ipse voluit, quando dixit: ascendam in caelum, similis ero altissimo. et ad Adam: Eritis sicut dii, scientes bonum et malum. atque hoc iterum est nolle deum esse deum*.

4) Ich verweise nur auf den Kleinen Katechismus. Aus dem Vorderatz: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat“ ergibt sich der Nachsatz „des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu d i e n e n und gehorsam zu schuldig bin“. Ebenso führt Luther den zweiten Artikel auf den Satz hinaus: „auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und i h m d i e n e in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit“.

daß es überhaupt eine Pflicht zur Religion gibt, ja daß diese Pflicht die höchste ist — der Mensch ist gehalten, den, der ihn geschaffen hat, anzuerkennen und sich auf ihn einzustellen —, wie auch in dem umgekehrten, daß die Betätigung der Religion selbst immer streng unter den Gesichtspunkt einer Pflicht gestellt werden muß.

Darin lag als Erstes die scharfe Abgrenzung der Religion gegen den natürlichen Glücks- und Lebenstrieb. Früh schon ist Luther darauf aufmerksam geworden, welche Rolle das Glückseligkeitsverlangen in der herrschenden Frömmigkeit spielte. In dem Eifer um gute, d. h. von Gott zu belohnende Werke ¹⁾, in dem Trachten nach einer möglichst hohen Stufe der Seligkeit ²⁾, in der Heiligenverehrung und Anrufung von Nothelfern ³⁾, wie in dem Zudrang zu den sich gegenseitig anbietenden Bruderschaften ⁴⁾, überall gewahrt er als das zulezt zur Frömmigkeit Treibende nur den Hunger nach Leben und Glück. Dem Zeitgenossen war dies unanstößig, ja selbstverständlich. Der Widerspruch, der sich in der Mystik dagegen geregt hatte, blieb selbst bei den Theologen ohne tiefere Wirkung. Seit Augustin galt es ihnen als das Natürliche, daß der Mensch in der Religion seine Seligkeit, d. h. sein Glück sucht. Wohl schärfte man daneben ein, daß es eine Pflicht gebe, Gott zu verehren; hatte doch derselbe Augustin wiederum die Formel geprägt, daß man Gott nicht „gebrauchen“, d. h. ihn nicht als Mittel verwenden dürfe, und dies scheinbar noch durch die Sorderung überboten, daß man Gott „um seiner selbst willen“ lieben müsse. Aber schon Augustin selbst hatte diese Ausdrücke nie so verstanden, daß dadurch die Rücksicht auf das eigene Glück ausgeschlossen oder auch nur zurückgedrängt werden sollte. Er meinte unbefangen, daß gerade in einer derartigen Gottesliebe die Selbstliebe am besten auf ihre Rechnung käme ⁵⁾. Und noch weniger empfanden die Theologen des Mittelalters eine Reibung, wenn sie auf der einen Seite die Liebe Gottes um seiner selbst willen verkündeten und im übrigen

1) WA II 651, 6 ff. haec propositio ideo offendit fratres ruditis, quod ipsi populum soleant seducere et ad magna merita cumulanda exhortari, maxime operibus a se doctis et electis: quo faciunt ut homines assuescant quaerere quae sua sunt in deo et propter merum commodum deo servire, cum ad exemplum Christi . . . et nos non propter ullum commodum debeamus deo servire nec cogitare quam magna mereamur, sed quam bene voluntati dei placeamus.

2) E. A. 8, 4 denn sie haben auch solches nicht zur Tödtung des Leibes gethan, sondern als gute Werke gesammelt zum großen Verdienst, vor andern Leuten hoch im Himmel zu sitzen; daß es wohl mag ein fleischlich Opfer heißen ihrer Leiber, das Gott unangenehm, aber dem Teufel angenehm ist.

3) WA I 425, 2 ff. omnes hii sanctorum cultores contra hoc primum peccant praeceptum, quia non quae dei, sed quae sua sunt in ipso etiam deo et sanctis eius quaerunt suntque sibi ipsis huius operis sui ultimus (ut dicitur) finis et idolum, utentes deo, fruantes seipsis.

4) WA II 755, 24. Ist eyn andere böße gewonheit yn den bruderschaften und ist eyne geystliche bößheit, eyn falsche meynung, die ist, das sie meynen, yhre bruderschaft sol niemant zu gute kommen, dan alleyn yhn selbs, die yn yhrer zal und register seyn verzeydnet odder darzu geben . . . darynne lernen sie sich selb suchen, sich selb lieben, sich alleyn mit trewen meynen, der ander nit adten, sich etwas bessers dunden und mehr forteyll bei gott vor den anderen vorneßen.

5) Vgl. dazu Holl, Augustins innere Entwicklung. Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4, S. 44 f.

ständig davon ausgingen, daß die Erlangung der Seligkeit in allem das Strebeziel des Christen bilde. Die Schuldigkeit gegen Gott erschien bereits damit als erfüllt, wenn man ihm den Vorzug zuerkannte, daß nur in ihm das höchste Glück zu finden sei. Hier der Christenheit die Augen zu öffnen, hielt Luther für seine allererste Aufgabe. Denn ihm liegt, das tritt hier sofort machtvoll hervor, alles an der Realität der letzten Beweggründe. Er sah in der Verquickung mit dem Glückstrieb das Zeichen der Entartung der Religion, den Rückfall ins Heidentum. Im Heidentum allerdings war es so gewesen, daß der Wille zum Leben den Anstoß zur Religion gab; aber dort waren dann auch die Götter nichts anderes als das Spiegelbild der menschlichen Wünsche. „Als nemlich die Heiden, so yhr Datum auff Gewalt und hÿrſchafft stellten, wurffen yhnen Juppiter zum höchsten Gott auff, die andern, so nach reichthum, glück odder nach lust und guten tagen stunden, Herculeum, Mercurium, Venerem odder andere... machet ym ydermann zum Gott, dazu yhn sein herß trug“¹⁾. Scharfsichtig bemerkt Luther auch, daß das

1) WA XXX 1; 135, 1 ff. — Es ist notwendig, aus diesem Anlaß auch die Deutung zu berühren, die Wobbermin (Zeitschrift für Kasten 1920, S. 418 ff.) der vorangehenden Ausführung Luthers über das „Was heißt ein Gott haben oder was ist ein Gott“ gegeben hat. Wobbermin meint, daß Luther „den Objektgehalt“ der religiösen Erfahrung, d. h. die Gewißheit, daß man sich mit der Religion nicht in einer Traumwelt bewege, dadurch gesichert hätte, daß er sie „zu dem geschichtlich-objektiven Bestand der Religion in Beziehung setze“. Ich sehe ab von der sachlichen Frage, ob mit dieser Beziehung der „Objektgehalt“ der Religion wirklich gesichert wäre. Es handelt sich mir nur darum, was Luther an der betreffenden Stelle tatsächlich gesagt hat. Luther beginnt die nähere Auseinandersetzung mit den Worten: „Ist der glawbe und vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht und widderumb wo das vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht.“ Der entscheidende Punkt ist demnach, was er unter dem „rechten“ Vertrauen versteht. Gemeint ist damit jedenfalls etwas anderes als mit einem „ganzen“ Vertrauen. Denn dieses kann sich auch auf den Abgott beziehen (134, 5 „ein Gott haben heißet etwas haben, darauff das herß genzlich trawet“). Der Unterschied zwischen „rechtem“ und „unrechtem“ Vertrauen muß in einem tieferen Merkmal liegen. Aber mit keiner Silbe zieht nun Luther den „geschichtlich-objektiven Bestand der Religion“ herbei! Vielmehr gibt er die Erläuterung mit den zwei sachlich übereinstimmenden Sätzen: 134, 18 „also verstehestu nu leichtlich, was und wiewiel dis gepot foddert, nemlich das ganze herß des menschen und alle Zuversicht auff Gott allein und niemand anders. Denn Gott zu haben kanstu wol abnehmen, das man yhn nicht mit fingeren ergreiffen und fassen noch yn beutel stecken odder yn kisten schlieffen kann“ und 134, 30 „Siehe da hastu nu, was die rechte ehre und Gottesdienst ist, so Gott gefellet, welchen er auch gepeut bey ewigem zorn, Nemlich das das herß kein andern trost noch zuversicht wisse denn zu yhm, lasse sich auch nicht davon reißen, sondern darüber wage und hindan setze alles was aufer den ist.“ Daraus ergibt sich ein doppeltes Kennzeichen für das „rechte“ Vertrauen: erstens muß sich das Vertrauen auf einen über die sichtbare Welt hinausliegenden, wirklich jenseitigen Gott richten; zweitens muß das „Vertrauen“ frei von irdischen Wünschen, von eudämonistischem Begehren sein. Die im Text oben abgedruckte Stelle „streicht“ das zweite Merkmal noch deutlicher „aus“. — Die Erkenntnis des jenseitigen Gottes selbst hält Luther für etwas mit der *synthesi*, mit dem Gewissen, unmittelbar Gegebenes, vgl. Römerbrief II 19, 3 ff. *in hoc ergo erraverunt, quod hanc divinitatem non nudam reliquerunt et coluerunt, sed eam mutaverunt et applicuerunt pro votis et desyderiis suis. et unusquisque divinitatem in eo esse voluit, qui sibi placeret, et sic dei veritatem mutaverunt in mendacium; cognoverunt ergo, quod divinitatis sive eius, qui est deus, sit*

Gefühl der Gottesangst, das in allen heidnischen Religionen an das Glücksverlangen sich anhängt, ganz zum selben Ergebnis führe: man formt sich einen Gottesdienst und damit auch einen Gott nach den Einfällen des eigenen Herzens¹⁾. Es macht auch für Luther keinen Unterschied, ob im Heidentum ein irdisches oder in jenem herrschenden Christentum ein ewiges Gut erstrebt wird. Denn das Entscheidende ist, daß der Mensch, wenn er ein Glück sucht, zuletzt immer sich selbst sucht. So ist auch das Seligkeitsverlangen, das erkennt Luther klarer als die Mystik, stets ein *selbstisches* Verlangen²⁾. Sobald aber dieser Antrieb in der Religion vorangestellt oder zugelassen wird, wird tatsächlich das ganze Verhältnis zwischen Gott und Mensch umgedreht. Dann wird Gott der Diener, den der Mensch für seine Zwecke herbeiruft. Aber in Wirklichkeit ist doch nicht Gott für den Menschen, sondern der Mensch für Gott da³⁾. Denn Gott ist der Schöpfer und Herr, der ein Recht hat zu fordern, daß der Mensch sich von ihm gestalten lasse. Soll die Religion das sein, wofür man sie ausgibt, ein Dienst, der Gott erwiesen wird, und eine Pflicht, die man ihm gegenüber erfüllt, so muß sie vom Glücks- und Seligkeitsverlangen völlig rein gehalten werden. Wer das Reich Gottes nur um der Seligkeit willen begehrt, der wird ganz gewiß nicht hineinkommen. Er ist ein „Nießling“, der bei Gott nur das Seine sucht und mit dem Gott deshalb nichts zu schaffen hat⁴⁾.

esse potentem, invisibilem, iustum, immortalem, bonum; ergo cognoverunt invisibilia dei sempiternamque virtutem eius et divinitatem. hec maior syllogismi practici, hec syntheresis theologica est inobscurabilis in omnibus. sed in minore errabant.

1) Diese Seite hebt Luther hervor WA XL, 1; 79, 8 ff. *theologiam christianam, quae incipit non a summo, ut omnes aliae religiones, sed ab imo.* Gemeint ist da, daß alle nichtchristlichen Religionen von dem Grauen vor der „Majestät“ Gottes ausgehen. Die Wirkung beschreibt Luther ebda. 3. B. 604, 14 ff. *ergo servit diis, qui non sunt natura, sed dii opinabiliter, phantastice. homo finxit in corde suo talem cogitationem de deo.*

2) Höchst lehrreich für die Auffassung des heutigen Katholiken ist hier Denifle. Er schreibt in der Absicht, Luther zu widerlegen (Luther und Luthertum I², 672): „Von allem andern abgesehen ist die *fiducia*, wie schon ihr Begriff es mit sich bringt, viel *egoistisch* (von D. selbst gesperrt) als die Liebe; die *fiducia* bedeutet keine totale Hingabe an Gott, sondern ein Herüberziehen Gottes, sie kann ebensowenig rechtfertigen, wie der Glaube allein.“ — Beachtenswert ist schon das darin liegende Zugeständnis, daß auch der Liebe (nach katholischer Vorstellung) immer noch ein Stück Egoismus anhaftet. Aber noch auffallender ist die wie selbstverständlich aufgestellte Behauptung, daß die *fiducia* als ein „Herüberziehen Gottes“ notwendig „egoistisch“ sei. Daß es ein Gottvertrauen geben kann, bei dem der Gedanke an das eigene Glück völlig ausfällt, das nur rüchhaltlose Ergebung in Gott ist, vermag Denifle sich offenbar überhaupt nicht vorzustellen.

3) WA X 1; 241, 20 Wenn sie nu warhafftig glewbten an eynen gott, der hymel und erden geschaffen hatt, so wurden sie auch wissen, das derselb got auch eyn schepffer ubir yhren dundel were und denselben machen, brechen, richten solt wie er wollt. ib. 70, 16 denn da wirt nit anderß auß, got leret und thut nit anderß, wyr müssen uns nach yhm lenden, er wirt sich nach uns nit lenden. VIII 665, 12 non autem sic se habet in re fidei erga deum, quia non deus propter hominem, sed homo propter deum est. XIII 39, 5 deus vult formare. non formari.

4) WA XVIII 694, 15 quin si bonum operarentur propter regnum obtinendum, nunquam obtinerent et ad impios potius pertinerent, qui oculo nequam et mercenario ea quae sua sunt quaerunt etiam in deo. WA VI 21, 14 derhalben, auß das wir das reich gottes

Das verdeutlicht Luther noch durch eine Auseinandersetzung mit dem neutestamentlichen Lohngedanken. Gewiß, treuer Dienst findet bei Gott seinen Lohn¹⁾. Aber der Lohn muß „von selbst“ kommen. Nur der erlangt ihn, der ihn nicht sucht²⁾. Wo diese Aussicht zum Bestimmungsgrund wird, da ist der Gehorsam gegen Gott verfälscht. Was wäre denn das für ein Kind, das dem Vater nur gehorchte, weil es auf das Erbe hinschielt³⁾? Luther ist nicht so verstiegen, daß er den Glücksgedanken an sich für Sünde erklärte, aber in der Religion stiftet er nach ihm nur Unheil. Der wirklich Fromme, meint er, müßte selbst auf den Himmel verzichten und sogar zur Hölle verdammt sein wollen, wenn etwa Gottes Wille damit geschehen sollte⁴⁾. Eindringlicher ist das „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde“ nie gepredigt worden.

Luther vermied es aber auch, den eudämonistischen Trieb, den er vorne hinausgejagt hatte, hinterher wieder einzuführen; in der Weise, daß dem Verzicht auf das Glück im Diesseits ein um so größerer Gewinn im Jenseits entspräche. Er bildet den ganzen Begriff von Seligkeit um. Die Seligkeit besteht ihm nicht in einem Genuß, der äußerlich zu dem Gottesverhältnis hinzufäme, sondern in der Willens-

nicht umb unser willen begeren, wirt zum ersten gesetzt die behailigung des göttlichen namens. X 1; 322, 20 denn solch heyligen sind nur nießling, lohnsucher und eygennußige, allis was sie thun, damit suchen sie das yhre, thun nichts frey got zu ehren. ib. 341, 4 also sihestu abermal, das seyn herß noch lust ynn yhn ist zu dem geseß, sondern zu dem genieß, odder yhe eyn furdht fur der straff, das es klar ist, wie sie ym grund des herßen dem geseß feynd sind, wolften lieber es were seyn geseß.

1) Disput. S. 235 Drews antea diximus, data fide et persona fideli, quod deus remunerat omnia benefacta, confessionem, constantiam et omnes virtutes S. 237 illa omnia sunt dona filiorum et dicta filiis. Ich will auch bezahlen, liben Kinder, Sorget nicht, seit nur fromm, filiis suis dat deus bona pro singulis operibus.

2) WA X 1; 304, 7 ff. Auch ist diß alles nit zu verstehen, das man gott umb solchs dings willen furdhten oder yhm glawben solle odder solchs dadurch suchen; denn das were falsch. Es ist nit drum geschriben, das man solchs suchen oder begeren solle, sondern das man wisse, wie solchs gewißlich folget denen, die gott furdhten. Und eben die alle ynn solchs finden, die es nit suchen, das ist: die da gott furdhten, nichts des yhren begehren. X 3; 400, 19 Item es leßt sich auch also ansehen, es verhaiße ein lon denen die es tun . . . die weyl wir doch nit sollen lonsüchtig sein, sonder lauter umbsunst frumm sein, nit unser nuß, sonder allain got darinnen gesucht. ib. 401, 16 das nit die verhaißung hinzuthan seind als verhaißung des lons, den wir verdienen sollen, sonder als eine liebliche reyhung unnd loßung, damit uns Got lustig macht frumm zu sein und das von im selbst volgen muß, wir dorffens nit suchen. XVIII 694, 30 ff.

3) WA VII 559, 18 ff. also solten wir widderumb die werd on allen lohn oder genieß suchenn umb der blossen gutte gottis willen thun, nicht mehr denn seinn wolgefallen darynn begerenn, nicht fur den lohn sorgenn, er wirt sich selb wol finden und on unszer gesuch folgenn, denn wiewohl es nit muglich ist, das der lohn nit solt folgen, szo wir auß reynem richtigen geist, ohn lohns und genieß gesuch wolthun: Szo wil doch got denselben genießsuchtigen unreynen geyst nit habenn, wirt auch demselben nimmer der lohn; gleich als ein kind dienet dem vatter willig umbsunst als ein erbe nur umb seinß vatter willen und wo ein kind dem vatter nur umbßz erb und gut dienet, das ist billid eyn feyndselig kind und widrig, das der vater verstoße.

4) Römerbrief II 217, 27 ff. iis autem qui vere deum diligunt amore filiali et amicitie . . . tales libere se offerunt in omnem voluntatem dei, etiam ad infernum et mortem eternaliter, si deus ita vellet, tantum ut sua voluntas plene fiat.

einigung mit Gott. Sie ist dasjenige Freudegefühl, das die Verbundenheit mit Gott und das Wirken in Gottes Sinn ganz von selbst begleitet¹⁾. Dabei bleibt es im Diesseits und im Jenseits. Wem es wirklich Ernst ist, Gott zu finden und mit ihm einig zu werden, der wird auch nichts anderes begehren. Damit schneidet Luther alle kindlichen Erwartungen über das Jenseits ab, aber auch alle die Vorwagnahmen einer sinnlich gedachten Seligkeit, die wohnigen Rauschzustände der Mystiker wie die „dionysischen“ Empfindungen und zumal die Einnischung des Erotischen in das Religiöse²⁾. Auch den Ausdruck „Gott genießen“, den er zunächst aus Augustin übernommen hatte, hat Luther aus diesem Grund bald wieder fallen lassen.

Nicht auf das „Güterbegehren“ also³⁾, überhaupt nicht auf einen aufsteigenden Willen des Menschen will Luther die Religion gestellt wissen, sondern umgekehrt auf einen von Gott herstammenden Eindruck, der den Menschen erfasst und ihn in seinem Selbstgefühl erschüttert. Ist Gott das schlechthin Erste und Uebertragende, so kann echte Religion nur dadurch entstehen, daß er sich dem Menschen

1) Römerbrief II 217, 25 cum hoc sit esse beatum, voluntatem dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare neque hic neque in futuro. WA II 98, 29 ff. Der ander yrtum, das vill seynd, dye diß gebeth sprechen, alleyn sorge gehabt, das sie nur selig werden, Und vorstehen durch das reich gottis nith anders dan freudt und lust ym hymel, weye sie dann aus fleyschlicher synlkeit denten mugen, Und werden dadurch gedrungen, das sie dye hell furchten und also nur das yre und yren eygen nuß ym hymel suchen. Dye selben wißzen nith, das gottis reich sey nith anders dan frum, huchtig, reyn, milt, sanfft, gutig und aller tugent und gnaden voll seyn, also das gott das sein in uns habe und er allein in uns sey, lebe und regire. Dis solt man am höchsten und ersten begeren. Dan das heyß selig sein, wan got in uns regiert und wir sein reich sein. Dye freud aber und lust und alles ander, das man begeren mag, durft man nit suchen noch bitten noch begeren, sundern es wird sich als selbst finden und folgen dem reich gottis. Dan wie ein guter wein mag nit getruncken werden, er bringt von yhm selb mit ungesucht seinen lust und freud, und mag nit vorhyndert werden, also vil meer, wan die gnaden und tugenden (das reich gottis) volnkommen werden, so muß an unszer huthun, natürlich und unvorhyndert folgen freudt, fryd und selideyt und aller lust.

2) WA V 163, 9 ff. proinde quod in Canticis de sponso et sponsa velut lascivo et de hominum carnali amore dicuntur, immo et omnia, quae inter sexum maris et foeminae etiamnum geruntur, non significant nisi extreme contraria voluptatibus illis, nempe fidei, spei, charitatis perfectissima opera hoc est mortem et infernum, sicut ibi dicit „fortis ut mors dilectio et dura sicut infernus aemulatio.“ — Der Versuch, die „Tiefenpsychologie“ auf Luther selbst anzuwenden, dürfte schon nach dieser einen Stelle aussichtslos sein.

3) Feuerbachs Zergliederung der Religion trifft deshalb nur das, was Luther selbst die „heidnische“ Religion nennt. — In dieser Ablehnung des natürlichen Lebensverlangens und der Betonung des Pflichtgedankens liegt zugleich, daß die Religion, wie Luther sie sich vorstellt, nicht etwas von andern Trieben Abgeleitetes oder aus ihnen Zusammengesetztes ist. Das Bezeichnende ist gerade die Einfachheit, die Unmittelbarkeit der Empfindung, die Geradlinigkeit der Bewegung. Natürlich läßt sich die Religion so auflösen, wie Simmel es versucht hat, so gut als eine „tiefergrabende Psychologie“ das Sittliche ins Eudämonistische auflösen kann; aber niemand, der wirklich in der Religion steht, wird in einem derartigen Bild seine Religion wiedererkennen. — Aus demselben Grund beruht die Religion auch nicht auf einer „Einstellung“, die der Mensch beliebig vollzöge, sondern, wo sie echt ist, auf einem Eingestelltwerden.

fühlbar macht, mit seiner Schwere auf ihn drückt, ja ihn erdrückt. Es ist die Empfindung der „M a j e s t ä t“ Gottes, des „Heiligen“ ¹⁾, wie man heute dafür sagt, die dann auf den Menschen wirkt. Immer bedeutet diese Empfindung soviel wie, daß eine höhere Wirklichkeit vor dem Menschen auftaucht, die ihn aus seinem gewohnten Weltbild und aus der gewohnten Selbstverständlichkeit seines eigenen Daseins herausreißt. Das Heilige drängt sich dem Menschen auf als etwas, das sich über das Gemeine erhebt und ihn zu sich selbst emporziehen möchte, und das ihm doch sofort Grenzen setzt, wo er ihm ungeschweht zu nahe kommen wollte. Bei Luther ist die Vorstellung dem Christentum entsprechend schon durch den Schöpfergedanken vertieft, noch mehr dadurch, daß hier das Heilige eng, ja ausschließlich mit dem Gewissen in Beziehung gesetzt ist. Darnach trifft der Mensch das Heilige nicht nur wie auf den niederen Stufen an in einer wie zufälligen Begegnung, inmitten einer Welt, die unabhängig von diesem Höheren bestünde. Das Heilige ist ein persönlicher, ehrfürchtgebietender Wille. Der Mensch ist dem Gott, der ihm so erscheint, von vornherein verpflichtet und immerfort an ihn gebunden. Denn er verdankt ihm das Dasein und alle Güter des Lebens ²⁾. Aber daß dieser selbe Gott ihm nun als d e r H e i l i g e entgegentritt, enthält die Ahnung einer höheren Ordnung, die Gott über das bloß Geschaffene hinaus gründen will, der gegenüber die „Welt“ das „Vergängliche“, das nur auf Zeit Berechnete darstellt. Den Sinn dieser Ordnung hat Luther durch seine Deutung der Gottes- und Nächstenliebe ins Licht gesetzt und damit dem Begriff des Heiligen selbst eine neue Eindringlichkeit gegeben. Er streift all das Tabuartige wieder ab, das die katholische Kirche daran gehängt hatte; er bricht mit dem Glauben, als ob das Heilige etwas Dingliches wäre, das wie eine Zauberkraft an gewissen Gegenständen, Gewändern, Gefäßen, Wertlichkeiten haftete ³⁾. Das Heilige, womit Gott den Menschen in Wahrheit ergreift, ist jener hohe Gedanke einer Herzengemeinschaft des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander, den das Evangelium ausspricht! Aber dieses Höchste will Gott als der Heilige so nachdrücklich, so bestimmt, daß er alles in seinem Zorn vernichtet, was sich dawider erhebt.

So verstanden wurde das Heilige erst recht eine Macht, die den Menschen aus seinem behaglichen Gleichgewicht warf. Es wurde zum Schreck, zur Beengung, zum unerträglichen Gericht. Wie wenn Gott den Menschen verschlingen — Luther

1) Es ist das Verdienst von Söderblom und Otto, die Bedeutung dieses Begriffs für die Religion herausgearbeitet zu haben. Aber es ist nötig, das Unterscheidende in Luthers Anschauung stärker, als bei ihnen geschehen ist, zu betonen.

2) Ich erinnere wiederum nur an die Auslegung des ersten Artikels im Kleinen Katechismus.

3) WA VII 21, 28 Also hilffet es die seele nichts, ob der leyp heylige kleyder anlegt, wie die priester und geystlichen thun, auch nit, ob er ynn den kirchen und heyligen stetten sey, auch nit ob er mit heyligen dingen umbgeh... denn alle diße obgenannten stud, werf und wesen mag auch an sich haben und üben eyn bößer mensch, eyn gleyßner und heuchler. Auch durch solch wesen seyn ander volk, denn eytel gleyßner werden. XII 309, 27 So laß nu yhene narren saren, die den geystlichen stand priester nennen, wilche doch seyn ander ampt füren, denn das sie platten tragen und geschmyrt sind. Wenn das bescheren und schmyeren eyn priester macht, so kund ich eyn esel auch wol die pfotten schmyeren und salben, das er auch eyn priester were.

sagt: ihn fressen — wollte. „Greulich ist sein Gruß zu Anfang . . . gleich als wyr sehen, wenn der pliz einen hawm oder menschen schlecht“¹⁾). Denn nun drängt das Heilige den Menschen vor die Frage, ob er innerhalb jener höheren Ordnung ein Daseinsrecht besitzt oder mit zu den Vergänglichem gehört, das Gott vernichtet. Die Wirklichkeit, die ihm da aufgeht, macht ihm mit ihren Riesenmaßen notwendig das ganze eigene Sein zweifelhaft.

Neben diesem Gefühl können oberflächlichere wie etwa das der Bewunderung der Herrlichkeit Gottes überhaupt nicht aufkommen. Wo es sich um Leben oder Sterben handelt, da bleibt kein Raum für eine Empfindung der Schönheit der Welt oder für ein Entzücken über das Erhabene, vor dem der Mensch doch beschämt vergehen möchte²⁾). Das Unvermeidliche ist vielmehr, daß es dem Menschen erscheint, als ob wie Gott so auch die ganze Welt ihm feindselig wäre³⁾). Und so so II er auch empfinden⁴⁾). Wer jenes Erbeben vor Gott nie bis ins Innerste hinein verspürt hat, bei dem bezweifelt Luther von vornherein den ganzen Ernst der Religion. Deshalb ist er mit den Zwickauern so rasch fertig geworden. Leute, denen wirklich einmal Gott begegnet ist, sehen anders aus und reden anders von Gott, als jene Selbstbewußten, die sich so gemüthlich mit ihm auf Du und Du stellen⁵⁾!

1) MA VII 365, 5 vgl. E. A. 64, 8 heilig heißt hic metuendus terribilis. Nota, da man Gott fürchten und ehren solle. MA I 556, 40 patet itaque quod a facie domini oritur eorum maxima poena, dum confunduntur a foedissima sua immundicia ad tantam puritatem comparata. Enders III 273, 39 ff. vis scire locum, tempus, modum colloquiorum divinarum? „audi, sicut leo contrivit omnia ossa mea“ et „proiectus sum a facie oculorum tuorum“ et „repleta est malis anima mea et vita mea inferno appropinquavit“.

2) Ich möchte noch besonders unterstreichen, daß Luthers Empfindung des Heiligen auch von allen „dionysischen“ Gefühlen frei ist.

3) Vgl. 3. B. WA X 3; 136, 6 got ist die ewige gerechtigkeit und klarheit, wellicher dann auß seyner art fasset die sund. X 1; 473, 19 als were gott und unger natur gutte freund mit ey nander, als modyt die gerechtigkeit die sund lieb haben und erhoren, was die sund wollte. XII 443, 8 ff. Also yfts widerumb, wenn er nicht glaubt und doch sycht, das alle creaturen ynn Gottis gewalt stehen, so ist kein creatur, die yhn nit erschredt, das er sych vor allen furchten muß. Denn syntemal Gott wider yhn ist, so müssen auch alle ding wider yhn sein, so gehet es dann wie Moses schreibt Leviti. 26, das die gottlosen auch ein rauschents blatt, das vom baum fellt erschredt, da kan das herz nit soviel muß kriegen, das es eyn manheyt fasset wider eyn solch gering rauschent blatt. Ey was wölt er thun, wenn der todt kumbt, wo er hyn sycht, so ifts yhn entgegen.

4) Agrifolia gegenüber hat Luther dies noch besonders verteidigt 3. B. Disput. S. 416 Drews quia sumus in peccatis, rei aeternae mortis et irae, non statim possumus eum (d. h. Christus) sentire neque consolationem eius agnoscere. ideo necesse est, ut aliquando appareat deus, corda et medullas ossium scrutans ac sensu seu vi legis pungens, ita deiiciens et concutiens, ut sciamus, nobis deesse auxilium. — Das dient zugleich nochmals zur Beleuchtung des oben (S. 38 A. 1) behandelten Satzes, daß man nicht bei der Majestät Gottes anheben solle. Luther setzt dort voraus, daß der Mensch, dem er rät sich an Christus zu halten, von der Majestät Gottes schon einen Eindruck bekommen hat. Denn er soll das Geheiß „außer Augen tun“, weil es „in einen andern Artikel gehört“ (3. B. WA XL 1; 42, 8 ff.), hat also dessen Wirkung schon an sich verspürt und muß sie verspürt haben, wenn ihm Christus zum Heil werden soll.

5) Enders III 271, 88 ff. — Noch kräftiger spricht er sich über die Schwärmer aus WA XII 499, 15 wir haben Profeten im Land hin und her, die leeren die leut allzu freudig trohen und reden mit der hohen Majestät als mit einem Schusterknecht.

Die Furcht Gottes ist also der erste Schritt zur Religion. Der erste Schritt zu ihr, noch nicht sie selbst. Die wirklich e Religion fängt für Luther erst da an, wo der Mensch in Einheit mit Gott steht. So lange die Furcht allein das Beherrschende ist, bleibt aller Gottesdienst nur Heuchelei, ja Verspottung Gottes. Denn das Herz ist dabei ferne von Gott. Der Mensch haßt notwendig seinen Ängstiger und Richter, so sehr es ihn wiederum darnach verlangen mag, Gott für sich zu haben.

Jedoch ist es möglich, von der Furcht vor Gott zum Bewußtsein der Gemeinschaft mit ihm zu gelangen, ohne daß der Ernst jener Grundempfindung verloren geht?

Die Mystik hatte dafür eine einfache, namentlich dem heutigen Menschen überaus einleuchtende Lösung geboten. Ihre Antwort lief darauf hinaus, daß der Mensch in der Tiefe seines Innern eine unzerstörbare Brücke zu Gott besitzt. Er kann sie betreten, so oft er will, sobald er sich an seinen Ursprung aus Gott erinnert. Auch die Schuld bildet dafür kein Hindernis. Streift er nur das Ichgefühl ab, so hat er mit ihm zugleich seine Sünde abgestreift.

Für Luther ist dieser Gedankengang immer etwas Unverständliches gewesen. Er stellte die Seite an der Mystik dar, die auch in der Zeit ihres stärksten Einflusses gänzlich an Luther abgeglitten war¹⁾. Und wo ihm später bei den Schwärmern Ähnliches entgegentrat, da kämpfte er leidenschaftlich dawider. Ihm war es unbegreiflich, wie man so rasch über sein Gewissen hinwegkommen, wie man die Frage der Schuld nicht als die allerwichtigste empfinden konnte. Er vermochte nicht hinter sein Ich zurückzugehen, weil sein Verantwortungsbewußtsein das Ichgefühl immer festhielt. Was er getan hatte, hatte eben er, dieser Martin Luther, getan. Dieses Einfachste und Gewisseste auflösen oder abschwächen hätte für ihn soviel geheißen, wie aus der Wirklichkeit sich in eine Traumwelt flüchten.

Hier lag in der Tat der Nerv seiner ganzen Anschauung; es ist der Punkt, an dem die Art seiner Religion als Gewissensreligion am bestimmtesten sich offenbart. Luther konnte, wenn es die Auseinandersetzung mit dieser Frage galt, seinerseits nur dazu auffordern, jenem unmittelbaren Eindruck, der in dem Erschrecken vor Gott lag, still zu halten und sich ihn nach seinem Sinn und seinen tieferen Gründen zu verdeutlichen. Indem er zu solcher Selbstvertiefung aufforderte und ihr des näheren die Richtung wies, hat Luther aber zugleich die Tatsachen des Seelenlebens überhaupt in ein neues schlagendes Licht gerückt.

Es gehörte mit zu Luthers frühesten Erkenntnissen, daß die Seele in keinem Teil ihres Wesens etwas Ruhendes ist, wie das mit der Scholastik auch die Mystik voraussetzte. So gewiß sie ein lebendiges Ding ist, so ist sie auch unaufhörlich und zwar als Ganzes in Bewegung, sei es nun in Liebe sei es in Haß²⁾. Hinter dieser ruhe-

1) WA X 1; 188, 18 sie haben wohl scharf disputiert von dem inwendigen wort des herzen im menschen, wilchs da ynnen bleibt, daher der mensch nach Gottis Bilde geschaffen ist. Aber es ist so tief und finster bisher blieben, wirt auch wohl bleyben, das sie selb nit wissen, wie es darumb getan sei.

2) WA II 410, 23 quia peccatum fomitis assidue movetur et nova desyderia profert, ceu spinas et tribulos terra maledicta Gen. 3. VII 110, 33 ff. his adde, quod illi fingunt et ego per impossibile posui, fomitem esse posse sine peccato actuali, cum

losen Bewegung steht aber — und das war die zweite große Erkenntnis — als das sie Erzeugende ein begehrender Wille, der Ichwille, der sich selbst inmitten der ihn umgebenden Welt zu behaupten trachtet und alles, was ihn berührt, auf den eigenen Vorteil hin abschätzt. Luther vollzieht mit diesen Sätzen auf dem Gebiet der Seelenlehre denselben Fortschritt, wie er ihn beim Gottesbegriff und bei der Auffassung der Welt gemacht hatte: alles geistige Leben, ja alles Leben überhaupt ist Bewegung, ist Tätigkeit, ist letztlich Wille. Aber von da aus kommt er bezüglich des Innersten im Menschen zum genau entgegengesetzten Ergebnis wie die Mystik. Sie behauptete als „Grund“ der Seele etwas vom Ich Freies, über das Einzelsein in das Unendliche Hineingreifendes. Luther entdeckte, indem er an die Wirklichkeit sich hielt, als tatsächlichen Seelengrund vielmehr das Ichgefühl, etwas selbstisch Zähes, den Menschen in sich selbst Verengendes. Der Mensch will in keinem Augenblick etwas anderes als sich selbst; er steht unter einem natürlichen Zwang, dies sogar zu müssen¹⁾. Und das ist es, was er dunkel empfindet, wenn er vor der Heiligkeit Gottes erschrickt. Er wird inne, daß er immer und unwillkürlich anders will, als es ihm seine Bestimmung vorschreibt, als die Macht gebietet, nach der er sich eigentlich richten sollte. Denn Sichselbstwollen und Gott dienen wollen stehen in unersöhnlichem Gegensatz.

Luther vergaß nicht, daß es daneben ein Höheres, einen Geist, ein ursprüngliches Trachten nach Gott und ein Begehren nach dem reinen Guten, mittelalterlich gesprochen: eine synthetesis, im Menschen gibt. Wie hätte denn gerade er, der seine ganze Religion auf das Gewissen stellte, diese Seite übersehen können? Daß der Mensch seine Selbstsucht überhaupt als Unrecht empfindet, setzt ja doch, wie Luther wohl weiß, eben den Drang und das Bewußtsein eines Höheren in ihm voraus. Aber Luther wehrt sich zuvörderst schon dagegen, daß man dieses Höhere nach scholastischer Art wie ein vom übrigen Seelengetriebe unberührtes Gebiet aussonderte und damit den Menschen in einzelne „Teile“ zerlegte. In Wirklichkeit ist der Mensch eine lebendige Einheit; als Ganzes in all seinen Regungen und Handlungen gegenwärtig. Er ist ein und derselbe, und derselbe ganz in seiner Sinnlichkeit, in seinem „Fleisch“, wie in seinem „Geist“. Grobes und Feines wohnt in ihm nicht nur nebeneinander, sondern durchdringt sich gegenseitig. Das Höhere,

assidue lex membrorum captivet et repugnet legi mentis, ut Paulus conqueritur. res enim viva et quotidie movens est peccatum sicut et ipsa anima in qua habitat. nam et iustitia res est vivens et movens. non enim quiescere potest anima, quin vel amet vel odiat ea quae dei sunt. Disput. S. 182 Drews quemadmodum vita ipsa, etiam cum dormimus, tamen agit etiam per somnia, nunquam quiescit . . . si es bonus, moveris sine intermissione, sic si malus es.

1) Das Nähere in der nächsten Abhandlung. Hier begnüge ich mich mit Römerbrief II 75, 8 ff. quia homo non potest, nisi que sua sunt querere et se super omnia diligere, que est summa omnium vitiorum. II 185, 11 ff. natura vero praeter se ipsam nullum sibi statuit obiectum, in quod feratur et intendat, se solam videt, querit et in omnibus intendit ceteraque omnia, ipsum quoque deum in medio, quasi non videat, transit et in se ipsam dirigit. WA II 105, 9 dan der eygen will das aller tieffest und großt ubel yn uns ist und uns nit libers ist dan eygner wille.

das „bessere Ich“ ist nie da, ohne daß es durch das Fleisch mitbeeinflusst würde ¹⁾. Wer seinen wirklichen Wert, seinen Wert vor Gott abschätzen will, darf nicht das ihm Peinliche seines Wesens nachsichtig zurückstellen; er muß sich als ganzen ungeteilten Menschen nehmen ²⁾.

Dazu fügt Luther aber, Paulus aufnehmend, noch den weiteren Nachweis, daß in dem unvermeidlichen Widerstreit zwischen dem Niederen und dem Höheren der Ichwille, die concupiscentia, wie Luther ihn auch nennen kann, tatsächlich immer der überlegene Teil ist. Denn der Ichwille ist immer vorher auf dem Platz; er entsteht ja unmittelbar mit dem Willensvorgang selbst. Und er ist der stärkere gegenüber dem höher gerichteten Streben, deshalb, weil er zumeist ein unbewußter Wille ist. Heimlich, von hinten her, weiß das selbstsüchtige Streben sich immer einzudrängen und auch das redlich Begonnene doch in seinem Sinn umzudrehen ³⁾. Nicht nur dann, wenn der Mensch sich seiner Lust hingibt, sondern gerade da, wo er einen Aufschwung versucht, wo er nur Gott und dem Nächsten zu dienen glaubt, spricht bei der Gestaltung des wirklichen Willens in der Stille immer der Selbsterhaltungstrieb mit. Sei es in der groben Form, daß die Rücksicht auf die drohende Strafe widerstrebende Empfindungen niederkämpfen hilft, sei es in der feineren, daß die eudämonistische Hoffnung auf die Seligkeit oder auf die Ruhe in Gott bei der Entscheidung für das höhere Streben heimlich den Ausschlag gibt ⁴⁾. Eindringlich betont Luther jedoch, daß dieses im Verborgenen den

1) Vgl. schon WA IX 83, 30 anima dividitur in spiritum <et> animam. et secundum hoc fit duplex homo. interior et exterior. Est tamen una eademque anima; dazu außer den in der nächsten Abhandlung zu erwähnenden Stellen aus der Psalmen- und Römervorlesung, WA II 415, 6 ff. causa erroris est, quod . . . carnem et spiritum distinguunt metaphysice tanquam duas substantias, cum totus homo sit spiritus et caro, tantum spiritus quantum diligit legem dei, tantum caro, quantum odit legem dei. ib. II 585, 32 non enim caro concupiscit nisi per animam et spiritum, quo vivit . . . non ergo duo isti homines diversi imaginandi sunt . . . totus homo est, qui castitatem amat, idem totus homo illecebris libidinis titillatur. sunt duo toti homines et unus totus homo. 587, 2 non enim caro mea aliquid facit, quod non ipse facere dicar. WA VIII 119, 14 unus est homo Paulus qui utrumque de se confitetur (Röm. 7, 14 ff.). 120, 35 idem qui consentit bonae legi, facit quod non vult. 124, 4 sicut sine carne non sumus, ita sine carne non operamur, ita nec sine vitiis carnis sumus nec sine eis operamur.

2) Vgl. Römerbrief II 172, 21 ff. vide quomodo carnem partem sui sibi tribuit quasi ipse sit caro . . . quia ex carne et spiritu idem unus homo constat totalis, ideo toti homini tribuit utraque contraria . . . ideo carnalis non potest dicere, in me id est in carne mea, quasi ipse aliud a carne per voluntatem sit, sed est idem cum carne per consensum in concupiscentias eius. WA II 585, 31 ego mea temeritate carnem, animam, spiritum prorsus non separo. non enim caro concupiscit nisi per animam et spiritum, quo vivit, sed spiritum et carnem intelligo totum hominem, maxime ipsam animam . . . ita idem homo, eadem anima, idem spiritus hominis, quia affectu carnis mixtus et vitiat est, quatenus sapit quae dei sunt, spiritus est, quatenus carnis movetur illecebris, caro est, quibus si consenserit, totus caro est . . . totus homo est, qui castitatem amat, idem totus homo illecebris libidinis titillatur, sunt duo toti homines et unus totus homo.

3) Das Nähere darüber in der nächsten Abhandlung.

4) 3. B. WA VII 800, 24 solch lust, lieb, freud und willen findt man in teynis menschen herhen auff Erden, sofern die natur angesehen wirt, sundern allesampt sein wir un-

Menschen Bestimmende ein wirklicher Wille ist. Es handelt sich dabei nicht bloß, wie die Scholastik meinte, um nebenher spielende Gedanken, um flüchtig den Menschen berührende Antriebe, die man eben deshalb bei der Selbstbeurteilung mißachten dürfte¹⁾, um Nachwirkungen des sogenannten *fomes*, für die der Mensch nur halb verantwortlich wäre, sondern um Regungen, die aus dem Innersten stammen, um etwas dauernd im Menschen Tätiges²⁾, um Offenbarungen eines bestimmt gerichteten Strebens, das den ganzen Menschen sich zu unterwerfen trachtet. War es an sich schon eine bahnbrechende Erkenntnis, daß es auch einen unbewußten Willen gibt, so bedeutet es noch vielmehr, daß Luther den Menschen auch diesen unbewußten Willen sich selbst ernsthaft zurechnen hieß³⁾.

Von dieser vertieften Einsicht aus mußte Luther auch das Rettungsmittel als ungenügend beurteilen, das die Philosophie, wo sie auf diese Fragen gestoßen war, von altersher bereit hielt: das Machrufen einer edlen Leidenschaft, die Aufrüttelung des Willens durch die Erinnerung an das den Menschen über sich selbst erhebende sittliche Gesetz. Luther konnte nur feststellen, daß auch dieses Mittel am entscheidenden Punkt versagt. Auch dem deutlich vorgestellten Gebot gegenüber wiederholt sich im Innern des Menschen dasselbe Spiel wie gegenüber dem unwillkürlichen höheren Streben. Kein Gesetz gibt dem Menschen Freiheit von seinem Ich; das Gesetz schafft vielmehr nur „Heuchler“. Denn im Herzen des Menschen bäumt sich stets unwillkürlich etwas gegen die beengende Vorschrift auf, das nur gewaltsam unterdrückt wird, aber eben damit sich als der wahre Wille des Menschen erweist⁴⁾.

willig odder falschwillig frum, das wir uns fürchten für straff und schand, oder suchen unsern nuß und wolgefallen darinnen . . . Es will und muß die natur yhe etwas suchen, damit sy frumb sei und mag nit um der frumtigkeit willen frum sein. Römerbrief II 155, 27 ff. non autem vetus homo tantum dicitur, quia opera carnis operatur, sed etiam magis, dum iuste agit et sapientiam tractat ac in omnibus spiritualibus bonis se exerceat, immo dum etiam ipsum deum diligit et colit. ratio est, quia in iis omnibus fruitur donis dei et utitur deo. nec potest ab hac perversitate abusus sui . . . nisi per gratiam dei erigi . . . propter profundissimam infectionem huius paterni vitii et originalis veneni, quo etiam in ipso deo per amorem concupiscentie querit homo que sua sunt.

1) So sieht auch Denifle die Sache an. Vgl. seinen nachsichtigen Satz Luther und Luthertum I² 504 „da es ferner selten geschieht, daß in den guten Akten nicht widerstreitende Begierden mitspielen, indem ja, wie der hl. Augustin sagt, jene Vollkommenheit, welcher nichts hinzuzufügen ist, erst in jener Welt zu erwarten ist“ usw.

2) Disput. S. 60 *Dreus peccatum originale non est res quiescens, sed continua quaedam motio seu ἐντελέχεια, pariens suos effectus, non est quiescens qualitas, sed inquietum malum, dies ac noctes laborat etiam in somniis et videmus in nocturnis pollutionibus, inquietum animal, bestia est nec potest consulere, quando suos motus habet. hoc est simpliciter verum, peccatum originale perturbat. movetur homo ad avaritiam, inobedientiam et ad caetera vitia, etiam cum dormit.*

3) Daher Luthers ständiges Wertlegen auf die abscondita peccata; so schon in der Psalmenvorlesung WA III 129, 10.

4) Vgl. z. B. WA VII 115, 21 ff. *quin eat quisque in cor suum et non mentiatur sibiipsi respondeatque mihi, an non cor suum ita inveniat, ut mallet nullam legem esse? an non odiat poenam peccatorum esse? . . . quid ergo contra proprium sensum et vitalem pulsum experientiae fingimus amorem naturalem legis et odium peccati . . . maiore malo occultum illum affec-*

Oder wo der Mensch frei, aus edler Begeisterung heraus das Gebot bejaht, da tut er es mit Rücksicht auf seine eigene Würde, in dem Gefühl einer dadurch bewirkten Erhöhung seiner Persönlichkeit. Aber dann steht er erst recht im Bann seines Ich. Bei Licht besehen ist auch ein derartiges Streben zuletzt nichts anderes als eine nur veredelte Selbstliebe¹⁾. Luth^{er} hat dies bemerkt, lange bevor Kant diesen tödlichen Einwand gegen seine eigene Ethik erhoben hat.

Aber damit scheint nun Luth^{er} selbst auf einem Punkt angelangt, der die ganze Absicht seiner Darlegung gerademwegs aufhob. Wenn es tatsächlich so war, daß der Mensch, so lang er lebt und sich regt, niemals über den Schatten seiner Selbstsucht zu springen vermag, inwiefern ist dann dieser Ichwille S ch u l d? Ist er nicht als Naturzwang vielmehr ein Schicksal, ein Unglück, unter dem der Mensch leidet, eine ihm auferlegte Pein, die der Mensch tragen, aber ohne Erünstelung sich unmöglich als Schuld zurechnen kann? Luth^{er} hat diese Frage in ihrem ganzen Gewicht empfunden. Er hat sie aufgenommen und beantwortet in seiner Erbsündenlehre. Denn unter der E r b s ü n d e versteht er eben jenen s e l b s t s ü c h t i g e n I c h w i l l e n; aber indem er ihn so bezeichnet, fühlt er zugleich die Verpflichtung, die Stelle zu zeigen, wo das Verantwortungsgefühl auch gegenüber der angeborenen Natur einsetzen muß.

Luth^{er} räumt nun ohne weiteres ein, daß, wenn die Erbsünde bloß E r b s ü n d e, bloß ein den Menschen zwingendes Schicksal wäre, von einer Verantwortung des Menschen keine Rede sein könnte. Wie soll jemand sich schuldig fühlen für etwas, was er nicht selbst getan hat²⁾?

Aber zunächst liegt der Fall bei der einzelnen Handlung niemals so, daß der Mensch behaupten dürfte, keine andere Wahl als die zum Bösen gehabt zu haben. Auch wenn er regelmäßig unterliegt, steht er doch jedesmal unter dem Gefühl,

t u m contemptae legis et amati peccati nunquam intelligunt nec observant . . . quanto ergo rectius sane docerentur istum affectum capitalem, pessimum, occultum agnoscere et donec ab amore legis inciperent poenitere, sese hypocritas esse scirent et nihil de hypocrisi tali praesumerent, imo super ea magis quam super peccatis, quorum intuitu fictum istum dolorem coegerunt, dolerent.

1) W A II 408, 4 ff. iam quaelibet virtus extra gratiam quaerit quae sua sunt nec potest quaerere quae dei sunt, quia non potest in opus charitatis . . . quare nulla virtus habet deum pro fine nec potest deum diligere super omnia et propter deum. Römerbrief II 1, 13 ff. et ii (sc. philosophi) licet coram hominibus non statuerent istas iustitias neque gloriarentur de illis, sed mero virtutis et sapientiae affectu eis adhererent (quales erant qui optimi et syncerissimi et excepto Socrate pauci sunt famati), non tamen continere se intus poterant, quin sibi placerent et apud se saltem gloriarentur in corde tanquam sapientes, tanquam iusti et boni viri. W A XL 1; 499, 2 si meam gloriam, hypocrisin possum habere ex lege, tum lex mihi lieb, non propter legem sed me. Disput. S. 115 Drews Th. 4 nunquam est tamen vera et recta ea voluntas, sed semper quaerens quae sua sunt Th. 5 ideo et in ipsis heroicis virtutibus naturali hoc vitio depravata est.

2) W A XVIII 773, 12 nec nos peccaremus aut damnamur delicto illo unico Adae, nisi nostrum delictum esset. quis enim alieno delicto damnetur, praesertim coram deo? nostrum autem non fit imitando aut operando, cum hoc non esse posset delictum illud unicum Adae, ut quod non ipse sed nos fecerimus, fit vero nostrum nascendo.

daß er anders g e s o l l t und deshalb auch anders gekonnt hätte. Er unterliegt auch in Wahrheit nie, ohne daß er mit Willen auf das Nichtseinfallende einging¹⁾. Und die Abstufungen, die es dabei gibt, vom leichtsinnigen Sichhineinstürzen in die Luft bis zu dem widerwilligen Sichbeugen unter eine ihn überlistende Macht, erweisen, daß eine Kraft des Widerstehens im Menschen vorhanden ist und daß die im Sollen ausgedrückte Forderung, dem Bösen zu trotzen, keineswegs widersinnig ist²⁾.

Luth^{er} führt indes die Ueberlegung noch tiefer. Auch die „Natur“ selbst, der der Mensch unterliegt, darf nicht als etwas bloß von Adam her Ererbtes, dem Einzelnen schicksalhaft Zukommenes angesehen werden. Sobald man sich gegenwärtig hält, daß der Mensch ein lebendiges, ununterbrochen tätiges Ganzes ist³⁾, gewahrt man auch, wie er sein sittliches Wesen, ja sich selbst aus sich immer wieder neu erzeugt. Er ist, so wie er in jedem Augenblick ist, nicht ohne seinen eigenen Willen geworden. Regen sich jetzt in ihm die bösen Leidenschaften und Instinkte, so trifft ihn die Schuld, weil er nicht früher über sich gewacht und sich selbst umgebildet hat⁴⁾. Insofern ist

1) Disput. S. 279 *Drews* Adam peccavit voluntarie et libere et ab illo, voluntas peccandi nobis est congenita, ita ut non inviti, sed volentes peccemus. verum hoc ipsum est malum nostrum. Augustinus illam sententiam: nullum peccatum est nisi voluntarium, primum intellexit tantum de peccatis actualibus, sed postea retractat atque etiam ad peccatum originale accommodat, ebenda S. 281 habet voluntatem peccandi et voluntarie peccat, non coacte aut invitatus, etiam si per se voluntatem illam nequeat mutare. — Wie man schon aus dem letzteren sieht, hat Luth^{er} die (für das sittliche Bewußtsein des Menschen vorhandene) Willens „freiheit“ trotz seiner Lehre vom unfreien Willen behauptet und auch so gut wie Augustin behaupten können; vgl. noch Disput. S. 123 *Drews* Augustinus dicit: qui creavit te sine te, non salvabit te sine te. oportet me adesse. sed non sequitur: ergo illud ipsum adesse me iustificat, ebenda S. 126 cor humanum, voluntas humana sunt necessaria ad iustificationem, sie müssen auch darbey sein, sed non sequitur, ego habeo cor, ergo deus me iustificat. Denkfles Ausführung, Luth^{er} und Luthertum I^e 631 ff., ist, wie der ganze betreffende Abschnitt — S. 625 über den Glauben als „Wahn“! —, ein solches Höchstmäß von geschmackloser Sophistik, daß jedes Wort darüber zu viel wäre.

2) Man vergleiche und beachte dabei die Abstufungen WA XVIII 634, 25 homo cum vacat spiritu dei, non quidem violentia velut raptus obtorto collo nolens facit malum, quemadmodum fur aut latro nolens ad poenam ducitur, sed sponte et libenti voluntate facit. 693, 32 verum iis qui volenter faciunt bonum vel malum, etiamsi hanc voluntatem suis viribus mutare non possunt, sequitur naturaliter et necessario praemium vel poena. Daneben aber Römerbrief II 172, 3 caro autem perficit quando cum delectatione sine repugnantia et difficultate operatur secundum concupiscentias. — Das Schlimmste, daß einer das Böse als Böses liebt, traut Luth^{er} niemand zu WA V 362, 28 nemo enim sponte amat malum ut malum.

3) Vgl. die oben S. 60 A. 2 angeführten Stellen und dazu WA VIII 123, 34 ff. nec enim Paulus hoc loco (Röm. 7, 24) Latomi habitus dormitantes et quiescentes formidat: nec Augustinus hoc voluit, quod Latomus ei imponit. verum est quidem, non semper una passione nos insanire: non semper ardet ira, non semper furit libido, non semper torquet invidia, sed una succedit alteri. et quando omnes dormiunt, tepor et ignavia non dormitant. quod si etiam strenue agas, superbia vigilat. et ut verissime dixi, sicut sine carne non sumus, ita sine carne non operamur, ita nec sine vitiis carnis sumus nec sine eis operamur. . . quia caro res viva est, in assiduo motu est, qui mutatur mutatis obiectis.

4) WA IV 364, 12 et quia spiritus et caro unus homo est, sine dubio culpa hominis est, quod caro tam mala est (!) et male agit. II 412, 21 voluntas

der Mensch, obwohl er sein Wesen von Adam her ererbt hat, doch zugleich im ganzen Bestand dieses Wesens sein eigenes Abbild, seine eigene Tat. In seinem Ich, in seinem Sichselbstwollen, liegt zuletzt der Grund dafür, daß er so ist, wie er ist. Diesen tiefen Gedanken will Luther mit ausdrücken, wenn er die Erbsünde gerne auch „Person[s]ünde“ nennt¹⁾.

Luther hat damit tatsächlich den innersten Punkt der ganzen Frage berührt. Er stellt den einzelnen vor eine letzte, entscheidende Wahl. Es gibt hier nur ein Entweder—Oder. Entweder ist der Mensch für nichts, oder ist er für sich als Ganzes verantwortlich. Für jede einzelne Tat kann der Mensch die Verantwortung ablehnen; sie läßt sich immer als Ergebnis unwillkürlicher Kräfte in ihm darstellen. Aber lehnt er sie ab, so verzichtet er auch auf die hohe Gabe, die ihm Gott im Bewußtsein des Sollens geschenkt hat, und auf die Befreiung aus dem Zwang, die ihm in ihr verheißen ist. Wählt er hingegen die andere Seite, so muß er auch wissen, wie weit sich seine Verantwortung erstreckt. Sie dehnt sich notwendig über die einzelne, bestimmte Tat hinaus auf alle inneren Bedingungen dieser Tat, ja auf das Ganze des eigenen Wesens mit aus. Und der Mensch, der sie empfindet und zugleich seine Knechtung unter seine eigene Selbstsucht wahrnimmt, kann nicht anders, denn sich selbst vor Gott als *schlechthin* schuldig, als mit seiner *ganzen* Person vor Gott verwerflich empfinden. Daß Luther dies auszudenken und auf sich zu nehmen wagte, ist sein hoher Ruhm. Mit Recht hat er deshalb in seiner Erbsündenlehre immer eine wesentliche, keine Abschwächung vertragende Seite seiner Anschauung erblickt²⁾. Hier kam die ganze Kraft seines Verantwortungsgefühls zum Ausdruck. Durch seine Stellungnahme besiegelte er den Grundsatz: je mehr Verantwortung, desto mehr wahrhaftiges Sein³⁾.

illa legis dei in carne semper est. Römerbrief II 120, 29 ff. conceptus sum in ipsa (sc. iniquitate) et non feci illam. cepit in me regnare, antequam ego cepi esse et simul mecum. si enim parentum generantium hoc solum esset peccatum, non utique ego in ipso conceptus essem, sed ipsi ante conceptum mei peccassent. igitur ista iniquitas et peccatum (ergänze wohl: illorum) fuerunt et non mea; conceptus sum in ipsis et non consensi. sed nunc facta sunt mea. Nunc enim intelligo, quod male ago et contra legem.

1) 3. B. WA X 1; 508, 20 die Erbsünd oder natur[s]ünd oder person[s]ünd, die rechte Heubtsünd; wo die nit were, so were auch kein wirklich sünd. Vgl. auch E. A. 11, 282 daß also die Reue gehe nicht stüdtlich über ellliche Werke, die du öffentlich begangen hast wider die zehen Gebot, da doch der Traum und Wahn bleibt der heuchlerischen und mönchischen Buße, die ihnen selbst Unterscheid ihrer Werke dichten und dennoch etwas Gutes bei ihnen selbst finden; sondern über die ganze Person, mit alle ihrem Leben und Wesen, ja über deine ganze Natur und dir zeige daß du unter Gottes Zorn liegest und zur Hölle verdammt seyst.

2) Daher kämpft Luther nicht bloß gegen die zahme Erbsündenlehre der Scholastik, sondern auch gegen Augustin (WA VIII 89, 23 ff.) und gegen Zwingli (Enders V 262, 11 WA XX 621, 8).

3) Th. Häring hat (Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1922, S. 237 ff.) in einem alle Seiten der Frage beleuchtenden Aufsatz sich mit diesem Standpunkt Luthers eindringend auseinandergesetzt. Er findet bei aller Zustimmung zu Luther doch die Zumutung unerträglich, daß der Mensch etwas Ueberkommenes sich als persönliche Schuld zurechnen solle, und möchte sie durch die Unterscheidung von „Sündhaftigkeit“ und persönlicher Schuld auf ihr

Es ist damit auch gezeigt, daß Luthers Erbsündenlehre nicht aus der Absicht hervorgegangen ist, um jeden Preis vor Gott schuldig werden zu wollen. Ein derartiges Bestreben darf man wohl dem Mönchtum und der Mystik bis zu einem gewissen Grad nachsagen. Denn dort pflegte man tatsächlich das Sündengefühl, nicht ohne dabei zugleich eine geheime Selbstbefriedigung zu verspüren. Luther dagegen hat das Schuldgefühl immer rein als Qual empfunden. Wenn er sich trotzdem zu jener höchsten Steigerung in seiner Erbsündenlehre entschloß, so tat er es nur deshalb, weil er wirklich so empfand und so empfinden mußte.

Denn alles im bisherigen Auseinandergelegte waren für Luther niemals bloß ausgerechnete Lehrsätze. Er hat es selbst immer aufs neue in einem zusammengeballten Gefühl¹⁾ durchlebt, dann nämlich, wenn die „Anfechtung“ über ihn kam.

Man hat diesen Erlebnissen bisher noch nicht die Aufmerksamkeit geschenkt, die sie verdienen, obwohl Luther selbst doch häufig genug auf ihre Bedeutung für sein inneres Leben hingewiesen hat. Sie führten ihn immer wieder in die letzten Tiefen und darum war er trotz aller Schrecken, die sie ihm bereiteten, in gewissem Sinne stolz auf sie. Durch sie fühlte er sich bei aller Bescheidenheit den Großen in der Religion verwandt. Auch Paulus und die Propheten, meint er, müssen solche tentationes gehabt haben; sonst hätten sie ihre Bücher nicht schreiben können. Tatsächlich spielen sie in seinem Leben dieselbe Rolle wie etwa die Visionen beim Mystiker. In ihnen tritt Gott selbst als Wirklichkeit, als der heilige unmittelbar vor ihn hin. Und vermöge seines geschärften Sündengefühls bedeutete bei ihm diese Art der Gotteserfahrung eine viel tiefere Erschütterung als die ähnlichen der deutschen Mystiker. Seine „Anfechtungen“ waren nicht, um Taulers Ausdruck zu gebrauchen, nur ein Winter der Gottverlassenheit; sie waren ein Angriff, ein ihn mit Vernichtung bedrohender Angriff, den Gott gegen ihn richtete²⁾. Aber dann

richtiges Maß zurückführen. Sündhaft, d. h. vor Gott verwerflich kann auch Uebertommenes sein, Schuld ist nur da vorhanden, wo die reale Möglichkeit einer Ablehnung oder Befragung des um den Menschen werbenden göttlichen Willens bestand. Ich glaube doch nicht, daß damit die Sache gebessert ist. Zwei Fragen möchte ich Häring entgegenhalten: 1. Mit welchem Grund bezeichnet er das Uebertommene als „sündhaft“, wenn nichts von persönlichem Willen drin steht? Ist es dann nicht bloßer Stoff, etwas sittlich Unbestimmtes? Oder wenn mit dem Uebertommenen ererbte böse Eigenschaften gemeint sind, ist dann ein für jeden Menschen gleichermaßen gültiges Urteil möglich? 2. Wo läuft die Grenze zwischen dem Uebertommenen und dem Eigenen? Wer kann das bei sich unterscheiden? Und wer kann den Zeitpunkt bei sich feststellen, an dem der eigene Wille sich regte? Beides nötigt doch wohl die Folgerung zu ziehen, die Luther gezogen hat.

1) Das sentire ist dabei etwas Wesentliches. WA XL 1; 73, 10 peccatum quod conscientia sentit, vgl. nachher 74, 2 verba facilia, sed sentire, quod gratia exclusis omnibus aliis... remittat peccatum (ist schwer). Disput. S. 211 Dews quando deus nos tangit et intrat in iudicium nobiseum.

2) Am nächsten berühren sich, wie das Luther ja selbst wußte, die Schilderungen Taulers mit Luthers Erlebnissen, vgl. z. B. Predigten, hersg. von Vetter (Deutsche Texte des MAB. XI) S. 294, 23 ff. Sprach S. Bernardus „wenne wir Gott essen, so werden wir von ihm gessen; so isset er uns“. Wenne isset uns Gott? Das tut er, wenne er in uns unser gebreften straffet... als man die spiße in dem munde wirffet um her und dar, also wird der mensch ein dem straffende Gotz har und dar geworfen in angst unde vordchte und in trurkeit.

stand Luther selbst jedesmal wieder vor jener Grundfrage, ob es möglich sei von der Unbedingtheit der Selbstverurteilung aus das Bewußtsein der Einheit mit Gott zu gewinnen. Es ist bei ihm nie dahin gekommen, daß das Sündengefühl auf einem gewissen Punkt ganz von selbst in das Gnadenbewußtsein umgeschlagen wäre. Er braucht — auch das scheidet ihn von den deutschen Mystikern —, so oft sich die Lage wiederholte, immer einen klaren sachlichen Grund, um den Schritt auf Gott hin wagen zu können¹⁾. Er muß sich jedesmal wieder ganz neu erkämpfen, unter Schmerzen wieder neu erzeugen, was sich ihm ehemals als rettender Gedanke gezeigt hatte.

Zweierlei ist jedoch bei dem Hergang noch besonders hervorzuheben: erstens, daß Luther von der Anfechtung regelmäßig überfallen wird. Darin bestätigt sich, daß für ihn die Religion — da wo sie ganz echt ist — aus einem ungesuchten und ungewollten Eindruck des Göttlichen entspringt. Unvermutet, in der Stille der Nacht, plötzlich steht das Ungeheure vor ihm da²⁾. Man sieht nie, daß irgend eine besondere Sünde, die vom Tag her auf ihm lastete, den Anlaß gegeben hätte. Häufig sind es ganz alte Dinge, wie dies, daß er 15 Jahre lang mit Messelesen Gott gelästert hätte, die ihm der Satan dabei vorhält. Die Beklemmung entspringt vielmehr daraus, daß sich ihm in einem solchen Augenblick, während er das einzelne seines Tuns überdenkt, plötzlich jener höchste unbedingte Maßstab und damit ein Gesammtgefühl seines Werts oder vielmehr Unwerts vor Gott heraushebt. Mit einem Schlag kommt ihm zum Bewußtsein, wie fern er noch von dem Ziel ist, das er im großen und im kleinen hätte erreichen müssen. Schon aus dieser Art der Entstehung, aber auch aus der furchtbaren Angst, die er dabei empfand, ergab es sich, daß Luther nie — wie etwa die Mystiker oder auch A. H. Franke — auf den Gedanken verfallen konnte, ein Verfahren auszufinden, um derartige Erlebnisse künstlich herbeizuführen. Ob und wie Gott den einzelnen vor dieses Letzte stellen wollte, das mußte ihm überlassen bleiben³⁾. Nur dann hatte das Erlebnis Ernst. Zudem vergaß Luther auch bei dieser Frage nicht, daß es einen Unterschied zwischen „starken“ und „schwachen“ Christen gibt. Andere ohne Grund in solche Bedrängnisse hineinzujagen, lag ihm selbst so fern, daß er seine Aufgabe nur darin erblickte, die unter der Anfechtung Leidenden aufzurichten.

Zum zweiten ist beachtenswert, wie für Luther bei der Anfechtung Gott und der Teufel durcheinandergehen. Natürlich nicht so, wie man ihn mißverstanden hat, als ob er in der Gefahr gewesen wäre, Gutes und Böses miteinander zu verwechseln. Denn es war ja gerade sein ganz klar redendes Gewissen⁴⁾, das ihm die Beklemmung

1) Vgl. 3. B. WA XL 1; 74, 5 conscientia non potest se quietare nisi habeat illam gratiam (sc. das Wort der Gnade, 74, 8).

2) Ohne Frage hat dabei auch Körperliches stark mitgespielt. Luther war sich dessen selbst bewußt, das zeigen die 3. T. sehr derben Mittel, mit denen er sich zu helfen suchte. Nur war damit für Luther die sachliche Frage nie erledigt. Sobald die Sache, um die es sich dabei handelte: der Gedanke an seine Sünde, ihn übermächtig ergriff, denkt er sie trotzdem bis zu Ende durch.

3) Disput. S. 733 Th. 27 Drets ipse novit horas et momenta, quibus corda tangi oportet.

4) Vgl. auch WA XL 1; 73, 2 nostri duo diaboli: peccatum et conscientia. vis legis, postea stimulus peccati.

schuf. Wohl aber ist er unsicher darüber, was mit der Anfechtung letztlich gemeint war, ob sie eine bloße „Versuchung“ war oder ein ernsthaftes Gericht. Er vermutet zunächst das Erstere und hält darum den Satan für die ihn angreifende Macht. Denn mußte er sich im Frieden mit Gott und hielt er es für seine Pflicht, sich allezeit auf Gott zu verlassen, dann konnte es bloß der Satan sein, der ihn von Gott loszureißen und ihn in Verzweiflung, ja Gotteshaß hineinzustürzen trachtete¹⁾. Sah er diesen Abgrund vor sich, dann war der Kampf für ihn rasch entschieden. Dann wird ihm die Anfechtung nur zum Anlaß, sein Gottesverhältnis als reines Gnadenverhältnis scharf herauszufehren. In diesem Fall konnte er dem „Satan“ spöttisch erwidern, daß er gar nicht beanspruche, der Heilige zu sein, zu dem er jetzt gemacht werden sollte; er wisse sich selbst auch ohnedem als Sünder, eben darum stelle er sich rein auf Gottes Erbarmen und auf die Versöhnung in Christus²⁾.

Aber die Anfechtung konnte höher steigen. Offenbar dann, wenn ein Vorwurf, den ihm sein Gewissen machte, so tief bei ihm einhakte, daß er ihn als ein verdientes Gericht über sein ganzes Wesen empfand. Dann erschien ihm nicht mehr der Teufel, sondern Gott selbst als der Angreifer³⁾, und nun fühlte er im Ernst Gottes Zorn über sich. Das waren die schweren Stunden, wo ihm die Bedeutung Christi so, wie er sie neu begriffen hatte, erst ganz offenbar wurde. Da erkennt er Christus als den, der nicht nur in der Vergangenheit einmal Gottes Zorn gestillt hat, sondern jetzt eben mächtig für ihn eintritt. Er wird inne, wie ihm aus Tod und Auferstehung Christi eine Kraft zufließt, die ihm mit der Vergebungsgewißheit zugleich auch die Zuversicht verleiht, die ihm noch anhaftende Sünde in ihrer Macht zu überwinden⁴⁾. — Indes, es kam auch vor, daß selbst Christus

1) Vgl. WA XL 1; 89, 5 ff. vis me adducere in desperationem, odium dei, sed per hoc gloriam dei, consolationem meam et tui conculcationem; quod me dicis peccatorem, per hoc commonefacis mei redemptoris „qui tradidit“.

2) So hat Luther in den Tischreden in der Regel den Hergang geschildert. Vgl. außerdem etwa WA X 3; 105, 23 darum weise nur den Teufel an Christum zurück, warum er nicht mit ihm streite. Denn du bist durch Christum von ihm erlöst. Du hast also nicht Ursache, dich vor Tod, Sünde oder Hölle zu fürchten, denn kein Gläubiger fürchtet sich dafür“ und eine Schilderung wie WA XL 1; 89, 1 ff. vis me facere sanctum? non audis Christum non traditum pro sanctis nec pro iustitia, sed pro peccatis? si peccatum non hab, so darfst ich Christus nicht. Ideo quia dicis me peccatorem, ideo volo esse salvus . . . gratias ago tibi, mi Satan; est peccatum meum in colle Christi, submersit.

3) WA V 387, 6 ff. atque hic iam incipit victoria inclinare ad tentatum et finis fieri tentationis. pars enim victoriae est sensisse inimicum in hac tentatione ac illo superiorem iam fieri. etsi enim ordinante deo inimicus exaltatur, tamen in media tentatione non apparet inimicus, sed solus deus omnia facere. atque id etiam satagit inimicus, ut tentatus non sibi, sed deo tribuat soli.

4) Die in der katholischen Kirche geltende Auffassung des Wertes Christi hat Luther nach zwei Seiten hin durchbrochen: 1. Hat er den Tod Christi streng als Strafe verstanden, die an ihm (stellvertretend für die Menschheit) vollzogen wird. Man darf sich nicht dadurch irreführen lassen, daß Luther die katholischen Ausdrücke „Genugtuung“ und „Verdienst“ auch seinerseits gebraucht. Denn er verbindet mit ihnen einen andern Sinn als die katholische Kirche. Dort bedeutet satisfactio eine Ersatzleistung, einen Schaden = ersatz für Gott. Ich erinnere nur an das Anselmische Entweder — Oder: aut satisfactio aut poena. Das Zweite wird von Anselm für unmöglich erklärt. Luther dagegen findet gerade in ihm die wahre Bedeutung des Todes Christi. Im deutlichen Zusammenhang mit

seiner strengeren Auffassung von Gott und von der Sünde. Die Sünde ist etwas nie Wiedergutmachendes und Gott ist nicht einer, der sich etwas ablaufen läßt. Der Uebertretung seines Gesetzes, über die er „zürnt“, kann nur dadurch „Genüge geschehen“, daß eine Strafe erduldet wird. Und Luther hat diesen Gedanken, den die katholischen Dogmatiker heute noch so gut wie ehemals ablehnen, in Anknüpfung an das „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ bis zu Ende gedacht. Christus hat am Kreuz sich wirklich unter dem Zorn Gottes gefühlt, vgl. 3. B. WA XL 1; 449, 1 ff. non solum sentit se maledictum coneritive, adiective, sed subiective, ut non videatur sibi malus, sed malitia, maledictio . . . ergo non solum factus maledictus sed maledictum, in quem omnia maledicta legis congesta sunt. 567, 6 non sunt verba levia: non fuit tantum civiliter sub lege sed theologicæ, sed passus summum usum legis, pavescens, tristissimus factus, ut „sudorem“ tota cum inimicitia. Ergo sic redemit eos, qui erant sub lege et sunt tristes, quos gravant peccata.

2. Gehört für ihn mit dem Tod die Auferstehung ganz eng zusammen. Vgl. 3. B. Disput. 732 Th. 2 Drews resurrectio eius a mortuis est nostri iustificatio per fidem solum. Damit berichtigt er die Einseitigkeit, der die abendländische Theologie seit Anselm verfallen war und der auch die spätere lutherische Theologie unter Melancthons Einfluß wieder verfiel, sofern sie den Tod Christi als die Heilstatssache betrachteten. Er erneuert die paulinische Anschauung, nach der Tod und Auferstehung ein unteilbares Ganze bilden. Das Bedeutsame liegt für ihn gerade darin, daß der Tod Christi, die Vollstreckung des Zornesgerichts, noch nicht das letzte Wort Gottes ist. Das Sterben Christi ist vielmehr „der wunderliche Krieg, da Tod und Leben ringen; das Leben doch behielt den Sieg, es hat den Tod verschlungen“; vgl. für diesen Lieblingsausdruck Luthers auch WA XL 1; 439, 10 ff., 440, 3 ff. incurrit maledictio et vult damnare, sed non potest, quia aeterna benedictio; ergo oportet cedere maledictionem, quia si benedictio in Christo possit vinci, tum deus vinceretur. ergo divina benedictio tulit in ista persona. Vermöge der Auferstehung vermag man durch das Zornesgericht hindurch in die Gnade, in die benedictio, wie Luther an der eben angeführten Stelle sagt, hineinzusehen. — Aber an die Auferstehung knüpft sich für Luther — wieder schöpft er darin aus Paulus — noch die weitere Bedeutung, daß Christus nur als Geist in dem Gläubigen gegenwärtig sein kann. Christus ist nach Luther nicht dazu gen Himmel gefahren, damit er für sich seine Ehre gewönne, sondern damit er von dort aus um so mehr schaffen und wirken könnte. Die „Christusmystik“, wie man es jetzt zu nennen pflegt, gehört mit zum Allerfrühesten, was bei Luther aus Paulus lebendig geworden ist, lebendiger als dies von der mittelalterlichen Mystik gilt. Ich verweise nur auf den Psalmenkommentar WA III 433, 2 igitur si queris signum gratie dei et an ipse sit Christus in te und dazu die zutreffende Bemerkung von E. Hirsch, Initium theologiae Lutheri (Festschrift für Kaftan 1920, S. 160). Der wirklich an Christus Glaubende hat Christus als Gegenwärtigen in sich (WA XL 1; 233, 3 fides quae includat Christum et habeat eum praesentem ut in einer Sang einen edlen stein, vgl. 229, 4); aber nicht als Gegenstand des Ergötzens und des Spiels, wie das in der Mystik so vielfach der Fall war, sondern als Quelle der Kraft im Kampf wider die Sünde. Der Christus, der selbst auferstanden ist, steht auch im Gläubigen wieder auf (Disput. S. 424 Th. 37 Drews sed idem Christus nondum est in suis fidelibus perfecte suscitatus, imo coepit in eis, ut primitiae, suscitari a morte), er gestaltet ihn um in sein Bild und führt in ihm den siegreichen Kampf wider die Sünde (Disput. S. 451 Drews dum hic ferimur in sinu patris vestiti veste optima, pedes mihi extra pallium descendunt, quos quantum potest mordet sathan, ibi nuit das Kindelein et clamat et sentit, ebenda 454 haec et talia sentit pius et pugnat contra quod potest, credit in Christum, qui pro se legem implevit et postea pugnat cum peccatis). So kommt Christus täglich zu dem Gläubigen (WA XL 1; 16, 27 nos [credimus] in . . . Christum . . . affectu venientem quotidie) und führt als der Herr Zebaoth seine Kriege in ihm (WA XXX 2; 621, 17 daher Christus heißt der Herr Zebaoth; das ist ein Gott der Heerfahrt odder Heerschaaren, der immer krieget und in uns zu Selbe ligt).

Die Stärkung, die der Gläubige erfährt, wenn er sich an Christus hält, ist also eine doppelte. Er wird 1. sofern er die Bedeutung des Todes Christi, in dem der Zorn Gottes gestillt wird, im Glauben erkennt, der Vergebung seiner Sünden gewiß; aber 2. wenn anders sein Glaube kein bloß historischer ist (WA XL 1; 285, 4 *ipsi historica fide credunt in Christum ut Turca. sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam*), wird er auch dessen gewiß, daß er in der Kraft Christi die Sünde, die ihn jetzt verflagt, auch zu überwinden vermag (Disput. S. 37 Th. 35 *Dreus hanc fidem comitatur initium creaturae novae et pugna contra carnis peccatum, quod eadem fide Christi et ignoscitur et vincitur, ebenda S. 10 Th. 12 haec est autem fides apprehensiva, ut dicimus, Christi, pro peccatis nostris morientis et pro iustitia nostra resurgentis*; vgl. auch seine Auslegung des *ut essemus iustitia* Enders IX 20, 66 ff.). Oder, anders ausgedrückt, der Glaube ist bei Luther nicht bloß eine Auseinandersetzung mit der Schuld, sondern zugleich auch mit der Macht der Sünde. Das letztere ist wesentlich. Erst dadurch hat Luther ein ganz „gutes Gewissen“, ist Sünde, Tod und Teufel für ihn wirklich überwunden, daß er auch einer Gotteskraft vertrauen darf, die das Sündige in ihm auslegt. Man sieht, wie falsch es ist, Luthers Glauben nur als „getröstetes Sündenelend“ zu bezeichnen und von da aus dann einen vermeintlichen Vorzug Calvins zu behaupten. Das Schlagwort vom bloßen „getrösteten Sündenelend“ paßt nur auf die (von Melancthon beeinflusste) lutherische Orthodoxie, nicht auf Luther selbst, und der Versuch, den die spätere Orthodoxie und mit ihr der Pietismus machte, dem hier vorliegenden Mangel abzuhelpen — mit dem Glauben müsse der Vorsatz, nicht wieder zu sündigen, verbunden sein —, setzt den Abstand von Luther nur erst recht ins Licht. Bei Luther ist es nicht ein Vorsatz des Menschen, der ihn bezüglich seines künftigen Verhaltens stärkt, sondern das Vertrauen auf die Macht Gottes und Christi, mit denen er sich — eben durch die erlangte Vergebung — aufs neue tiefer verbunden fühlt.

Die Gesichtspunkte, von denen Luther in seiner Auffassung der Person wie des Werkes Christi ausging, sind also verständlich und klar. Sie stehen in fester Beziehung zu den innersten Antrieben seiner Strömigkeit. Es ist darum so verkehrt wie möglich, seine Christologie erst als die Folge seiner Abendmahlslehre zu betrachten; sie ist in den entscheidenden Punkten schon vor dem Abendmahlsstreit fertig. Aber Luther ist nun gleichzeitig überzeugt, daß er mit seiner Auffassung nur das alte Dogma in seinem wahren Sinn zum Ausdruck brächte. So auch gegenüber Zwingli, vgl. WA XL 1; 323, 6 *sicut ego non audio (sc. auf Zwingli), quia persuasus meam doctrinam de Christo veram*. Und das war eine Täuschung. Denn in Wahrheit hat Luther das alte Dogma nicht nur aufgenommen, sondern fortgebildet, und zwar in einer Weise, die, wenn man den Standpunkt der alten Konzilien einnimmt, überall nahe an das Kezerische anstreifte.

In der Christologie war es für ihn ein wesentlicher Punkt, daß die Gottheit Christi sich innerhalb der Menschheit selbst offenbart. An die Menschheit Christi muß man sich halten (WA XL 1; 77, 1 *proprus nullum deum scito extra istum hominem et haere in ista humanitate*, 93, 6 *hereo in humanitate*), wenn man den wahren Gotteswillen erfahren will. Das war etwas anderes, Ernsthafteres, als etwa die Mystik des hl. Bernhard, wo das religiöse Verhältnis mit dem empfindsamen Mitleid gegenüber dem gemarterten Menschen beginnt und dann der von Rührung Ergriffene plötzlich sich erinnert, daß jener Mißhandelte nebenher auch noch Gott ist. Luther will das Göttliche, den göttlichen Willen ganz unmittelbar in dem menschlich sich darstellenden Tun und Leiden Christi angeschaut wissen. An der unitas liegt es, schärft er ununterbrochen ein (vgl. Disput. S. 512 *Dreus duae naturae . . . debent . . . uniri quantum possunt*, ebenda S. 594 das *gehets ineinander humanitas et divinitas*). Die unitas, die „helts“; dazu seinen Tadel über Zwinglis „Alloiois“. Das war auch bei seiner Auffassung der Gottheit Christi (vgl. dazu oben S. 39 A.) etwas durchaus Vollziehbares. Aber wenn Luther

seinem Blick entchwand ¹⁾, daß der Satan, wie Luther dies auch ausdrücken kann, sich

dies in der alten Weise mit den zwei „Naturen“ ausdrücken wollte, dann kam er hart an den Monophysitismus heran. Insofern hat Schwendfeld, gegen den er sich eifrigst abzugrenzen suchte, nur die letzte Folgerung aus seinem Standpunkt gezogen.

Ganz ebenso ging es ihm bei der Trinitätslehre. Es war für ihn ein unaufgebarer Punkt, daß das Handeln Christi ein unmittelbares Gotteshandeln war, daß der Wille Christi mit dem göttlichen Willen nicht nur übereinstimmte, sondern mit ihm einer und derselbe war. Deshalb mußte Christus „Gott von Art“ sein. In diesem Sinn verteidigt er sogar den Titel des Herrn Zebaoth und Jehova für Christus (Disput. S. 433 und 872 Drews) — Folgerungen, die ein altkirchlicher Theologe, auch Augustin, nie gezogen, sondern als etwas Ungebührliches empfunden hätte — und stellt er bezüglich der berühmten Streitfrage des Lombarden seinerseits die Behauptung auf: *essentia generat cum capitur personaliter* (Disput. S. 788. 808. 861. 869 Drews). Das alles aus dem Bestreben heraus, die Einheit in der Gottheit als lebendige, persönliche zu verstehen. — Aber wenn er damit dem Modalismus näher rückte, so ergab sich ihm gleichzeitig (wider Willen) eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Denn Christus war ihm daneben doch die „Gabe Gottes“ an die Menschheit (vgl. seine immer wiederholte Formel „Gabe und Exempel“), das Werkzeug, mit dem Gott arbeitete. Und er dehnt dies auch auf die Gottheit Christi aus: Christus hat seine Gottheit vom Vater empfangen (Disput. S. 516 Drews *pater generans transfundit suam substantiam in divinitate in filium*. S. 518 *Christus refert omnia sua in patrem, etiam divinitatem*). Deshalb führt er die Menschen nicht zu sich, sondern zum Vater, tut er nicht seinen Willen, sondern den des Vaters. Das war eine Lehre, die zwar zu Paulus und Johannes, aber schlecht zum nicänischen Dogma stimmte. Der Abstand wird aber noch größer dadurch, daß Luther — wiederum Paulus folgend; er hat 1. Cor. 15, 24 nicht umsonst gelesen — ein Aufhören des Werkes Christi (und des Werkes des hl. Geistes) in der Ewigkeit annimmt WA XL 2; 80, 7 *sed ubi tradiderit regnum etc. et deus omnia, tum erit charitas eterna* Disput. S. 63 Drews *angeli non opus habent Christo ebenda* S. 709 *in hac vita opus habemus Christo vgl. für den Geist ebenda* S. 129 *post hanc vitam nullum erit ministerium spiritus sancti, quia revelabitur ibi et videbimus eum qualis est*. Was wird dann, möchte man Luther fragen, aus der Menschheit Christi, wenn Christus sein Werk ganz getan und seine Herrschaft an den Vater zurückgegeben hat?

Der Fehler lag in alledem nicht bei Luther, sondern beim alten Dogma. Mit dessen aus der alten Naturmetaphysik geschöpften Begriffen von „Substanz“ und „Natur“, die wie verharrende, nur durch ihre Wesensart bestimmte Größen angesehen wurden, und dem entsprechenden flachen Begriff von „Person“ mußte eine auf Wille und Willensgemeinschaft abgestellte Frömmigkeit überall zusammenstoßen.

1) WA XII 411, 10 Wenn uns aber Gott (!) das herz entfallen leisset, das wir meynen, er wolle uns den herrn Christum aus dem herzen reißen, Also das unser gewisse n fület, das es yhn habe verloren, und denn zappelt und veraght, das die zuversicht untergehet, so ist yamer und nott da, denn ob es auch schon nicht von sunden weyß, so stehet es dennoch in solchem zappeln, das es denket, wer weyß, ob mich Gott haben will. XV 414, 9 Ist ein sonderlich exempel, quando deus (!) agit cum homine, qui in fide stat und entzihet im omnia quae habet etiam Christum. nos hoc non sentimus, sancti (!) sentiunt, non sinit se loqui, sed sentitur ibi. 539, 12 Ideo oportet te habere ein eygens kleins stundlein, quod Christus se privat tibi, sinit te steden in potestate peccati, mortis, inferorum. XXVIII 117, 3 sed Satan (!) macht mir ein Strich zwischen Gott und Christum et tum cogito: Christus quidem mortuus, sed qui adfectus deus erga me? — Es ist selbstverständlich nur Redeform, wenn Luther sich häufig so stellt, als ob nur Höherstehende, wie etwa Tauler, dieser Art der Ansehung gewürdigt worden wären. Die Beschreibung zeigt, daß er aus eigener Erfahrung spricht. — Vollends zerbrochen ihm dabei die Stützen seines Glaubens, die er sonst in Taufe und Abendmahl fand.

in Christus selbst verwandelte¹⁾. Denn auch Christus war doch Gott, er war auch — wenngleich nicht allein — Gesetzgeber und Richter, wie konnte er ihn dann gegen „Gott“ etwas nützen? Die Tatsache dieses Zurücktretens Christi ist an sich schon bedeutsam. Sie bestätigt das oben Dargelegte²⁾, daß — entgegen der üblichen Meinung³⁾ — Luthers Frömmigkeit keineswegs in dem Sinn Christusfrömmigkeit gewesen ist, als ob sein ganzer Glaube nur auf Christus gestanden wäre. Aber es kommt noch hinzu, daß Luther sich dieses „Vergessen Christi“ niemals als Sünde, als Untreue gegen Christus zurechnet, sondern eben dies für eine Heimsuchung hält, die Gott selbst ihm auferlegt. Es gab also wirklich Lagen, wo er sich ganz unmittelbar und allein Gott gegenüber fühlte⁴⁾. Auf dieser Stufe tritt erst das Allerinnerste seiner Frömmigkeit zutage, hier wird auch erst voll ersichtlich, wie er aus der Furcht vor Gott zur Einheit mit Gott gelangte.

Was Luther in solcher äußersten Bedrängnis noch aufrecht erhielt, war etwas überraschend Einfaches. Es war das erste Gebot. An dessen Anfangsworte, an das: „Ich bin der Herr dein Gott“, hat er sich immer in seiner Todesnot geklammert⁵⁾.

Nirgends wird so klar, wie an dieser Stelle, daß das Gefühl eines Sollens die Grundlage seiner ganzen Frömmigkeit bildete und daß die Pflicht gegen Gott

1) WA XL 1; 299, 4 *diabolus venit sub larva Christi et sub eius nomine me fatigat* (gemeint ist nach 320, 7, daß Christus zum accusator wird, vgl. auch 90, 3 *accipit locum ubi Christus insectatur peccatores*). Disput. S. 460 *Drews ita diabolus transfigurans se in Christum recipit nos et depraedatur nos per imaginem falsi Christi*.

2) Vgl. S. 38 A. 1.

3) Auch an dieser Tatsache scheitert Heims Lutherauffassung (vgl. S. 36 A. 4).

4) WA V 167, 15 *spiritualissima etsi acerbissima haec pugna est, intra te solum cum solo deo consummanda* vgl. auch ib. 622, 10 *quintus quando cogitat anima, Christum non facere nisi que deus ordinavit . . . hic sine mediatore agitur res et disputatur de dei beneplacito ac voluntate*.

5) WA V 171, 11 *habebis vero ad hoc virgam et baculum dei, quate sustentet et consoletur, nempe ipsum praeceptum dei primum et maximum omnium „Non habebis deos alienos praeter me“. in quo credere et sperare et diligere deum non monemur, hortamur, allicimur tantum, sed sub omnium maxima poena et culpa iubemur (hoc enim est deum habere). hoc autem praecepto nullis peccatis solveris, quin omnibus praeponderat peccatis, praesertim cum eo tempore huius praecepti servandi et implendi assit occasio. neque enim, si omnium aliorum praeceptorum peccata fecisses idque multis modis, tantum peccasti, quantum si hoc momento contra primum hoc praeceptum desperes ib. 346, 7 nam revera blasphemum est dicere, deum oblivisci pauperum et avertere faciem et non requirere, cum in se praeceperit credi et sperari in praecepto primo XIV 640, 30 omnia enim haec fluunt ex oceano illo magno primi praecepti et rursus in ipsum refluunt, ut non sit solatio foecundior ac plenior audita vox nec audienda unquam, rursus nec durior nec severior quam vox illa primi praecepti: Ego sum dominus deus tuus. Disput. S. 350 *Drews* hic si dubitaveris, facies contra primum praeceptum, quod vult ut credas eum esse deum tuum, non hostem, non diabolum, non mortem, non peccatum. Tischedren I 200, 11 doch habe ich den porteyl, das mir unser Gott gibt, das ich das verbum wider ergreiff; das fasse ich Gott lob, das primum praeceptum quod dicit: sum deus tuus; ich will dich nit fressen, ich will dein gifft nit sein. Tischedren II 303, 24 unum verbum scio quod omnium difficillimum est in omni scriptura, nempe Tuus in primo praecepto.*

ihm als die erste unter allen Pflichten erschien. Ein Gebot ergreift er als das Letzte, gerade das Gebot, das ihn richtet — denn im ersten Gebot faßt sich die ganze Verpflichtung gegen Gott zusammen, die Verpflichtung, der er nicht genügt hat: alle seine Sünde war ja als Ichsucht zuletzt Unglaube und Undank! —, und er ergreift es, um es zunächst aufrichtig zusamt dem daraus sich ergebenden Gericht zu bejahen. Streng verbietet er es sich und andern, daß irgend etwas sich daneben einmischet, was die Reinheit der sittlichen Auseinandersetzung trüben könnte: etwa der Wunsch, nur die Angst wieder loszuwerden¹⁾, oder die Hoffnung, daß die Anfechtung wohl von selbst nachlassen werde²⁾, oder eine Regung des Hasses gegen den unbarmherzigen Gott, die in einer bequemen Verzweiflung endigt³⁾. Es gilt vielmehr dem zürnenden Gott ernsthaft standzuhalten; nicht in einem gewissen Troß, sondern so, daß man das den Menschen verwerfende Urteil Gottes — und damit auch Gott selbst — unentwegt als gerecht anerkennt⁴⁾.

Aber je ernsthafter Luther sich dazu entschließt, desto deutlicher vernimmt er aus demselben Gebot heraus das Wort, das ihn aufrichtet. In dem Augenblick, wo Luther im Gefühl seiner Unwürdigkeit verzweifeln und vor Gott versinken möchte, tritt ihm die Seite des ihn richtenden Gebots scharf ins Bewußtsein, daß es als ein Befehl Gottes allezeit über ihm bestehen bleibt. Man muß ihm immer gehorchen. Immer, das will sagen: auch jetzt, wo dies als ganz unmöglich erscheint. Ja eben jetzt. Denn wenn ein Gebot schwer wird, dann ist gerade die richtige Zeit, es zu erfüllen. Wollte er sich ihm jetzt entziehen, so würde er seine

1) WA XIX 215, 7 denn ynn solchem fall, wenn Gotts zorn kompt, sind die zwey stücke da furhanden: die sünde und die angst. Wo nu die unverstendige herzen sind, die schiden sich verteret und unrecht ynn die sachen, lassen die sunden die weyl stehen und sehen alleyn die angst an, wie sie der selbigen möchten los werden. Das hilfft denn nicht und müssen also verzweyffeln . . . Aber wo verstendige herzen sind, die schiden sich so, das sie die synne von der angst leren und am meisten die sünde ansehen, das sie die bekennen und der los werden, ob sie gleich ewiglich ynn der angst bleyben solten und geben sich dreyn.

2) WA V 215, 25 ita enim . . . agendum est in tristitia aut peccato vexante conscientiam, non stertendum, non codendum, sed nec hoc expectandum, donec sua sponte recedat tribulatio aut donec res ipsa consolationis praesenter appareat, haec omnia perditionis sunt negotia.

3) WA V 170, 22 id solum cures, ut odio, blasphemis, desperationi, quantum potes, non concedas.

4) WA XIV 603, 21 sic deus omnia humana in nobis destruit, quando in nobis operatur per legem suam. qui tum potest subsistere et ferre manum domini, is appropinquat gratiae. E. A. 8, 52 Auf die Weise iſts auch geredet: Willſtu nicht sterben, ſo ſtirb; willſtu nicht gefangen ſein, ſo gib dich gefangen; willſtu nicht in die Hölle kommen, ſo fahre hinein; willſtu nicht ein Sünder ſeyn, ſo werde eyn Sünder. WA V 170, 17 primum agnosceas id te meruisse et hoc peccatis tuis debitum. E. A. 11, 121 denn das bringet uns alle Ungnade, daß wir Gottes Urtheil nicht leiden noch ja dazu ſagen können, wenn er uns für Sünder hält und urtheilet. Und wenn es die Verdammten können tun, ſo wären ſie des Augenblicks ſelig. Wir ſagen es wohl mit dem Munde, daß wir Sünder ſind; aber wenn es Gott ſelbſt ſagt im Herzen, ſo ſtehen wir nicht. WA XXXI 1; 327, 12 und dennoch muß es ſeyn. Es gilt nicht fliehen fur dem, der dich ſchlecht, ſondern ſich nur ſchlechts frey in ſpies und in ſtick geben, ſo zeuchet er hinter ſich.

Sünde durch eine neue, noch größere vermehren¹⁾. — Jedoch in solcher Lage dem ersten Gebot gehorchen und, so wie es fordert, „Gott für seinen Gott zu haben“, heißt auch, wie Luther nun empfindet, daran glauben, daß Gott trotz des Gerichts seinerseits die Gemeinschaft mit dem Menschen festhält²⁾; heißt erkennen, daß Gott den Schuldigen im Gericht zwar zerbrechen, aber doch vor sich leben lassen will. Das schließt folgerichtig die Hoffnung der Vergebung ein. Denn man kann nicht vor Gott leben, ohne Vergebung der Sünde zu haben³⁾. So sieht Luther durch die Finsternis und den Sturm des göttlichen Zorns in den Liebeswillen Gottes hinein⁴⁾; er vernimmt, wie er es wundervoll ausdrückt, „unter und über dem Nein das tiefe heimliche Ja“⁵⁾, das Gott zu ihm spricht.

An dieser Beschreibung des Rechtfertigungsvorgangs — denn was Luther hier schildert, ist tatsächlich nichts anderes als die „Rechtfertigung“ — ist vor allem bezeichnend, wie streng Luther den Gedanken ausschließt, als ob hier nur der natürliche Lebenswille des Menschen sich aufbäumte, der es nicht glauben will, nicht glauben kann, daß er vernichtet werden soll und darum einem Gott, der ihn rettet, sich in die Arme wirft. So Gott ergreifen hieße nach Luther das Bewußtsein der Rechtfertigung auf Sand bauen. Nicht aus seinem eigenen unbezwingbaren Lebensdrang, sondern aus einem während des Ringens ihm entgegentretenden Gotteswillen holt er die Gewißheit, daß er trotz seiner Sünde vor Gott dasein darf. Er macht an seinem eigenen Beispiel deutlich,

1) WA V 171, 15 hoc autem praecepto nullis peccatis solveris, quin omnibus praeponderat peccatis, praesertim cum eo tempore huius praecepti servandi et implendi assit occasio. neque enim, si omnium aliorum praeceptorum peccata fecisses, idque multis modis, tantum peccasti, quantum si hoc momento contra primum hoc praeceptum desperes. nam hoc esset iam deum directe negare, quod horrendum est cogitare. quis enim deo suo in faciem dicit: tu non es deus? immo quis hoc audire potest? et tamen desperans hoc dicit ardentissimo et aeterno affectu.

2) WA XXXI 1; 159, 9 ff. Hie siegts denn warlich an einem guten ausleger, der den teufel mit diesem vers uberschreien und uberwinden muge und sagen, dennoch ist nicht der tod noch zorn, dennoch ist gnedige zuchtigung und veterliche straffe, dennoch weis ich, das er mich dem tode nicht ubergibt. — Es ist bezeichnend für Luthers Denkweise, daß er diesem Satz auch mit dem 5. Gebot eine Stütze gibt. Tischreden I 472, 27 deus non vult occidere ex quinto praecepto. certe magna consolatio.

3) WA XXXI 1; 154, 14 ff. Und fleussset alles aus dem ersten gebot, da Gott spricht „Ich bin dein Gott“, dies wort gibt dasselbige dritte stüd des glaubens gewaltiglich. . . . 155, 10 Ist aber das war, das sie ynn gott leben, so mus das zuuor war sein, das sie vergebung der sunden haben.

4) WA V 82, 14 proinde verba huius versus verba sunt . . . robustissimae fidei, quae per caliginem tempestatis, mortis et inferni videns deum etiam derelictorem agnoscit susceptorem, deum persecutorem agnoscit auxiliatorem et deum damnatorem agnoscit salvatorem.

5) E. A. 11, 120 Damit ist angezeigt, wie unser Herz stehet in der Anfechtung; wie sichs fühlet, so stellet sich hier Christus. Es meint nicht anders, es sey eitel Nein da und ist doch nicht wahr; darum muß sichs von solchem Sühlen lehren und das tiefe, heimliche Ja unter und über dem Nein mit festem Glauben auf Gottes Wort fassen und halten . . . und Gott recht geben in seinem Urtheil wider uns, so haben wir gewonnen.

wie dem Angefochtenen aus dem Bewußtsein der nie aufhörenden Verpflichtung gegen Gott die Ahnung einer ebenso unlöslichen Zugehörigkeit zu ihm erwächst. Durch das Gebot in die Enge getrieben wird Luther sich darüber klar, daß er aus der Bindung an Gott nie herausfällt¹⁾. Auch wenn er die ihm drohende Strafe für seine Sünde erdulden müßte, wäre er doch aus dem Gehorsamsverhältnis zu Gott nicht entlassen. Selbst in der Hölle noch würde das Gebot, Gott für einen, für seinen Gott zu halten, für ihn fortbestehen. So ringt sich Luther in der Anfechtung hindurch zur höchsten Strenge der Auffassung; er versteht das Verhältnis zu Gott ohne Wanken rein als Pflicht und steigert diese zur unbegrenzten Ausdehnung; aber gerade das so unbarmherzig streng als Pflicht ausgedachte Gottesverhältnis wird ihm wieder der feste Grund, auf den er treten kann. Daß Gott ihm auch jetzt noch etwas befiehlt und gerade dies befiehlt, wird ihm das Zeichen dafür, daß Gott ihn nicht losläßt und sich damit bejahend zu ihm stellt. Indem Gott auch dem Verworfenen gegenüber fortfährt, sein Gebot, ihn für einen Gott zu halten, geltend zu machen, beruft er ihn gewissermaßen aufs neue in seinen Dienst. Als etwas Neues, Unerwartetes stellt sich dieser Wille Gottes deshalb dar, weil daneben das vorhergehende Gericht in seiner ganzen Schärfe erhalten bleibt. Es wird so wenig aufgehoben, daß der zum „Glauben“ sich Erhebende vielmehr gerade in der unerbittlichen Wahrhaftigkeit, mit der Gott sein Gericht über ihn hält, die seine Seele suchende Liebe Gottes erkennt: es war Gottes Absicht, ihn damit von seiner Ichsucht zu heilen. Nur indem er sich so stellt, weiß er, daß Gott ihm „vergibt“²⁾. Das sola fide war dann der aus der Sache selbst sich ergebende Ausdruck für die Haltung, die dem Menschen solcher Gnade gegenüber allein zutam.

1) WA V 279, 37 ff. si dicis: metuo ne me perdat ipse dominus meus, cum sum peccator magnus nec meritis ab eo possideri hac foelicitate. non perdet te, si confitearis te esse suum et eum esse dominum tuum, ipsius enim sunt et sancti et peccatores et omnia opera manuum dei. . . . quare si peccas et cadis, ne desperes de Christo, non enim extra eius imperium rues, nisi desiveris esse opus dei. quod si imperium eius agnoscis et cum illo Sapientiae 15 ei dixeris „Etiam si peccaverimus, tui sumus, scientes magnitudinem tuam . . . non potest ipse te dimittere nec tu sine fiducia misericordiae eius dimitti. agnosceat ipse te suam possessionem, si agnoveris eum tu dominum tuum. XIX 222, 34 die natur ist viel mehr geschickt, das sie fliehe für Gott, wenn er zurnet odder strafft, schweyge denn, das sie sich solte zu yhm wenden . . . und kan yhn nicht leyden. Darumb fleuget sie auch ewiglich und entfleuget doch nicht und mus also ym zorn, sund, tod und helle bleiben verdampt. V 204, 8 docet autem nos psalmus, si quis hoc malo angustatus fuerit, non nisi ad ipsum confugiat dominum iratum.

2) Wenn man dies noch weiter ausmalen wollte, so würde es heißen: Gott kann mit seinem Zorn ablassen, wenn er den Menschen innerlich bis zu dem Punkt geführt hat, wo er sich selbst gegenüber sehend geworden ist, wo er den Gegensatz zwischen Gottes Willen und seinem natürlichen Sichselbstwollen ganz erkannt hat, vgl. etwa WA V 206, 18 ff. ibi enim deus operatur hanc tribulationem, ubi iam homo ad solatia humana currere non potest cogiturque tum purgantis manum sustinere. oportet enim hac ratione peccatum occidi et a nobis separari, ut deum super omnia diligamus et inaestimabili desyderio eius ardeamus et affectiones istae terrenae,

Es ist damit wohl auch deutlich geworden, daß die Rechtfertigung nach Luther nichts weniger als etwas „Rationales“ ist, etwa ein Vernunftschluß, den der Mensch „aus der Tatjache des sittlichen Gesetzes“ zöge. Luther betont mit allem Nachdruck, daß es sich bei dem Glauben an die Sündenvergebung um etwas handelt, was „wider alle Vernunft“¹⁾, ja sogar wider alle „Sittlichkeit“ geht, um etwas, bei dem der Mensch — Luther selbst gebraucht diese allerstärksten Ausdrücke — „gegen sein eigenes Gewissen“ handelt²⁾, bei dem er „Gott mit Gott“ überwindet³⁾. Die „Vernunft“ und das „Gewissen“ können es nie zu einer andern Gottesanschauung bringen, als zu der, daß Gott den vor ihm gerecht Wandelnden anerkennt. Eine Lehre wie die des Evangeliums, daß Gott mit dem Sünder etwas zu schaffen haben will, muß ihr als eine Ungereimtheit, als eine Zerstörung aller Sittlichkeit erscheinen. Luther sagt noch mehr: Gott selbst bejaht diesen Standpunkt. Sein Gesetz ist der Ausdruck seines ernsthaften Willens. Und trotzdem ist das Evangelium wahr, ja die Wahrheit über Gott⁴⁾. Luther macht damit die „Torheit“

quas peccatum operatur, incomparabiliter minores fiant, quam nunc sit hoc desyderium quaerentis deum, idest gratiam et misericordiam eius. — Beim Menschen wäre die „Rechtfertigung“ der Augenblick, wo er den inneren Mut gewinnt, auch die Anfechtung selbst aus Gottes Hand zu nehmen.

1) Alles Schelten Luthers auf die „Vernunft“ nimmt von diesem Punkt aus seinen Ursprung. Luther denkt dabei immer zunächst an die „praktische Vernunft“ (siehe diesen Ausdruck bei ihm selbst, WA XL 1; 410, 7 ratio moralis), vgl. z. B. WA XVII 1; 431, 2. Soviel kann Vernunft wohl thun, daß sie yhn eynen schredlichen, zornigen richter heysset, der yhr die Welt und dazu die helle zu eng macht, das sie nicht weys, wo sie bleiben soll. Das ist aber der natur unmöglich, daß sie yhn von herzen yhren vater heiße. — Etwas anders XIX 206, 12 ff. soweit reicht das natürlich licht der vernunft, daß sie Gott für einen gütigen, barmherzigen, milden achtet; das ist eyn groß licht. Aber es fehlt noch an zwey stücken . . . das er wolle und willig sei, solches an ihr auch zu thun, das kann sie nicht . . . die macht gläubt sie und kennet sie; aber am willen zweifelt sie, weil sie das wider spyl fulet ym unfal. WA XL 1; 86, 5 sic natura habe yhr art: libenter cum deo ageret, ut prius esset pura et sine peccato, ebenda 204, 1 ff. ex parte adversariorum maximum est praesidium: habent legem et rationem, quae simul bulen, so ist virginitas fidei hinweg; ratio et lex ambae sunt stark, mus sich einer lang martern, ut se eraus wirle 410, 10 ibi consistimus et dicimus philosophiam moralem nihil scire de deo.

2) WA V 93, 36 nisi contra impetum suorum peccatorum assuescat oculos sursum levare et contra conscientiam deum invocare.

3) WA II 688, 37 ff. wenn dyrs gleich alle Engel, alle Creatur, ya wenns auch dich duntt, gott selbs anders furlegen (= X 1; 130, 14 ff.). XIV 299, 20 wenn gottes wort wider gottes wort laut. XIX 223, 14 durch hin wider Gott zu Gott bringen. XIII 53, 1 quod non fortitudo sua fuerit, sed divina ipsi donata a deo. qua fortitudine vincimus deum iratum, cum sit fortitudo nostra.

4) Luther hat dies auch auf den Ausdruck gebracht, daß der Angefochtene das Gesetz aus den Augen tun müsse, z. B. WA XL 1; 42, 8 ff.: Ich mus legem ex oculis tun . . . 43, 7 summa ars christianorum ignoscere totam iustitiam activam et ignorare legem, sicut extra populum dei est summa sapientia nosse et inspicere legem. mira res: deo ergo discere et docere homines, ut ignorent legem utque agant, quasi nulla sit lex et econtra in mundo sic instare et urgere legem, quasi nulla sit gratia. nisi ignoravero legem et direxero cogitationes in gratiam, quasi nulla sit lex et gratia mera, tum non possum salvus fieri. Das Wort vom „Aus-den-Augen-Tun“ des Gesetzes hat Denißes sittliche

des Evangeliums in einem Maße fühlbar, wie dies seit Paulus niemand in der Kirche getan hatte¹⁾. Der Aufrichtige soll glauben, daß ihm in der Anfechtung Gott selbst begegnet ist, er soll gewissenhaft glauben, daß das Gericht über ihn Gottes letztes Wort wäre. Und trotzdem soll er wiederum glauben, daß das Gericht über ihn nicht das letzte Wort sei, daß der Gott, der ihm in gerechtem Zorn gegenübertrat, doch nicht der „wirkliche“ Gott sei²⁾.

Dadurch wird aber der Glaube an die Vergebung zum „Wagnis“, zur „Vermessenhaftigkeit“, zu einem Sichhingeben an das Unwahrscheinliche, zum Fürwahrhalten eines „Nichtgeföhltens“ gegenüber dem ganz klar und deutlich Geföhlteten³⁾. Und doch vollzieht sich der Aufschwung wiederum nicht in einem trotzigem Sichselbstdurchsehen oder im festen Ueberpringen aller Schranken, auch nicht in der Form eines „Postulats“, sondern unter dem Druck eines Müßsens, im Gefühl der Beugung. Der Mut dazu kommt zuletzt aus dem Gefühl, daß man durch dieses Vertrauen Gott die höchste, die ihm unweigerlich geschuldete Ehre erweist. „Richtig“ — das ist das innerlich Nötigende — denkt doch nur der von Gott, der „gut“ von ihm denkt⁴⁾. Und erst das Gewissen ist wirklich in der Ordnung, das sich auf die Ueber-

Entrüstung hervorgerufen (Luther und Luthertum I² 679 ff. 700 ff.). Ebenso haben zur Zeit Jesu sich alle anständigen und ernsten Menschen über sein „Evangelium“ entrüstet.

1) Die Gefährlichkeit der Rechtfertigungslehre hat Luther noch deutlicher als Paulus geföhlt, WA XXVII 378, 9 remissio peccatorum sol dich frolich machen. Hoc est caput doctrinae christianae et tamen periculosissima praedicatio. Dgl. auch sein Urtheil, wie Paulus sich für den Katholiken ausnimmt, WA XL 1; 267, 8 sic ipsam libertatem appellat legem in despectum legis. hic est Paulus hereticus omnium hereticissimus; inaudita est haec heresis: mortuum legi vivere deo.

2) WA XL 1; 525, 1 ff. re ista duo sunt diversa: ein die hel, alterum coelum et tamen mustus in corde zusammen treiben. — Vom Standpunkt des sicher Errungenen und schon mehrfach Geübten aus erscheinen Luther dann auch diese Anfechtungen zuletzt nur als ein Sichverstellen Gottes oder als ein Werf des Teufels, z. B. WA V 95, 18 ff. simul hic gravis illa tentatio blasphemiae tangitur, qua homo per daemones (!) urgetur ad desperationem, ut maledictionem dei super se putet ferri ac sic deum pro deo non habeat, dum nihil boni de eo sentit. WA II 688, 37 ff. wenn dyrs gleich alle Engel, alle Creatur, ya wens auch dich dunckt, gott selbs anders furlegen, das sie doch nit thun, aber der böß geyst macht eyn solchen scheyn. X 1; 150, 17 ff. ya, wenn gott gleich selb anders sagt, als er zuweilen versucht sein auserwelten und stellt sich als wolter anders, denn er vorhin gesagt hat. XX 758, 21 cognitio dei vera habet duas diversas species, quae fallunt corda nostra. prima si quis cogitet deum sibi iratum et facit sibi deum quasi diabolum, ut illi qui desperant in morte et aliis necessitatibus.

3) WA X 3; 239, 13 denn das ist die natur des glaubens, das er sich vermischt auff gottes genaden und schöpft ain guten won und zuversicht gegen ihn . . . der glaub fordert nit kundschafft, wissenhait oder sicherheit, sondern frei ergeben und frölich wagen auff sein unempfundene, unversuchte, unerfante gute XV 556, 32 ubi ergo verbum zu frastten kumpt, tum sequitur, ut fidamus deo, quamquam simus in dedecore, morte, peccato. non cognoscendus deus secundum fulen, sed secundum fidem.

4) WA II 407, 36 ff. sola autem fides firmiter confidit se placere deo et hac fide fit, ut placeamus deo, quia haec fides vero de deo bene sentit ac pro deo vero cum habet, praesumens bona de ipso iuxta illud Sap. 1 Sentite de domino in bonitate. V 95, 18 ff. simul hic gravis illa tentatio blasphemiae tangitur, qua homo per daemones urgetur ad desperationem, ut maledictionem dei super se putet

zeugung von der Liebe Gottes einstellt¹⁾. Es hieße nichts anderes als Gott ins Angesicht lästern, wenn man dem in der Anfechtung sich offenbarenden Gott bestritte, daß er zur Güte fähig sei; denn das hieße nichts anderes als leugnen, daß er „Gott“ sei. Der Mensch darf sich selbst, darf sein „Gewissen“, darf das ihm im Gericht entgegnetretende Gottesbild überwinden, weil er an den Gott, der es gut mit ihm meint, glauben soll²⁾. Es handelt sich dabei nicht um einen Schluß, der aus einem allgemeinen Satz (über Gottes Güte) auf den besondern Fall gezogen würde. Wer in der Anfechtung zum Glauben kommt, glaubt nicht an eine zeitlose Wahrheit, sondern an den jetzt vor ihm auftauchenden Willen Gottes³⁾, an den Willen, dessen Gegenteil er wahrnimmt und den er doch als die wahre Absicht Gottes durch den ihn richtenden Zorneswillen hindurchfühlt. Von diesem letzten Ende aus löst sich dann auch der scheinbare Widersinn einer „Rechtfertigung des Sünders“ in einen tiefen Sinn auf. Wenn Gottes unverdiente Güte anerkennen, ihm die höchste Ehre erweisen heißt, dann hält Gott den, der ihm diese Gesinnung zutraut, doch mit Grund für „gerecht“⁴⁾.

Aber Luther heißt dann den Weg, der damit beschritten ist, auch bis zu Ende gehen. Wer solchen Glauben wagt, der muß ihn ganz wagen. Katholische, auch in der Mystik trotz ihres Ueberschwangs immer noch nachwirkende Stimmung war die, sich immer nur ängstlich, nur absetzweise, nur mit halb unsicherem Gewissen

ferri ac sic deum pro deo non habet, dum nihil boni de eo sentit. hoc enim est deum blasphemare, de quo omnia optima praecipimur sperare et praesumere, dum fide et spe et charitate colere eum iubemur in praecepto primo, ut Sap. 1 Sentite de deo in bonitate et in simplicitate cordis quaerite illum. E. A. 64, 220 Wer Gott glaubet, der gibt ihm seine Ehre, als daß er wahrhaftig, allmächtig, weise, gut sei. Also erfüllet der Glaube die ersten drei Gebot und macht den Menschen gerecht für Gott. Das ist denn der rechte Gottesdienst. E. A. 11, 43 Darum ist dieß Stück des Evangelii das höchste und wohl zu merken: daß wir müssen Gott die Ehre geben, daß er gütig und gnädig sei, ob er gleich selbst sich anders stellet und saget und alle Sinne und alles Fühlen anders gedächten. WA XL 1; 375, 12 recte cogitare de deo est solius fidei.

1) Neben dem oft wiederholten Satz *qualis conscientia talis deus* gilt die Regel WA XX 236, 13 ff. *si depingit deum iudicem, est iudex, si patrem, est, si Satan, est, si pro mercatore habeo, est; non quod sic natura sit, sed mea natura et conscientia ita est. nulla conscientia est recta, nisi que habet deum pro misericorde, qui gratis donet gratiam et misericordiam et talis conscientia est recta et consistit.*

2) Man beachte auch den bezeichnenden Ausdruck WA XVI 65, 8 ff. *hoc nobis notandum in morte: habeo verbum, quod vivere debeo et tamen mors me opprimit. oportet semper haeream cum prima promissione: tu vives, tum dic: tod hin, tod her, dominus promisit mihi me vivere debere, hoc credo.*

3) Dies drückt Luther aus, wenn er das Evangelium eine *promissio*, eine Zusage an den Menschen nennt. Es ist nicht eine Lehre über Gott, sondern eine (durch Christus ergehende) Willensstundgebung Gottes.

4) WA XL 1; 360, 2 ff. *fidele cor dat deo gloriam... si habet (sc. deus) suam divinitatem integram, illesam, tunc habet quidquid possum ei tribuere. Das ist sapientia sapientiarum, religio religionum. Das macht die maxima maiestas quam fides tribuit deo. quare fides iustificat, quia reddit quod debet. qui hoc facit est iustus, ut etiam iuristae (sc. dicunt).*

Gottes zu getrösten¹⁾. Luther sieht darin eine falsch beratene Demut. Es geziemt sich vielmehr, groß von Gott zu denken; denn groß ist alles, was er wirrt und gibt²⁾. Man ehrt Gott nicht, sondern man beleidigt ihn, wenn man ihm wenig zutraut. „Wie wenn ein Kaiser einem Bettler ein groß kaiserlich Geschenk geben wollte und der Narr nicht mehr denn eine Hofesuppen bettelte³⁾.“ Gott ist kein „Kretschmer“, der erst mit dem Menschen handelte; er gibt von sich aus⁴⁾. Und er schenkt auch seine Gnade nicht halb oder stückweise⁵⁾. Was er tut, tut er ganz und tut es auf einmal⁶⁾. Sagt er in der Vergebung Ja zum Menschen, so ist es ein rundes Ja. Und auch für den Menschen ist keine Zwischenstellung möglich. Er kann sich nur entweder unter dem Zorn oder unter der Gnade Gottes fühlen⁷⁾. Wer

1) Vgl. das Tridentinum beim Bußsakrament sess. XIV c. 3 sane vero res et effectus huius sacramenti . . . reconciliatio est cum deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipientibus conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet. — „Interdum“ und nur aus Anlaß des Bußsakraments!

2) WA II 693, 32 Es muß groß sein, was der rechte gott zusagt und wirrt. VII 553, 22 Nu mags nit sein, das yemant erschreke oder sich troste auß solchen grossen thatten gottes: Es sey denn, das er nit allein glawbe, got vormuge und wiße grosse that zu thun, Sondern muß auch glawben, das er wolle also thun und eyne liebe habe solchs zu thun. Ja ist auch nit gnug, das du glewbist, er wolle mit andern und nit mit dir grosse that thun und also dich solcher götlicher that eußern, wie die thun, die got nit fürchten ynn yhrer gewalt unnd die kleinmutig vorzagen ynn yhrem gedreng. X 1; 372, 5 Groß ding ist alles sampt was gott wurtt. XXVI 32, 15 olim habui tam angustum animum, ut non audebam comprehendere in orationibus meis tam magnas res . . . cum tam magnus deus sit et det tam magna dona, vult magna peti. XL 1; 346, 1 (im Gegensatz gegen die Meinung, Ey ist zu wolfeil geben) sed magnus est qui dat magna.

3) WA XXX 1; 201, 10, vgl. XIX 578, 19: Er ist grösser und vermag und wil auch mehr thun, denn unser gebrechen sind. Stüdelts ihm nur nicht. Er ist nicht ein mensch, den man künde zu viel betteln und bittens fürtragen. Yhe mehr du bittest, yhe lieber er dich höret; schütte nur reyn und alles eraus, tröpfle und zipple nicht. denn er wird auch nicht tröpfeln noch zippeln, sondern mit sündflut dich überschütten.

4) WA XL 1; 224, 13 si dico: hoc facio etc. i. e. volo te deum esse, i. e. volo a te experiri misericordiam, bonitatem, das heißt ex deo frehmer <machen> XL 2; 178, 3 antea intellexi deum mercennarium, qui emeret tua opera.

5) E. A. 63, 124 denn seine Gnade theilet und stüdet sich nicht, wie die Gaben thun, sondern nimpt uns ganz und gar auf die hulde. WA X 1; 115, 2 damit aber außgedruft wyrtt, das unßer heyl auff eyn mal unß geben wirt und nit mit werden zu hosen ist. ebenda 344, 2 denn das testament hatts allis ynn sich, rechtfertigung, seligkeit, erbe und hewbtgut. Es wirrt auch ganz auff eyn mal, nit stüdtlich besessen durch den glawben.

6) WA X 3; 416, 18 ff. Also ist auch widerumb Christus gegen mir, er will mich alleyn haben und sunst nichts mehr . . . Wil haben, das ich auß grund des herzen sag: ich byn deyn . . . Nu sich selbst, ganz und garh gibt er mir, schneyt mir nicht ein stid ab und gybt mirh, sunder den ganzen brun der ewigen weyhheyt, nicht eyn kleins bechlen.

7) WA VIII 106, 37 ff. iam sequitur, quod illa duo ira et gratia sic se habent . . . , ut in totum effundantur, ut qui sub ira est, totus sub tota ira est, qui sub gratia, totus sub tota gratia est, quia ira et gratia personas respiciunt. quem enim in deum in gratiam recipit, totum recipit, et cui favet, in totum favet. rursus cui irascitur, in totum irascitur. non enim partitur hanc gratiam sicut dona partitur nec diligit caput et odit pedes nec favet animae et odit corpus.

sich entschließt, überhaupt an die Vergebung zu glauben, der muß auch den weiteren Schritt tun, Gott zu vertrauen, daß zwischen ihm und dem Menschen nun wirklich alles im Reinen ist.

So gipfelt auch bei Luther der Glaube in dem Bewußtsein einer völligen Einigung mit Gott. Aber diese Einigung hat nichts zu schaffen mit der Verschmelzung, wie sie die Mystik erstrebte. Es ist höchst beachtenswert und zeigt wieder die (trotz des Dogmas) von ihm innegehaltene Abstufung zwischen „Gott“ und Christus, daß Luther wohl oft genug gesagt hat, der Gläubige werde mit Christus „ein Kuche“, aber niemals diesen Ausdruck auf das Verhältnis zu Gott angewendet hat¹⁾. Nicht minder ist bezeichnend, daß Luther den von Augustin²⁾ herstammenden und in der Scholastik weitergeführten Ausdruck „Freundschaft“ für das Gottesverhältnis seinerseits nicht aufgenommen hat. Er will den Abstand Gott gegenüber immer gewahrt wissen³⁾. Die Einigung, die erreicht wird, ist nur eine solche des Willens, des „Affekts“, wie Luther sich ausdrückt⁴⁾, nicht der „Substanz“, und auch dabei wehrt die nachdrücklich betonte Tatsache der Vergebung eine Vertraulichkeit ab, die sich mit Gott auf gleichen Fuß zu stellen wagte. Daraus ergibt sich eine Reinheit des religiösen Verhältnisses, wie sie auf dem Boden der Mystik nicht möglich war.

Die so umschriebene Gottesgewißheit hat nun aber eine höchst eigenartige Gestaltung des religiösen Selbstgefühls, ja des Selbstgefühls überhaupt zur Folge. Auch Luther kommt an dieser Stelle vor die Frage nach der Bedeutung des Ich in der Religion. Aber seine Antwort lautet anders, als die der Mystik. Bei ihm geht das Ich nicht wie dort unter; es bleibt als Bewußtseins- und Willensform erhalten, aber es erscheint zugleich eingespannt in den Gegensatz, den der Doppelsinn der Vergebung in sich schließt. Denn die Vergebung bedeutet nach Luther nicht, daß die Erinnerung an die begangene Sünde schlechtthin ausgelöscht wird. Wie Paulus meint auch er, daß umgekehrt erst aus der Vergebung die wahre Buße hervorgehe, weil der Mensch nun erst ganz begreife, gegen welch' einen Gott, gegen welch' gütigen Gott er gesündigt habe⁵⁾. So bleibt die Beziehung zu dem

1) Die Lehre der lutherischen Orthodoxie von der *unio mystica* ist also nicht eine getreue Wiederaufnahme der Gedanken Luthers selbst. Die Orthodoxie behauptet eine *unio mystica cum deo triuno* und will nur eine Grenze ziehen, indem sie die *unio* zwar als eine *unio substantiarum*, aber nicht als *substantialis* oder *personalis* darstellt. Luther hat gerade das letztere mit allem Nachdruck behauptet (vgl. WA XL 1; 285, 5 ff. *fides facit ex te et Christo quasi unam personam, ut non segregeris a Christo, imo inherescas, quasi dicas te Christum et econtra: ego sum ille peccator, quia inheret mihi et econtra*), aber eben nur mit Christus, nicht mit Gott. Es offenbart sich auch dabei wieder, wie streng Luther in den Bahnen des Paulus geht: er kennt wie dieser nur eine Christus-, nicht eine Gottesmystik.

2) Vgl. Holl, Augustins innere Entwicklung. Abh. Berl. Akad. 1922, N. 4, S. 28.

3) Man ermesse daran, ob Nietzsche recht hatte, Luther mangelndes „Distanzgefühl“ und plebejische Gesinnung vorzuwerfen.

4) 3. B. WA XIV 607, 19 *deus fit mihi deus, quando secundum affectum in deum feror*.

5) Luther drückt sich wohl zuweilen, um das Sicherheitsgefühl über die Vergebung zu stärken und ein gefährliches Wühlen in der eigenen Vergangenheit zu verhindern, so

Holl, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

„Ich“¹⁾, das die Sünde begangen hat, bestehen. Aber dieselbe Vergebung gibt dem Menschen zugleich das Recht, sich innerlich von diesem Ich zu lösen. Sie schafft ein neues Ich und erfüllt es mit einem hohen, von dem früheren, auf dem natürlichen Kraftbewußtsein beruhenden sich scharf abhebenden Selbstgefühl. Der mit Gott Versöhnte darf es sich selbst sagen, daß er als dieses Nichts, als dieser Gott Unwürdige, doch von Gott erhoben und der stetigen Gemeinschaft mit ihm für wert geachtet ist²⁾. Das bedeutet, daß ihm eine neue Ehre, die höchste, die allein wirkliche Ehre geschenkt ist. Und Luther will, daß das darauf sich gründende Selbstgefühl sogar betont wird. Man darf nicht nur, man soll nach dem Beispiel des Paulus sich der empfangenen Gnade rühmen. Das gehört mit zu dem Dank, den der Mensch Gott schuldet, und ist zugleich die Probe auf die eigene Gewißheit³⁾. Noch mehr: je kräftiger sich einer die Größe des ihm zuteil Gewordenen zum Bewußtsein bringt, desto sicherer wandelt ihn dieses Große selbst innerlich um. Denn wer die Bedeutung des neuen Gottesverhältnisses empfindet, bei dem entspringen ganz von selbst daraus neue Wertmaßstäbe⁴⁾, neue „Affekte“ und neue

aus, als ob das Vergangene ausgewischt wäre. Aber seine Absicht geht nur dahin, einzuprägen, daß die Sünde keine Scheidewand mehr zwischen Gott und dem Menschen bildet. Sie selbst soll im Gedächtnis behalten werden, vgl. Römerbrief II 109, 7 ff. si enim propter praeterita (sc. peccata), quae dicunt semper oportere recordari (et verum dicunt, sed non satis). WA XXXI 1; 376, 4 man soll der vorgetanen Sünde nicht vergessen . . . meminerimus igitur factorum peccatorum et dicamus: So und so hab ich gelebt, das und das hab ich getan. Darnach preise Gott, daß er dies alles vergeben hat. Sie sit gratia pretiosa und bleibt einer fein in der Andacht. 377, 2 Es soll vergeben sein, doch so fern, daß dus nicht vergessest, quia si oblivisceris peccatorum, oblivisceris quoque gratiae. Idem monet Christus: hoc facite in meam commemorationem. Wenn man unsers Herrn Gottes gedenkt, mus man an unser Sünde auch denken. Sie in oratione dominica quoque oramus pro peccatis. — Eben deshalb läßt ja Luther nicht nur aus der Buße den Glauben, sondern umgekehrt auch aus dem Glauben die Buße, sogar erst die wahre Buße entspringen. Vgl. außer dem sermo de poenitentia 3. B. WA VI 545, 6 proinde fides ante omnia docenda et provocanda est, fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient. ib. 611, 1 ff. hoc enim ea doctrina egi, poenitentiam nullius esse momenti, nisi in fide et charitate fieret. Auch in der Auseinandersetzung mit den Antinomern gibt Luther diese Anschauung nicht preis, sondern will sie nur an der richtigen Stelle bewertet wissen, Disput. S. 478 Drews.

1) Wie klar Luther sich dieser Dinge bewußt wurde, zeigt eine Auseinandersetzung wie etwa WA XL 1; 283, 3 ff. das heißt „non ego“. „Ego vivo“ quidem sonat personaliter, quasi suam personam inspiciat; mox ergo corrigit, quod habeat gratiam: sed „non ego“. quis ille „ego“?

2) Ueber die Heilsgewißheit vgl. die nächste Abhandlung.

3) Vielleicht am stärksten ausgesprochen Disput. S. 209 Drews licet ita christiano et maxime doctori ecclesiae gloriari. Imo non solum coram deo licet, sed etiam debemus contra adversarios de vita et doctrina nostra vera gloriari, quia oportet nos certos esse, nos esse in hoc vitae genere, id docere et agere, quod deo propter Christum placet. Uebrigens vergißt Luther, wenn er hier auch das Leben mit einbezieht, nicht, sofort die paulinische Einschränkung hinzuzufügen: ego certo scio, quod fecerim recte, das diese meine lehr recht sei. Verum tamen non propterea iustificatus sum, ut Paulus inquit.

4) WA X 1; 255, 17 so zeucht er ab seyn alte heutt, leßt haussen seyn licht, seyn duntel, seyn willen, seyn liebe, seyn lust, seyn reden, seyn werden und wirt also ganz

Willenskräfte. Man kann sich mit Gott nicht eins wissen, ohne zugleich seinen Willen als das allein Gültige zu bejahen. Und man kann Gott nicht aufrichtig danken, ohne daß man zugleich den Antrieb empfindet, frei und freudig, mit innerer Lust das zu tun, was in Gottes Sinne liegt¹⁾. Es ist nicht, wie die Scholastik träumte, eine neben der Sündenvergebung geheimnisvoll eingegossene Kraft, die die Erneuerung des Menschen bewirkte; sondern die Sündenvergebung selbst, das Bewußtsein der Anerkennung durch Gott, gibt, wo sie nur begriffen und gewürdigt wird, dem Willen unmittelbar die Richtung auf Gott²⁾.

Nach zwei Seiten hin zieht Luther jedoch eine bestimmte Grenze. Einmal legt er Gewicht darauf, daß, wie die Gemeinschaft mit Gott selbst, so auch das ganze darauf sich aufbauende Selbstgefühl immer nur als Geschenk betrachtet wird. Der Stützpunkt des neuen Ichgefühls bleibt jederzeit außerhalb des Menschen, in Gott. Das Hochgefühl kann daher nicht nur, es muß verbunden sein mit dem Gefühl der tiefsten Unwürdigkeit. „Der glawb ist eine solche erkennenis, das eyner meynet, er sei nicht würdig, das in die erde trägt“³⁾ und „die Gaben, die der Mensch von Gott empfängt, sind so groß, daß man sich davor entsetzen muß“⁴⁾. Das Goethische „Zum Erstaunen bin ich da“ wird hier in noch tieferem Sinn ausgesprochen. Es bleibt für den mit Gott Geeinten immer ein Wunder, daß er sich so hoch fühlen darf.

Zweitens aber betont Luther fortwährend, daß trotz der Scheidung zwischen dem

eyn ander new mensch, der alle dind anders ansihet denn vorhyun, anderß richtet, anderß urtheilt, anderß dunckt, anderß wißl, anderß redet, anderß liebt, anderß lust, anderß wirdet und feret denn vorhin. XII 298, 30 Wo nu der (Same des Worts) ym herzen haßtet, so ist der heylig geyst da und macht eyn neuen menschen, da wirt gar eyn ander mensch, ander gedanden, andere wortt und werck. Also wirstu ganz verwandelt. Alles das du vor geflohen hast, das suchstu und was du vor gesucht hast, das fleuchstu. XV 517, 35 ita fit in nobis efficax, ut ego sentiam novum cor, novam conscientiam.

1) 3. B. WA VII 536, 39 fides enim in Christum donum dei est, quod impetrat et meretur accipere spiritum sanctum, quo accepto cor fit hilare, iucundum, spontaneum, omnia faciens et paciens gratuita voluntate, non timore inferni nec amore praemii, sed mera benevolentia, qua in deum dulciter affectum est, dum tanta sibi in Christo videt gratis donata. WA XL 1; 234, 6 ff. nunc vade et dilige deum et homines, age gratias, benefac proximo, das sind vera bona opera quae fiunt ex ista fide et hilaritate cordis concepta quod habeat remissionem peccatorum per Christum. postea toleratur suaviter crux „onus meum“, quia si remissum peccatum et conscientia serenata, potest omnia facile ferre, quia facit volens. si vero in mea iustitia incedo, quidquid fero est grave quia facio invitus. — Das Nähere darüber in der dritten Abhandlung.

2) Dies ist auch der Sinn des namentlich in den Disputationen begegnenden Ausdrucks, 3. B. S. 693 Drets Hieronymus loquitur de impletionem legis, quae est corruptae naturae per se impossibilis, tamen fit possibilis per imputationem.

3) WA X 3; 181, 1.

4) WA XII 469, 39 dies alles ist so groß, das man sich davor entsetzen muß, groß ist die person, die sich herabläßt, groß ist auch der dienst, das er mir erwirbt ewig gerechtfertigt und seligkeit und alles, was gott hat.

„neuen“ und dem „alten“ Ich die psychologische Einheit im Menschen nicht zerrissen ist¹⁾. Der von sich selbst Erlöste²⁾ und vermöge seines Gottesverhältnisses gewissermaßen außerhalb seiner selbst Stehende ist damit nicht in eine Traumwelt, ins Schlaumassenland, wie Luther sagt, versetzt. Es kommt bei Luther nicht, wie so häufig in der Mystik, zu einem Doppelleben, zu einer Spaltung des Ich. Vielmehr bleibt der Wiedergeborene mit dem „natürlichen“, dem wirklichen Menschen verbunden. Er fühlt die Macht des „Fleisches“ andauernd in sich und zwar als etwas, was den „Geist“ selbst in Mitleidenschaft zieht. Nur meint Luther das nicht im Sinn eines Sichergebens; er folgert daraus die Pflicht des ständigen sittlichen Kampfes, und er ruft als wirksamste Waffe das *Kraftbewußtsein* zu Hilfe, das eben aus der Verbundenheit mit Gott fließt. Wer Gott für sich hat, der weiß sich allen ihm feindlichen Mächten überlegen. Oder, noch eindrucksvoller gesagt: wer Christus im Glauben gefaßt hat, in dem streitet Christus selbst — der Christus, der die mit ihm Geeinigten nach seinem Bilde formen will, — und ihm ist der Sieg gewiß³⁾. So kommt gerade an dem Gegensatz, den es verspürt und überwindet, das religiöse Selbstgefühl erst auf seine volle Höhe. Es wird zum *Triumph- und Herrschaftsgefühl*. Luther wagt es wieder, die paulinischen Töne anzuschlagen, die lang, lang in der Christenheit verklungen waren. Er getraut sich wieder zu „stolzieren“ in seinem Glauben, sich als Herrn über alle Dinge zu fühlen, er sieht Welt, Sünde, Tod und Teufel, alles, was ihn niederzwingen möchte, in Gottes Kraft unter sich.

Es ist das höchste Selbstgefühl, das sich vorstellen läßt, aber zugleich ein ganz nüchternes, ein ganz demütiges, ja wenn man den Ausdruck wagen darf, ein vollkommen *selbstloses Selbstgefühl*.

Auf dieser Grundlage, auf dem sichern Bewußtsein, „einen Gott zu haben“⁴⁾, baut sich nun erst dasjenige auf, was Luther im wahren Sinn Religion nennt.

1) Vgl. die S. 62 A. 1 und 2 angeführten Stellen.

2) WA II 459, 21 *ideo quando Christus te eripit a seculo, certe a te ipso ut omnium tibi pessimo hoste te eripit*. X 1; 89, 6 das also unher ehre und selbstgefallen zu pöden gestossen und ganz nichts werde unnd *wyr fro werden*, das *wyr yhr so loß werden*.

3) Vgl. 3. B. WA XL 1; 75, 3 ff. *quando vero gratia dei et pax adest, tum homo est fortis ad ferenda tam peccatum quam crucem, iam cepit efficaciam in victoria mortis Christi et incipit dominari super mortem, qui accepta remissione peccatorum conscientia sua laetatur*, ebenda 318, 2 *semper triumphavit in nobis Christus* 321, 8 *tamen tan ich yhn nicht schlagen ut volo; sed Christus in me*.

4) Der Ausdruck „einen Gott haben“ selbst ist, wie ich hervorheben möchte, nicht erst von Luther geprägt. Er findet sich bereits bei Augustin (ob dieser ihn geschöpft hat?) Solil. c. 3; Migne 32, 870 *quem videre hoc est quem habere de ord.* II 20; Migne 32, 1004 *deum habere = deo perfrui*; ebenso de vita beata c. 34; Migne 32, 976. Dagegen de vita beata c. 19; Migne 32, 962 schärfere Unterscheidung zwischen *deum habere* und *deum habere propitium* (auch das einen „gnädigen Gott haben“ stammt also aus Augustin), das erstere soll allen Menschen zukommen; vgl. auch ep. 238, 29; IV 556, 6 *Goldbacher ut habeas propitium deum*. — Von Augustin hat ihn dann die mittelalterliche

Es versteht sich von selbst, daß bei Luther, der auf der Anschauung von der Alleinwirksamkeit Gottes fußt, die Seite in der Religion vorantritt, wornach sie ein Empfangen, ein Aufnehmen der Wirkungen Gottes und ein Eingehen auf seine Absichten ist. Schon damit, aber erst recht vermöge des nahen Verhältnisses, in das er sich zu Gott versteht, weiß, gestaltet sich bei ihm die Einstellung auf Gott überall anders als in der katholischen Kirche.

Das offenbart sich sofort bei seiner Auffassung des unmittelbarsten Gottesverkehrs im Gebet. Wenn Luther zu der Gewißheit gelangt war, daß Gott dem Menschen mit einer uneingeschränkten Gnade entgegenkommt, so konnte es sich für ihn nie darum handeln, durch irgendwelche Einwirkung auf Gott eine höhere Stellung oder eine höhere Gnade bei Gott zu erringen. Wer „Gott hatte“, der bejaß ja bereits das Höchste, was einem Menschen zuteil werden mochte. Das Sinn- gemäße war dann vielmehr, daß die Betätigung des Gottesverhältnisses auf seiten des Menschen mit dem Danken begann¹⁾. Dieser Grundsatz bedeutete eine Umwälzung gegenüber der ganzen herrschenden Frömmigkeitsübung. In Wegfall kam damit vor allem das wichtigste Stück des seitherigen Gottesdienstes, das Meßopfer. Luther vermochte in dem Versuch, Gott durch ein Opfer erst wieder gnädig zu stimmen, nur eine Mißachtung des bereits von Gott Gewährten, einen Rückfall ins Alte Testament oder ins Heidentum zu erblicken. Aus demselben Grund schied für ihn weiter der asketische Gebrauch des Gebets zur Erwerbung von Verdiensten aus. Und endlich zerbrach ihm daran auch der Glaube, daß einzelne von Gott Bevorzugte, die Heiligen, vermöge ihrer besonderen *παροψη* (α²⁾) von Gott Dinge erlangen könnten, die er andern abschläge. Es gibt keine Aristokratie von Lieblingen (*φιλοι*) Gottes, sondern jeder Christ steht auf dem gleichen, uneingeschränkten Kindesrecht, das Gott allen Gläubigen ohne Unterschied gewährt.

Demgegenüber sieht Luther eine seiner wichtigsten Aufgaben gerade darin, der Christenheit zunächst das Gewissen dafür zu schärfen, daß das Danken eine wirkliche Pflicht ist. Wie überall so erscheint ihm vollends der Güte Gottes gegenüber das ausdrückliche Anerkennen, das bewußte Bejahen des von Gott Geschenkten als die Ehre, die Gott vor allem andern für sich fordert, und somit als der Akt, in dem die Absicht Gottes auf persönliche Gemeinschaft mit dem Menschen erst ihre

Mythik übernommen, vgl. z. B. Bonaventura breviloquium V 1 qui fruitur deo deum habet Tauler S. 161, 18 (Deutsche Texte d. M.A., herausg. v. d. Preuß. Ak. XI) ob er einen Gott habe oder nit habe. — Aber man beachte den verschiedenen Sinn des Ausdrucks bei den einzelnen Zeugen.

1) Vgl. dafür insbesondere de captivitate Babylonica und das Magnificat; sonst z. B. WA XVII 1; 401, 20 non est maior ignominia dei quam hoc quod dare volo ei decem . . . 25 non est enim alius cultus dei quam agere gratias. WA XXX 2; 602, 30 Dandopffer gibt mir meine Gottliche ehre, Es macht mich zum Gott und behelet mich zum Gott. Gleich wie widerumb die Wertopffer nehmen ihm seine Gottliche ehre und machen ihn zum Gözen und lassen ihn nicht Gott bleiben. Denn wer nicht dandt, sondern verdienen will, der hat keinen Gott und macht inwendig inn seinem herzen und auswendig inn seinen werken einen andern Gott aus dem rechten Gott.

2) Vgl. über diesen wichtigen Begriff Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, S. 185 ff. und Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens (Neue Jahrb. für das klass. Altertum, 1912), S. 410.

Verwirklichung findet. Dadurch erhält bei ihm das Gebet zugleich den Sinn eines Bekenntnisses zu Gott und zu seinem Willen¹⁾. Aber so verstanden war dann das Gebet, auch als Dankgebet, eine tief ernste Sache. Gern hat Luther das alte Mönchswort wiederholt, daß es keine schwerere Arbeit gebe als das Beten²⁾. Wirkliches Gebet kostet Willensanstrengung, Sammlung der Gedanken auf ein *d e u t l i c h e s* Ziel. Deshalb eifert Luther zornig wider das im Schwang gehende gedankenlose Abmachen der vorgeschriebenen Gebete, aber aus demselben Grund wird er auch mißtrauisch gegenüber solchen Formen des Gebets, die in der katholischen Kirche gerade als dessen höchste Stufe galten. Das sogenannte „innere Gebet“, das die romanische Mystik vor allem schätzte, hat Luther zwar offenbar nicht kennen gelernt. Wäre er darauf gestoßen, so hätte er es gewiß schon wegen des dabei verfolgten Ziels, der mystischen Verschmelzung mit Gott, von vornherein verworfen. Aber eine verwandte Form ist ihm nicht nur in seiner Umgebung entgegengetreten, sondern ehedem auch von ihm selbst gepflegt worden: jene Uebung, die beim Rosenkranz- und Brevier-Gebet das Aussprechen der Worte nur wie eine Art Schutzwehr gegenüber der Außenwelt oder als ein Beruhigungsmittel gegenüber der eigenen Aufregung verwendet und während dem, unbekümmert um das, was der Mund redet, in der Stille des Herzens Gott stetig näherzurücken trachtet³⁾. Luther besaß

1) Mit dieser Auffassung stehen auch die von Denifle hervorgezogenen und von Grisar wiederum breitgetretenen Stellen in Zusammenhang, an denen Luther sagt, er könne nicht beten, ohne dabei zu fluchen, z. B. WA XXX 3; 470, 19 ff. den ich kan nicht beten, Ich mus dabey fluchen. Sol ich sagen: Geheiligt werde dein name, mus ich dabey sagen: Verflucht, verdampt, gesündet müsse werden der Papiſten namen und aller derer die deinen namen leſtern. Sol ich sagen: dein Reich komme, so mus ich dabey sagen: Verflucht, verdampt, verſtöret müſſe werden das Bapſttum ſampt allen Reichen auf erden, die deynem reich wider ſind . . . Warlich, so bete ich alle tage mündlich und mit dem herzen on unterlaß und mit mir alle, die an Chriſtum gleuben, Und füſe auch wol, das es erhöret wird.“ Nach Grisar bedeutet dies (III 78) „Dafür (d. h. an Stelle der angeblich bei Luther fehlenden Dinge, wie Zerknirschung und Demut) leitet er förmlich an, das Gebet, wie er selbst tut, mit Flüchen gegen die kirchlich Andersdenkenden zu durchsetzen und zu erwärmen.“ Ist es in der katholischen Kirche, die doch vom Anathema einen gewissen Gebrauch macht, unbekannt, daß man nicht mit Betonung Ja sagen kann, ohne zugleich ebenso kräftig Nein zu sagen? Nur dies meint Luther selbstverständlich. Wie er grundsätzlich über die sittliche Zulässigkeit des „Fluchens“ dachte, vgl. E. A. 8, 40 Hie mußt du von einander scheiden Liebe und Glaube. Die Liebe soll nicht fluchen, sondern immer segnen; der Glaube hat Macht und soll fluchen. Denn Glaube machet Gottes Kinder und stehet an Gottes Statt; aber Liebe macht Menschiendiener und stehet an Knechtes Statt.

2) E. A. 19, 175 exstat sententia cuiusdam heremitae inter monachos celebris, qui dixit nullum esse tantum laborem, sicut est labor orandi. id quidem verum est, si respicias ad orandi legem sine fide . . . sed magis verum est, cum loquimur de oratione in fide, ut cor reluctetur conscientiae et desperationi ac audeat fiducia misericordiae dei. WA VII 518, 21 gratitudo enim et beneficiorum acceptorum conscientia mirum in modum praestat fiduciam orandi et orationem non modo acceptam, sed et ipsi oranti facilem reddit, cum alioquin non sit, ut patres dixerunt, labor sicut orare deum. — Ausführlich begründet WA VI 235, 14 ff.

3) WA XXXVIII 363, 19 ff. Was ist anders denn Gott versuchen, wenn das maul plappert und das herz anderswo verstreuet ist? . . . denn ich hab ſelbs ſolcher horas Canonicas mein tage viel gebet leider, das der Psalm oder gezeit aus war, ehe ich gewahr ward, ob ich angefangen oder im mittel were. Und wie-

und bezieht volles Verständnis für ein Gebet, das von dem Inhalt der Worte, etwa des Vaterunsers aus, weitergehend allmählich zur Versenkung in Gott, zur reinen *Anbetung* führte. In der Weise pflegte er selbst zeitlebens zu beten¹⁾. Aber in jenem mystischen Gebet erkannte er, sobald er sich selbst klar geworden war, nur eine Verirrung. Das Gebet mußte doch ein wirkliches *Reden mit Gott* bleiben; das mit dem Mund Gott Vorgetragene mußte vom Menschen selbst ernst genommen werden. Wo jede Beziehung zu dem von den Lippen ausgesprochenen Wort verloren ging, da fürchtete Luther nicht ohne Grund, daß dann das Beten in ein zielloses Träumen ausliefe und Zerstreuung bewirkte, während es doch der Sammlung dienen sollte²⁾.

Erst an zweiter Stelle kam ihm das in der katholischen Kirche vorzugsweise geübte *Bittgebet*. Aber auch bei diesem betonte er nachdrücklich, daß das deutliche Bewußtsein des von Gott gewährten *Rechts* die Grundlage bilden müsse. Sinn und Ziel hatte das Bittgebet doch nur dann, wenn es „aus dem Glauben ging“, d. h. in der sicheren Zuversicht erfolgte, es sei „bei Gott angenehm und erhört“. Ein Gebet aus unsicherem Herzen, ein Bitten, das der Zweifel beschwerte, nannte Luther ein „auf Abenteuer Ausziehen“, ja ein Versuchen Gottes³⁾. Indes so eindringlich er die Schüchternheit ermutigte, im Vertrauen auf das Kindesrecht

wohl sie nicht alle so eraus faren mündlich wie obgenanter pfaß, die geschäft und gebet unternander werffen, so thun sie doch im herzen mit den gedanken also, werffen das hundert ins tausent, und wenns aus ist, wissen sie nicht, was sie gemacht oder wo sie herdurch komen sind, heben an „Laudate“, slug sind sie in schlauraffenland.

1) WA XXXVIII 363, 9 ff. Kompt wohl offft, das ich jnn einem stücke oder bitte in so reiche gedanken spacieren komme, das ich die andern Sechse lasse alle ansehen, Und wenn auch solche reiche gute gedanken komen, so sol man die andern gebete faren lassen und solchen gedanken raum geben und mit stille zuhören und bey leibe nicht hindern, denn da predigt der heilige geist selber, Und seiner predigt ein wort ist besser denn unser gebet tausent, Und ich hab auch also offft mehr gelernet jnn einem gebet, weder ich aus viel lesen und tichten hette kriegen können.

2) WA XXXVIII 364, 4 Aber nu seh ich, Gott lob wohl, das nicht sein gebet ist, so einer vergisset, was er geredt hat, denn ein recht gebet gedenkt gar fein aller wort und gedanken von anfang bis zu ende des gebets . . . Also gar wil ein jglicß ding, so es wol gemacht sol werden, den menschen ganz haben mit allen sinnen und geliedern, wie man spricht: pluribus intentus minor est ad singula sensus, Wer mancherlei denkt, der denkt nichts, macht auch nichts guts. Wie viel mehr wil das gebet das herz einig, ganz und allein haben, solß anders ein gut gebet sein. — Mit dem „Schweigegottesdienß“ wäre Luther deshalb gewiß nicht einverstanden gewesen. Was bei den Quäkern diesem Gottesdienst Gehalt gibt, das Warten auf das Kommen des Geistes, ist in keiner andern Gemeinde nachahmbar. Und das Vorspielen eines Mysteriums, das schweigend angestaunt werden soll, hätte er nur als einen Rückfall ins heidnische betrachtet. Weit mehr wäre die Singstunde der Brüdergemeinde in seinem Sinn gewesen.

3) J. B. E. A. 12, 152 so jemand also bittet, daß er zweifelt an der Erhörung Gottes und allein dahin sehet auf *Ehrentheur* sein Gebet, es geschehe oder geschehe nicht, der thut zwei böse Stüde. Das erste, daß er sein Gebet selbst zunichte machet und umsonst arbeitet . . . Das andere böse Stüd ist, daß er seinen allergetreuesten und wahrhaftigsten Gott für einen Lügner und einen losen ungewissen Mann achtet, als einer, der seinen Zusage nicht möge oder wolle genug thun und also durch seinen Zweifel Gott die Ehre und den Namen der Treue und Wahrheit beraubet.

Gott zuversichtlich alles vorzutragen¹⁾, im bestimmten Augenblick empfand er doch selbst aufs stärkste, was es hieße, der hohen Majestät eine Sache und zumal als jetzt eben gefordert ans Herz zu legen. So wird ihm das Bittgebet immer zur ernsthaften Glaubensprobe, zu einem Unterfangen, dessen er sich nur getraut, weil Gott es ihm nicht bloß gestattete, sondern geradewegs vorschrieb²⁾. Es konnte sich bei ihm in bestimmter Lage steigern zu einem heldenhaften Ringen, wo er ähnlich wie in der Anfechtung Gott mit Gott zu überwinden trachtete: den Gott, der ihn zu verlassen schien, mit dem andern, der seinem Kinde die bestimmte Zusage gegeben hatte. Aber dann war er sich auch bewußt, worauf es in solcher Probe ankam. Im Gegensatz zur katholischen Gewohnheit prägt er ein: Nicht die Menge der Worte tut es, auch nicht ein jämmerliches Klagen, das Gottes Mitleid wachzurufen strebt, sondern der gewaltige Affekt, der, von dem Gefühl der Notwendigkeit der Sache erfüllt, sich in die Verheißung Gottes hineinlegt und von dorthin die Zuversicht der Erhörung gewinnt³⁾. So hat er es in dem berühmten Gebet für Melandthön betätigt. Er stand dabei ganz unter der Empfindung, daß es sich in diesem Augenblick nicht allein um Melandthöns Person, sondern um die große Sache des Evangeliums handelte. Ohne Frage hat Luther in diesem Fall nahe an ein Zwingen Gottes herangestreift. Immerhin darf man nicht übersehen, daß er nur die gewissen „Verheißungen“ Gottes selbst zu Hilfe nehmen wollte. Diese Bedingung nötigte ihn aber wiederum auch an bestimmter Stelle innezu-

1) 3. B. WA XXXI 1; 97, 9 ff. Und ob dir einfiel vom teufel, du werest nicht so heilig, würdig und frum als David, Drumk konnestu nicht so gewis sein, So mache das Kreuß fur dich und sprich, Las frum und würdig sein, wer es ist, Ich weis aber wol, das ich eben desselbigen Gottes geschepffe bin, des David ist, Und David, wie heilig er ist, dennoch darumb keinen andern, bessern, grossern gott hat denn ich. Es ist ia nur ein Gott, beide der heiligen und der sunder, beide der würdigen und unwürdigen, beide der grossen und der kleinen, Und summa, wie ungleich wir untermnder sind, ist er dennoch unser aller, gleicher, einiger Gott, der von allen geehret, angeruffen und gebettet sein will. Was haben die heiligen und würdigen gehabt mehr denn ich, ehe denn sie heilig und würdig wurden? Odder sind sie von yhn selbs so heilig und würdig worden? Haben sie es nicht als die unwürdigen und sunder von dem Gott zuuor empfangen, von welchem ichs ist auch suchte und empfahen wil als ein unwürdiger armer sunder? Ders yhn gegeben hat, der hat mirs auch verheissen und gebeten zu foddern, suchen, beten und anknöpfen Matth. 7.

2) E. A. 19, 174 diserte autem additum est „ad dominum“ contra illas cogitationes, quae et me olim exerceuerunt et adhuc hodie, si qui inter papistas sunt simplices, exercent. Sic enim cogitabam: peccator sum, non igitur possum orare ad deum, mihi propter peccata succensentem, quaeram mediatores, quibus propitius est, Mariam, Petrum, Annam etc. Conscientiae enim pavidae audito nomine dei terrentur, et sane magna est maiestas, sed non tam magnam fingere tibi debes, ut ideo orare nolis. Si enim maiestatem consideras, cur non in hoc consideras, quod ipsa maiestas praecipit ut orares? profecto non ita pusillus aut nihil es, quin te auctoritas praecipientis liget.

3) E. A. 19, 258 omnis oratio tum satis longa est, quando affectus est vehementes et intelligit praesentem necessitatem, quae sanctis objicitur, non de leviculis rebus, quales mundus maximas indicat, cum aut periclitandum est de victu aut aliis similibus rebus, sed cum opprimitur ecclesia tyrannorum armis, cum profanatur nomen dei impuris dogmatibus et si qua similia sunt, quae ad gloriam dei ac salutem animarum proprie pertinent.

halten. Er wurde nicht irre, sondern trug es in Ergebung, wenn ihm in anderen ähnlichen Fällen sein Gebet „zurückfiel“ ¹⁾).

Die damit auftauchenden Fragen rüdten ihm noch näher, wenn es für ihn galt, die Welt und das persönliche Schicksal von seinem Gottesglauben aus zu verstehen. Was er im innern Herzen über Gottes Güte verspürt hatte, hat ihm die unbefangene Freude an der Welt wiedergegeben. Er konnte seine Lust haben an allem, was sich dort zeigt und regt: an der schweigenden Pracht des Sternenhimmels und an dem fröhlichen Gezwitz der Vögel, an der Majestät des Gewitters und an dem unerschöpflich quellenden Reichtum der Natur. Aber sein Naturgefühl war doch nicht auf die reine Betrachtung oder auf ein bloß ästhetisches Genießen gestimmt. Das litt die willenhafte Art seiner religiösen Empfindung nicht. Er nahm es bei sich als ein Zeichen, daß er alt werde, wie er anfängt, sich harmlos, ohne weitere Gedanken, an den Blumen in seinem Garten zu freuen. Bedeutungsvoll, lebendig wurde ihm die Natur erst dadurch, daß er sie als den „Mummenschanz der Gottheit“ betrachtete. In dem Ausdruck Gottes Mummenschanz kommt aber noch ein Zug zutage, der bei Luthers Naturgefühl nicht übersehen werden darf. Wenn er die Welt als eine „Larve Gottes“ deutete, so schloß das auch die Empfindung in sich, daß in ihr Gottes Majestät sich offenbarte. Die Welt war nicht bloß für den Menschen da. Sie war bis zu einem gewissen Maße Selbstzweck; Gott hat sie in ihrer ganzen Pracht und ihrem Reichtum geschaffen, um sich selbst damit zu verherrlichen. Das hob Luthers Anschauung hinaus über jene engfreisigen Zweckmäßigkeitsbetrachtungen, wie sie spätere Zeiten anstellten, und ließ ihn die verwandten Stimmungen im Alten Testament wieder entdecken. Er hat die Psalmen nicht bloß darum geschätzt, weil man in ihnen allen Heiligen ins Herz sieht, auch die gewaltigen Naturschilderungen haben in ihm einen Widerhall gewedt.

Von da aus wird es ihm aber erst recht bedeutsam, daß Gott in derselben Schöpfung zugleich seine Gaben in so überreicher Fülle für den Menschen ausschüttet. So ging ihm die Freude an der Welt unmittelbar über in den Vorsetzungsglauben. Aber auch bei diesem mußte er das Entscheidende erst ins Licht rücken. Für ihn war der Vorsetzungsglaube nicht nur eine allgemeine vertrauensselige Stimmung gegenüber dem Weltlauf, wie sie etwa die Aufklärung pflegte, oder ein je und dann bei besonders eindrucksvollen Anlässen hervorbrechendes Gefühl. Gemäß seiner Auffassung des Gottesverhältnisses betrachtete er ihn als strenge Pflicht und als Pflicht für jeden Augenblick. Wie Gott immer wirkte und aus dem Reichtum seiner Güte dem Menschen ununterbrochen Gaben darreichte, so war es auch der Mensch schuldig, ihn allezeit darum zu „loben und zu bitten“. Damit fand jene Pflicht des Anerkennens, des Bezeugens, daß Gott wirklich ein „Gott“ sei, ihre Anwendung

1) WA XXX 2; 585, 15 ff. denn ich halt, wenn zehen Moße stunden und fur uns betten, so wurden sie nichts ausrichten, So fule ichs auch, wenn ich fur mein liebes deudschland beten will, das mir das Gebet zuruckprallet und will nicht hinauff dringen, wie es sonst thut, wenn ich fur ander sachen bitte. Tischreden II 217, 11 ego libenter vellem, quod Carolus prostraret Turcam; id ego maximis meis affectibus oro a deo. Aber wenn ich bitt, so felt mir mein bitt wider zuruck, den unser sündt sündt zu groß.

auf alle die Güter und Vorkommnisse des natürlichen Lebens. In der Stumpfheit und Verdrossenheit, die die Gabe nicht zu würdigen und dem Geber nicht dafür zu danken vermochte, erblickte er ein Stück der Erbsünde. Und er machte es der katholischen Kirche zum schweren Vorwurf, daß sie diese selbstverständlichsie Betätigung der Religion nicht so wie es sich gebührte eingeschränkt hätte¹⁾. Was Luther verlangte, erforderte freilich eine ganz neue seelische Einstellung: eine ständige Aufmerksamkeit auf die einzelnen Vorgänge, ein Wahrnehmen und Beachten auch des Kleinen und Gewöhnlichen, einen offenen Blick für das Große innerhalb des Alltäglichen, Fähigkeiten, die nur in ernster Selbstzusammenfassung und Hingabe zu gewinnen waren. Wie Luther persönlich dies übte und wie sich ihm dann alles in Erbauung, in eine Stärkung seines Gottesglaubens wandelte, davon hat er im Kleinen Katechismus beim ersten Artikel und in seinen Tischreden wunderbare Proben gegeben.

Seine wahre Tiefe gewann dieser Vorsetzungsglaube jedoch erst durch die Einbeziehung des Uebels. Es ist oben schon gezeigt worden, daß die Tatsache des Uebels an sich Luther keinen wirklichen Anstoß bereitet hat. Aber damit war die praktische Frage noch nicht erledigt, wie der Mensch im einzelnen Fall, wenn ihm eine Zerstörung oder Schmälerung seines Glücks widerfuhr, sich innerlich dazu zu stellen habe. Die katholische Kirche hatte sich darin, wie in ihrer Sittlichkeitslehre überhaupt, nach dem Vorbild der Stoa gerichtet. Von dorther übernahm sie die Standhaftigkeit als eine ihrer Kardinaltugenden. Abhärtung, Bewahrung des Gleichgewichts war deshalb neben dem Hinweis auf die Entschädigung im Jenseits alles, was sie zu predigen wußte²⁾. Auch das Mönchtum und die Mystik erstrebten nicht mehr als die vollkommene „Indifferenz“ gegenüber allen Dingen. Luther kommt von seinem Gottesverständnis aus zu einer weit höheren Forderung. Er läßt auf der einen Seite das Schmerzgefühl in seiner ganzen Aufrichtigkeit bestehen: „Gott will uns das natürliche Herz nicht aus dem Leibe reißen“; er erlaubt uns menschlich zu fühlen; er will sogar, daß wir den Schmerz fühlen³⁾. Und doch soll der Mensch wiederum zu dem ihm Weh bereitenden Schicksal aufrichtig und freudig Ja sagen; er soll Gottes „guten, gnädigen Willen“ auch in demjenigen anerkennen, was ihm das Herz bluten macht. Das heißt den Glauben an Gott bewähren. Luther ist in diesem Punkt unerbittlich. Er duldet kein Ausweichen nach irgendeiner Seite hin. Ihm selbst war es etwas ganz Gewöhnliches, das Unglück in der Welt mit

1) Wie weit dieser Vorwurf tatsächlich berechtigt war, darüber vgl. in der dritten Abhandlung die Ausführung über die intentio.

2) Thomas hat allerdings (S. th. II 1 qu. 24 a. 3 concl.) einen gewissen Anlauf unternommen, sich gegen den Stoizismus abzugrenzen, aber ohne ihn wirklich zu überwinden.

3) WA XIV 467, 20 hec ideo dico, ne putemus sanctos tales qui penitus lapides sint, ut haecenus praedicavimus. Maria fuit fortis, vidit filium in cruce pendentem, attamen scriptura non silet „gladius transivit per cor eius“. quod martyr mortem non timere debeat, impossibile. sic Christus ipse timuit mortem et tamen contra deum non egit. deus voluit ita exercere per bone et malefacere, quando dat et adimit et tamen semper equa sit mens. ib. 473, 27 experitur deus num ista naturalia quae certe non auferit, praeferamus ei. natura dolet amico perduto, nobis esurientibus, patientibus etc. d o n u m d e i e s t i s t a n a t u r a n o n c o n t e m n e n d u m; vgl. 477, 33 ff. XX 146, 34 Stoici stultissime sapientem finxerunt sine sensu. XV 631, 17 ff.

dem Teufel als dem Hasser des Lebens in Zusammenhang zu bringen. Geradezu kraß, fast im Stil des griechischen Mönchtums konnte er es gelegentlich ausführen, wie der Teufel den Menschen unaufhörlich bedroht und ihn mit Herzeleid überhäuft. Aber da, wo es sich um die innere Stellungnahme zu einem persönlich erlebten Unglück handelt, schiebt Luther diese ganze Betrachtungsweise mit einem Stoß beiseite. In solchem Fall erklärt er entschlossen: der Teufel ist nur das Werkzeug Gottes, er kann nichts über den Menschen bringen, was Gott nicht will. Luther geht sogar noch weiter und brandmarkt es als Sünde, als eine Uebertretung des ersten Gebots, wenn jemand das ihm widerfahrene Unglück dem Teufel zuschreibt¹⁾. Mit Gott und mit Gott allein hat sich der Christ in seinem Schmerz auseinanderzusetzen. — Aber ebenso schneidet Luther den andern, in der Aufklärung später beliebten Ausweg ab, daß man sich mit der Wiedererstattung des Glücks in einem künftigen Leben tröstet²⁾. Gott will jetzt, in eben dieser Sache als der Gnädige verstanden sein. Das Unglück selbst soll als eine Wohltat, als ein Segen, als etwas den Menschen Förderndes begriffen werden.

Im Licht dieser Forderung erschien das „Kreuz“ — wenigstens das wirkliche Kreuz; denn die Wehleidigkeit, die schon jedes „kleine blatterlin“ als ein Kreuz betrachtet, hat Luther nur verspottet³⁾ — als eine Art von „Anfechtung“. Es stand auch diesmal wieder „Gott wider Gott“: der Gott, der sich in der Zufügung des Unglücks als den zornigen, dem Menschen feindlichen gibt, wider den gnädigen Gott, an den man glauben soll. Es galt auch da hindurchzusehen durch eine Wirklichkeit, die doch nicht die wahre Wirklichkeit sein soll, „in dem grausamen Bild des Zorns Gott doch als den allergütigsten Vater“ zu erkennen und „durch die Fenster

1) WA I 252, 9 (Uebertretung des ersten Gebots ist): Wer sein unglück und widerwertigkeit dem teufel oder bösen menschen zuschreibt und nit mit liebe und lob als böß und gut von gott alleyn auffnympt. VI 208, 19 dißsen glauben kennen sie gar nichts und geben sich über, denden got hab sie verlassen und sey yhn feynd. Ja sie geben solchs ubel den menschen und teuffel und ist da lauter kein zuvorsicht zu gott. XVI 137, 8 ff. hic locus est nobis dictus zu trost und licht und verstand, wie wir uns richten sollen in tribulatione. quando afflictio, mors venit, deus dicit tuus: ego sum qui excitavi demonem qui devorare te vult, in manu mea est ut tu. tu verbum habes et dico demoni: veni, te utar, ut vores hunc... 138, 9 sic nobis cogitandum in omni periculo. quis hoc malum excitavit super nos? impii (!) dicunt: diabolus, deus est from, non facit.

2) WA V 495, 1 ff. qui vero ab hac laude domini non incipiunt vincere, sed ad hominum respectant consolationes vel ad merita sua convertuntur seu futurae vitae melioris spem apprehendunt, non vincent unquam: quia stat firma sententia: Laudans invocator salvus fit ab inimicis suis et nullus alius. Vgl. auch das oben S. 50 A. 3 zu WA XVIII 785, 25 ff. Bemerkte.

3) WA XXXI 1; 73, 8 denn wir sind solche zertlinge und so weiche merterer, wenn uns nur ein bein wehe thut odder ein klein blatterlin auff feret, so können wir himel und erden vol schreien mit klagen und heulen, murren und fluchen, und nicht sehen, wie gar ein geringes ubel ein solchs blatterlin ist gegen die andern ungeligen guter Gottes, die wir noch vol und ganz haben.“ — Noch höher ist die Forderung gesteigert X 3; 368, 17 ff. Wann ich im betthe liege und bin trant, odder so eyner umb seyner mißse, thät willen wirt getödt durchs feuer, wasser odder schwert, ist nit das creuße Christi. sondern die schande und vorfolgung umb der gerechtigkeit willen ist das creuße Christi

des dunkeln Glaubens" Gott in seiner wahren Gestalt zu erblicken¹⁾. Luther hatte wohl recht, wenn er behauptete, daß die Erfüllung dieser Forderung ein Meisterstück des Glaubens sei. Wenn Vertrauen so viel ist, wie Zutrauen haben zur guten Absicht des andern, auch da, wo dessen Tun das Gegenteil zu erweisen scheint, und wenn solches Vertrauen einem andern entgegenbringen ihn wahrhaft ehren heißt, dann war in der Tat unter dem Kreuz die rechte Gelegenheit, Gott die höchste Ehre anzutun. Hier mußte es sich zeigen, wie weit die in der Rechtfertigung gewonnene Ueberzeugung von Gottes Güte eine Belastung aushielt. Denn hier galt es, die Reinheit des Gottesverhältnisses in dem Verzicht nicht nur auf ein einzelnes Glück, sondern auf den ganzen Glücksstandpunkt zu bewähren. Aber Luther hatte gewiß auch darin recht, wenn er hinzufügte, daß die Selbstüberwindung, die zu solchem Glauben gehörte, etwas unvergleichlich Größeres sei, als alle die Mühsale und Entsagungen, mit denen das Mönchtum prunkte. Er befand sich der katholischen Kirche gegenüber in derselben Lage, wie Jesus gegenüber dem Pharisäismus. Wie Jesus suchte auch er den Zeitgenossen deutlich zu machen, daß ihre scheinbar so hoch gesteigerte Frömmigkeit, die Frömmigkeit der guten Werke, der Andachtsübungen und Kasteiungen, in Wahrheit nur ein Ausweichen vor dem Schwereren, dem wirklich von Gott Geforderten sei²⁾ und nicht minder entsprach es dem Sinne Jesu, daß Luther die katholische Poje, das öffentliche oder geheime Sichbrüsten mit „heroischen“ Leistungen, noch besonders anstößig fand.

Aber wenn Luther die Forderungen, die aus dem Gottesglauben flossen, in dieser Weise steigerte und zugleich zeigte, wie sie in solcher Gestalt auf Schritt und Tritt innerhalb des gewöhnlichen Lebens an den Menschen herantraten, dann führte jedes Ereignis, jede Gottesbegegnung den Menschen wieder auf das eigene Innere zurück. Am unmittelbarsten das „Kreuz“. Aufrichtig Ja sagen zum Kreuz, das ihm Widerwärtige als Gnade betrachten konnte doch nur der, der einräumte, daß ihm solche Zucht heilsam sei. Daß es diese Einker bei sich selbst bewirkte, rechnete Luther wesentlich mit zu dem Segen, den das „Saframent des Kreuzes" — so war er geneigt, es zu nennen³⁾ — dem Menschen vermittelte. Luther meinte nicht, daß jedes Unglück die Strafe für eine bestimmte Sünde sei, die der Mensch dann bei sich selbst aufspüren mußte. Das konnte zutreffen. Für diesen Fall forderte Luther von dem Gläubigen, daß er die ihm von Gott auferlegte Strafe willig bejahte und nicht etwa, wie es die katholische Kirche mit ihrem Ablassangebot

1) WA VI 208, 10 ff. Hie ist kunft zu got, der sich hornig stellet, noch all unserm syn und vorstandt, gut zuvorsicht haben und bessers sich bey yhm vorsehen, denn sichs empfindet. Hie ist er verborgen, . . . unter dem leyden, die uns gleich von yhm scheiden wollen wie eine wand, ja wie eine maurenn, steht er verborgen und sieht doch auff mich und lesset mich nit. Denn er steht und ist bereit zu helffen in gnaden und durch die fenster des tunkeln glaubens lesset er sich sehen. ib. 249, 24 dann es ist ein groß bind, eine große zuvorsicht zu got erhalten, ob er schon den tod, schmach, ungesuntheit, armut zusetzt und in solchem grausamen bild des horns yhn fur den allergutigsten vatter halten. V 494, 36 o arduum consilium et rarum, facere sibi dulcem et laudabilem dominum in mediis malis et robustius intueri absentem et incomprehensibilem quam mala praesentia et illum intueri prohibentia.

2) Insbesondere führt der ganze Sermon von den guten Werken diesen Gedanken aus.

3) Ich erinnere an de capt. bab. WA VI 572, 1.

beförderte, sie sich zu erleichtern trachtete. Aber das Schwergewicht legte er auf einen allgemeinen und tieferen Gedanken. Unter dem Kreuz, im Zusammenstoß mit dem Unerwünschten, fällt das Gemachte vom Menschen ab; hier wird er sich selbst offenbar; denn hier zeigt er sich, wie er wirklich ist. An seinem eigenen unwillkürlichen Verhalten, an der sich aufbäumenden Leidenschaft und der Versuchung zum Haß gegen Gott, an der Selbstüberwindung, die ihn die Beugung unter Gott kostete, mochte jeder bei sich feststellen, welcher Wille t a t s ä c h l i c h bei ihm der stärkere war, ob der Gott bejahende oder der auf das eigene Ich gerichtete. Das Kreuz brachte jedoch nur Dinge ganz ans Licht, die der auf sich selbst Aufmerktsame ohnedem schon im Grund bei jeder Betätigung des Glaubens, ja auch bei jedem Gebet an sich wahrnehmen konnte. Wer erreichte denn wirklich das s t e t i g e Gottvertrauen, die volle innere Freiheit und Freudigkeit, den g a n z e n Willen, Gott zu dienen, den er eigentlich haben sollte? Wer spürte nicht immer dabei, wieviel Totes, Halberzigen, Selbstüchtigen in ihm war ¹⁾? Wem gerade die Berührung mit Gott im Gebet wieder das Gewissen schärfte — und es konnte doch niemand wirklich vor Gott stehen, ohne daß ihm dies widerfuhr —, bei dem hinterließ auch eine gute Tat immer das Nachgefühl, Gott noch etwas schuldig geblieben zu sein. Es galt auch für den Gläubigen noch, daß er in jedem guten Werk sündigte ²⁾. Selbst im Besten, was der Mensch vollbrachte, steckte noch das Ich drin, das überwunden werden sollte. Das mußte gerade der am stärksten empfinden, der sich rühmen durfte, die Antriebe des heiligen Geistes in sich zu verspüren ³⁾.

Eine schwachmütige Gesinnung hätte daraus wohl den Schluß gezogen, daß doch alles Ringen vergeblich sei und der Mensch sich in die Schranken, auch seines sittlichen Könnens zu fügen habe. Einen derartigen Verzicht ließ jedoch weder Luth̄ers Gottesglaube noch sein Gewissensernst zu. Die Aufgabe blieb bestehen, auch wenn sie unmöglich erschien; denn was dem Menschen als unmöglich galt, das war bei Gott möglich. So folgert Luth̄er aus der Tatsache, daß der „alte Mensch“ auch beim Gläubigen ständig zum Vorschein kommt, nur die Notwendigkeit, immer wieder zum Anfang zurückzukehren. Zum Anfang: das hieß zur Neubegründung des Gottesverhältnisses. Die „Rechtfertigung“ war ihm nicht ein Ereignis, das

1) 3. B. WA II 413, 16 igitur tantum est ibi peccati, quantum voluntatis, difficultatis, repugnantiae et tantum ibi meriti, quantum voluntatis, libertatis, hilaritatis. mixta sunt haec duo in omni vita et opere nostro. non enim sine carne sumus nec sine ea operamur. at qualis est caro, talia operatur. quod si sit tota voluntas, iam est peccatum ibi mortale et aversio. tota autem voluntas in hac vita non est: ideo semper peccamus, dum bene facimus, licet quandoque minus quandoque magis, secundum quod caro minus fuerit cum suis immundis desyd. haec ergo est causa, quare non sit iustus in terra, qui faciat bene et non peccet. est autem talis iustus solum in coelo. cum autem homo sine ista voluntate non sit nec sine ea operetur, per hoc nec sine peccato in opere bono erit.

2) Denifle, Luth̄er und Luthertum ² I 503 ff. behandelt diesen Satz, wie wenn er eine Art von Lästerei wäre.

3) 3. B. WA XII 573, 26 Also muß es ymer gemenget seyn, das mans beydes fule, den heylligen geyst und unßer sund und unvolkommenheit. Denn es muß also umb uns stehen, wie umb ein frand mensch, der unter des arzts henden ist, aber soll nu besser umb yhn werden.

einmal durchlebt sich wie von selbst im Menschen auswirkt, sondern ein sich immer wiederholender Vorgang, der durch die Beziehung auf die bestimmten Eindrücke des jeweiligen Augenblickes doch jedesmal seine besondere Art und seinen sich vertiefenden Gehalt bekommt. Und, so widerspruchsvoll es zunächst klingen mag, gerade in dem ständigen *Neuanfangen* erkennt Luther die unumgängliche Form für ein tatsächliches inneres *Vorwärtskommen*. Wenn in der „Person“, im Ich der Fehler steht, so kann der wirkliche sittliche Fortschritt sich nur in der Weise vollziehen, daß dieses Ich selbst immer wieder erneuert wird ¹⁾. Es genügt nicht, daß einzelnes am Menschen gebessert, geschweige daß, wie die katholische Kirche es sich vorstellte, der Haufe der „guten Werke“ gemehrt wird; es gilt die letzten Antriebe, jenes Verborgene, heimlich den Menschen sich Unterwerfende zu erreichen. In der Rechtfertigung, bei der der Mensch, wenn er sie ernst nimmt vor dem Angesicht Gottes auf sein Innerstes zurückgeht, ersteht jedesmal der ganze Mensch von neuem, wird jenes selbstlose, Gott ganz hingeebene Ich immer wieder neu geboren, das aus dem vertieften Gottesverhältnis die Kraft schöpft, das natürliche, selbstische Ich zu überwinden.

Vermöge der Spannung auf ein stets ganz verpflichtendes und doch nie wirklich erreichtes Ziel wird aber die Frömmigkeit bei Luther höchste innere Lebendigkeit, rastlose Bewegung. „Der Christ steht nicht im Sein, sondern im Werden“ ist ein unendlich oft von Luther wiederholter Satz. Es gibt kein Verweilen an dem erreichten Punkt. Auch das scheinbar Reinste ist etwas, was überschritten werden muß; das „haben Gottes“ wird notwendig zum immer erneuten Suchen. Deshalb bleibt auch das Selbstgefühl des Gläubigen immer zweiseitig. Als „Heiligen“ und als „Sünder“ soll der Christ sich ständig gleichzeitig wissen. Er ist auch tatsächlich immer beides zusammen. Er ist immer noch das Ich, das sich selbst sucht, und er ist doch derjenige, den Gott aufgenommen hat und in der Gemeinschaft mit sich heiligt ²⁾. Je deutlicher einer beides nebeneinander an sich selbst sieht, je aufrichtiger er gleichzeitig seine Schuld und das ihn tragende Erbarmen empfindet, desto besser steht es um sein inneres Leben. Aber das Stärkere muß die Zuversicht zur Kraft der Gottesgemeinschaft sein. Trotz aller Enttäuschungen und Niederlagen soll bei dem, der glaubt, doch jenes Triumphgefühl sich behaupten oder immer wieder aufkommen, das sich auch der

1) 3. B. WA VIII 110, 2 non sic donum dei, quod radices mortificare laborat et non actus, sed ipsam personam purgat. 111, 29 nam quamvis per donum fidei nos iustificarit et per gratiam suam nobis factus sit propitius, tamen ne vagaremur in nobis ipsis et in his donis suis, voluit ut in Christum niteremur, ut nec iustitia illa cepta nobis satis sit, nisi in Christi iustitia haereat et ex ipso fluat, ne quis insipiens, semel accepto dono, iam satur et securus sibi videatur, sed in illum nos rapi de die in diem magis voluit, non in acceptis consistere, sed in Christum plane transformari.

2) WA II 586, 9 ff. non ergo duo isti homines diversi imaginandi sunt... totus homo est qui castitatem amat, idem totus homo illecebris libidinis titillatur. sunt duo toti homines et unus totus homo: ita fit ut homo sibiipsi pugnet contrariusque sit, vult et non vult. atque haec est gloria gratiae dei, quod nos fecit nobis ipsis hostes. VIII 119, 14 unus est homo Paulus, qui utrumque de se confitetur, alio et alio respectu, sub gratia est spiritualis, sed sub lege carnalis, idem idem Paulus utrobique.

Macht der Sünde überlegen weiß. Luther betrachtet es als eine letzte Probe, daß der Gläubige auch den Mut gewinnt, sich auf den Tod zu freuen, weil er ihm die Befreiung von der Erbsünde bringt ¹⁾).

Von dieser Seite her angesehen ist die Religion ganz Erleiden ²⁾, ganz Innerlichkeit, ein unbedingtes Vertrauen zur Güte auch des zunächst unverständlichen göttlichen Handelns und ein demütiges Ausbarren gegenüber dem Meister, der in Gericht und Gnade, durch Schicksal und Gewissen aus dem spröden Stoff des Irdischen das Gegenbild des eigenen Wesens formt ³⁾.

Stark hat Luther diese leidentliche Seite an der Religion betont. Sie ist und bleibt ihm das Wichtigste, das Atemholen der Religion ⁴⁾. Aber sein Gottesglaube enthielt doch zugleich die stärksten Antriebe, die ihn auf ein Fruchtbarmachen des innerlich Gewonnenen, auf eine Tätigkeit, auf ein Wirken für Gott hinde drängten ⁵⁾. Nur, was hieß eigentlich für Gott wirken? Wie gewann die Tätig-

1) WA VI 123, 12 Conandum itaque est, ut ad mortis hoc beneficium cognoscendum et amandum promoveamur. magna res est mortem, quae aliis maximum malorum est, maximum lucrum nobis fieri. ib. 276, 17 Dan es ist die erbsund uns vonn natur angeborn, die sich dempfen leßit, aber nit ganz außrotten, an durch den leylichen tod, der auch umb derselben nützlich und zu wünschen ist. X 1; 42, 11 Darumb schaw drauff, wer dißes tags (= des jüngsten Tags) nit begerd mitt lieb und lust nit warttet, der ist nit in ynn eynem göttlichen leben.

2) Zwischen „Passivität“ und „Passivität“ ist ein Unterschied. Luthers Passivität ist nicht Stumpfsinn oder Trägheit, sondern höchste Regsamkeit.

3) WA V 164, 28 si patiens sit et expectet operantis manum. VI 368, 7 Hie mit wir uns dargeben sollen göttlichem willen, das er von und aus uns mache, was er will nach seynem göttlichen wolgefallen. VII 575, 8 Ich byn nur die werckstat, darynnen er wirckt. XIV 609, 1 in solum deum se reicit, cum solum deum sciat exigere sua opera sein eigen werck. alii dii exigunt a nobis opera nostra, non operantur in nobis, quemadmodum solet deus noster. XIX 557, 5 er wil dich machen zu rechter gestalt, so du stil heldest. XXXI 1; 419, 5 Er ist der zimertman, wir sind das holz dazu . . . Hie zimmert und arbeitet er an uns, hofelt und schnitzet uns, das er den alten menschen jnn uns tödte, samt seiner weisheit, flugheit, heiligkeit, ja mit allen seinen lastern und uns also vollkommen bereite, das wir seine newe Creatur seyen. Disput. S. 92 Drews, Th. 35 quare homo huius vitae est pura materia dei ad futurae formae suae vitam.

4) WA II 354, 10 dico peius esse remitti penas quam opera, cum vita passiva et penosa plus perficiat aut prosit quam mere (!) activa, ut apostolus 2. Cor. 12, 10 . . . purius est enim opus quod solo deo operante nobis patientibus perficitur quam quod nobis cooperantibus perficitur iuxta illud Deut. 32, 39. V 166, 11 sola vero passiva vita purissima est. ib. 382, 9 nemo autem credit, nisi patiatur magis quam operetur. X 1; 675, 24 das heißt recht gefeyret und den Sabbath geheiligt, da nit du selb, sondern gott alleyn in dir wirckt und du nur eyn leydend vorfolgt mensch bist. VII 550, 9 denn es ist kein menschen werck, got mit fremden loben. Es ist mehr ein frohlich leyden und allein ein gottes Werck.

5) Es ist hergebracht, Luther an Calvin zu messen und von da aus die lutherische Grömmigkeit als die ruhselige, die calvinische als die der Tätigkeit zu kennzeichnen. Allein dabei ist das geschichtliche Verhältnis verschoben. Um Luther richtig zu würdigen, muß man ihn auf dem Hintergrund der katholischen Grömmigkeit und insbesondere der Mystik sehen. Sobald man ihn so betrachtet, gewahrt man, daß Luther es ist, der zuerst den Tätigkeitsge-

keitspflicht ihren bestimmten Inhalt? Und wann war ein dem Menschen sich nahelegendes Tun ein wirklicher Gottesdienst? Es bedurfte erst einer umständlichen Gedankenarbeit, einer Auseinandersetzung mit der ganzen geltenden Lebens- und Gesellschaftsordnung, bis Luther auf diese Fragen die einfache, seinen Grundanschauungen entsprechende Antwort geben konnte. Aber man sieht ihn auch auf dieser Linie stetig, vom Innerlichsten aus weiterschreitend, seinen Weg gehen.

Von vornherein hat Luther seinen Gott nicht so erlebt, wie es dem Mystiker als das Natürliche erscheint, daß er ihn als sein ausschließliches Eigentum hätte in Anspruch nehmen mögen. Er ist überzeugt, daß das, was er gefunden hat, jeder andere auch finden kann und finden soll. Die Gaben, die Gott ihm schenkt, Sündenvergebung und Gemeinschaft mit sich, gewährt er nicht nur ihm, sondern allen. Denn geistliche Güter sind ihrem Wesen nach Gemeinschaftsgüter¹⁾. Sie haben die Art, daß sie die an ihnen Teilhabenden unter sich zusammenschließen und gerade in der gleichzeitigen Anteilnahme vieler nur wachsen²⁾. Darum, weil niemand, der sie besitzt, ihre Tiefe allein völlig auszuschöpfen vermag. Wohl ist es richtig zu sagen: „Jeder Gläubige hat Christus ganz“; aber man kann ebensogut behaupten „Niemand hat Christus ganz“³⁾. Was der einzelne von ihm ergreift, ist doch immer

danken in die Religion hineingebracht hat. Calvin ist nur auf dem Weg, den Luther eingeschlagen hat, weitergegangen.

1) WA II 754, 9 ff. Zu beschließen Ist die frucht dißes sacraments gemeynschafft und lieb, da durch wir gesterdt werden widder tod und alles ubell, Szo das die gemeynschafft zweyerley sey, Eyne das wir Christi und aller heyligen geneyssen, die andre, das wir alle Christen unßer auch lassen geneyssen, warynne sie und wir mügen, das also die eygennutzige liebe seins selbs durch diß sacrament außgerodtet eynlasse die gemeyn nutzige liebe aller menschen. V 662, 13 ff. dum ergo quisque deo servit studio a se reperto et a communi totius ecclesiae studio (quae est fides) separat se ipsum velut in illo iustificandus et salvandus, nonne seorsum deo ecclesiam fabricat et deum laudat in minuta sua parte et coram seipso tantum? ... quare in ecclesia magna laudare est confiteri communi omnium gratia, non propriis suis studiis iustificari et salvari. ... nihil duco omnia alia praeter communem illam gratiam fidei, qua omnes aequaliter iustificas et servas. VII 219, 11 ff. Ich glaub, das yn dißer gemeyne odder Christenheyt alle ding gemeyn seyn d und eyns yglichen gutter des andern eygen und niemant ichts eygen sey, darumb mir und eynem yglichen glaubigen alle gepett und gutte werd der ganzen gemeyne zu hulff kummen, beytzeßen und stercken müssen. XII 488, 9 ff. Und so wyr denn mit Christo eyn tuchen sind, so wirdt dasselbige soviel, das wyr auch unter einander eyn ding werden.

2) WA IV 401, 18 Christus est nostrum idipsum, in quo omnes participamus; quod si participamus, eo ipso associamur omnes simul, id est in unum, ei id est Christo. XIV 714, 2 haec est communio sanctorum qua fit ut omnia omnium sint communia. et tamen non et fructu mutuo nihil tollitur aut minuitur alteri, sed relinquitur integrum imo augescit usu et communione.

3) WA XX 366, 34 sic fides magna vel parva habet totum Christum, remissionem peccatorum, sed alius habet plus et peffer quam alius; dagegen IV 401, 27 nunquam habet aliquis sanctorum totum Christum, sed quilibet partem eius, etiam perfectissimi. ... quocirca qui sapiunt, semper se nihil habere putant et nondum apprehendisse, sed currunt et festinant ac semper de novo incipiunt, etiam cum commaverint, ut apprehendant, obliviscentes posteriora et in anteriora extendentes seipsos. XV 605, 18 non dat se uni simul et tamen quisque eum habet totum, sein gratia mea est, sed das externum wesen non, ipse meus est,

nur eine Seite, die der Ergänzung durch das andern Verliehene bedarf¹⁾. Und weiter: Gott geht zwar mit jedem seine besonderen Wege und stellt jedem seine besondere Aufgabe²⁾, aber das von dem einzelnen Erworbene gewinnt seinen vollen Wert erst dadurch, daß es andern zugut kommt. Daraus folgt, daß jeder mit seiner Gabe dem andern helfen und insbesondere der „Starke“ sich dazu gesetzt fühlen soll, den „Schwachen“ zu unterstützen³⁾. Es ist unerträgliches Hochmut und für den Betreffenden selbst seelengefährlich, wenn einer nur für sich stehen will⁴⁾.

sed tamen eius sapientiam, iustitiam non habeo. WA XL 1; 535, 17 si possum istum Christum abrogantem legem comprehendere perfecte. quantum comprehendendo tantum habeo ebda. 538, 3 semel venit Christus, sic omnia facta. sed caro mea resistit, ratio, diabolus resistit, mundus, non possum eum totum complecti.

1) WA III 512, 24 ff. nam cum ab inchoatione sanctitatis usque ad perfectionem sint infiniti gradus (quia sapientie eius non est numerus: et semper de claritate in claritatem, de virtute in virtutem, ex fide in fidem eundum): in singulis gradibus deus suis donis abundat et aliud experitur qui est in secundo, quam qui in primo et sic deinceps: secundum quod multe sunt mansiones in domo patris Christi. Hinc enim tot oriuntur expositiones in scripturis sanctis, quia quisque in suo sensu abundat, et uni est liquefactio illud, quod alteri nondum est. sic eodem modo in ceteris donis et virtutibus: uni est fortitudo et decor, quod alteri nondum est. exempli gratia subdiacono est suus decor, diacono suus, presbytero suus, episcopo suus. et tamen cuiuslibet est decor. et quilibet in suo potest habere liquefactionem, unctionem et cetera charismata. quoniam deus est mirabilis et infinitus in sanctis suis. ac ideo non sunt contemnende diverse expositiones unius textus, presertim morales.

2) WA VII 565, 2 Ein ighlicher sol drauff acht habenn, was got mit yhm wirrt, fur allen werden, die er mit anderen thut, denn es wirt keinsz seligkeit darinnen stehen, was er mit einem andern, sondern was er mit dir wirrt. VIII 588, 15 ff. stat enim fixa apud deum sententia, omnes sanctos eodem spiritu et eadem fide vivere, agi et regi, sed diversa opera foris operari. ut enim non eodem tempore, ita nec eodem loco, nec idem opus nec coram eisdem personis operatur per illos, sed transit per tempora, loca, opera, personas varias, semper eodem spiritu et fide eos regens, ut fiant viae eius abseconditae et vestigia eius incognita, dum unumquemque alio opere, alio loco, alio tempore, aliis personis exercet, quam in aliis sanctis vidit et audivit cogiturque opere, loco, tempore, personis, casibus sibi prius incognitis regentem adducentem deum sequi.

3) 3. B. WA XV 606, 18 nemo habet omnia dona, officia, virtutes, so mus an eyne ytzlichen Christen sein, das da felt, quare deus ordinavit, ut alter alteri inserviat XL 1; 319, 3 ff. si unus fascinatus, alter liberat, quia deus non permittit, ut totam ecclesiam et omnes homines fascinet. deus sic constituit, ut alter sit alteri solatio, ut frater cum fratre sit contra diabolum.

4) Hierher gehört namentlich auch der Kampf, den Luther schon in der Psalmenvorlesung gegen die singulares, die monii — man könnte das mit „Individualisten“ übersetzen — führt. Sonst vgl. 3. B. Tischedren II 462, 7 ff. et Christi vita omnino socialis fuit et nunquam solitaria, nisi cum oraret, etiamsi simillima esset seditioni. continuo enim currebat vulgus und wolt umb yhn sein. Valeant ergo dicentes: Bleib gern allein, so bleibt dein herz rein. E. A. 12, 320 Ja vermaledeiet und verflucht sey das Leben in die Hölle hinein, das ihm alleine lebt; denn das ist heidnisch und nicht christlich: sondern die jehz und genug haben von Christo, die müssen dem Bilde Christi nach folgen und aus Herzensgrund dem Nächsten wohlthun, wie er uns gethan hat, frei, ohn alles Vornehmen etwas dadurch zu erlangen, allein angesehen, daß es Gott also gefalle.

Der Gemeinschaftsgedanke liegt also unmittelbar in Luthers Frömmigkeit. Und Luther unterließ es nicht, die Bedeutung dieser Seite stark hervorzuheben. Wie er überall die Selbstsucht bekämpft, so erst recht die fromme Selbstsucht, die nur daran denkt, wie sie in den Himmel komme¹⁾. Ein rechter Christ liebt die Seligkeit des andern wie die eigene; ja er möchte nach Röm. 9, 3 die eigene Seligkeit opfern, wenn er die der andern dadurch bewirken könnte. Es ist deshalb so verkehrt wie möglich, in Luther nur den „Individualisten“ zu sehen. Man möchte zugespitzt dagegen sagen, gerade weil Luther der entschiedene „Individualist“ ist, der alles auf das persönliche Gewissen stellt, ist er zugleich der grundsätzliche Vertreter des Gemeinschaftsgedankens in der Religion. Denn niemand hat tiefer als er die Schranken und die Gefahren eines ausschließenden Individualismus empfunden. Er war es gerade, der den Individualismus der Mystik und der Renaissance überwand.

Bestimmtere Form gewannen diese Ueberzeugungen bei Luther durch die Auseinandersetzung mit dem geltenden Kirchenbegriff²⁾. Die Vereinigung der Seelen, die ihm bei seinem Gemeinschaftsgedanken vorschwebte, vermochte er in der sichtbaren Kirche als solcher nicht wieder zu erkennen. Die sichtbare katholische Kirche war ein rechtlicher Verband, für den dem Begriff nach die persönliche Stellung des einzelnen zu Christus und zum Glauben gleichgültig war. Aber für Luther wurde gerade das hier Zurückgestellte zur Hauptsache. Kirche Christi konnte doch im Ernst bloß diejenige Gemeinschaft heißen, deren Glieder tatsächlich in der Verbindung mit Gott standen. Nur sie regierte Christus und nur sie vermochten auch unter sich den geistigen Austausch zu verwirklichen, der Luther am Herzen lag.

Das führte nun Luther — nicht etwa zum Gedanken einer Sekte der Ausgewählten — wohl aber zur Wiederaufnahme der von Augustin begründeten Unterscheidung zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche. Die Gesamtheit der von Gott innerlich Ergriffenen ist, obwohl eine unsichtbare Größe, trotzdem die wahre Kirche. Sie ist, wie Luther gerne auch mit dem biblischen Ausdruck sagt, das Reich Gottes. Die sichtbare Kirche ist im Vergleich mit ihr nur ein Abbild, nur ein mehr oder minder brauchbares Werkzeug. Luther erfüllt aber den Gedanken der unsichtbaren Kirche zugleich mit all dem sittlichen Gehalt, den ihm sein Verständnis des Evangeliums an die Hand gab. Schon Augustin hatte von dem Liebesgeist gesprochen, der die Glieder der wahren Kirche durchdringt und

1) WA X 1; 435, 24 die allerbesten (sc. in der katholischen Kirche) meynen, es sey wohl than, wenn sie fur sich selb frum seyn und bitten. ib. 665, 26 der ist keyn rechter Christen, liebt auch nit seynern nechsten seligleyt als seyn eygen. I 388, 27 das sies davor halten, das eyn almosen oder gut wergt, gethan dem nechsten, sey nit ordentlich sich selbst geliebt und nit seyn selbs seligkeit zum ersten gesucht. ib. 697, 29 die kinder gotes die fliehen nit die gesellschaft der bösen, ja sy suchen sy, das sie in helffen mögen. Sy wollen nit allain inn himmel, sonder mit in zwingen die alleründigsten, ob sie möchten X 2; 54, 24 (nach Anführung von Röm. 9, 3) Sehet sollichen durst nach brüderlicher seligkeit habt ihr nu auch empfangen, hum gewissen heichen eyns grundguten glaubens.

2) Das Nähere in der Abhandlung über die Entstehung des Kirchenbegriffs.

sie zu einem Herzensbund vereinigt. Luther dringt auch hier zum Bestimmteren vor. Denn es greift auch an dieser Stelle ein, daß er den neutestamentlichen Gedanken der Liebe in seiner ganzen Unbedingtheit wiederhergestellt hatte. Die Glieder der unsichtbaren Kirche sind ihm zugleich diejenigen, die im Bewußtsein der gemeinsamen Bestimmung und der ihnen selbst zuteil gewordenen unverdienten Gnade jeden Nebenmenschen als ihren Bruder betrachten, denen die Gemeinschaft mit ihm unbedingt höher steht als ihr persönlicher Vorteil, die deshalb alles, was sie haben, vom äußeren Gut bis zum innerlichsten geistigen Besitz freudig in den Dienst des Nächsten stellen und die jedes Opfers an Recht, Ehre und Gut fähig sind, um den feindselig Gesinnten durch Güte zu überwinden ¹⁾).

So ausgedacht wurde die Vorstellung der unsichtbaren Kirche für Luther der feste Punkt, von dem aus seine Gedanken über die ihn umgebende Welt sich ordneten. Er nimmt keinen Anstand auf sie das anzuwenden, was die Kirche von jeher über sich behauptet hatte, daß dies der Zielgedanke sei, um dessen willen Gott die Welt und den Menschen geschaffen habe. Möchte jene Gemeinde sich vielleicht noch so bescheiden ausnehmen, wenn irgend etwas in der Welt unbedingt wert schien dazu sein, so war es diese höchste Stufe einer Gott und die Menschen zusammenschlingenden Gemeinschaft. Aber indem Luther nun entschlossen Gott selbst als den Schöpfer der unsichtbaren Kirche setzte, ergab sich ihm noch zweierlei. Zunächst: dann war sie nicht nur ein Gedanke oder ein Fernziel, sondern bereits in der Gegenwart *wirklich*. Sie mußte schon wirklich sein, wenn anders Gott der Allmächtige war. Was Luther an sich selbst erfahren hatte, die unwiderstehliche Gewalt des Gottesworts, das galt gewiß auch für andere. Wo Gott sein Wort ausendete — und das Evangelium wirkte ja doch schon seit Jahrhunderten als Macht —, da mußten auch immer Menschen da sein, die dadurch getroffen und zu Gott geführt waren. So fand Luther es aber auch durch die unmittelbare Erfahrung bestätigt. In jedem guten Wort, das ein anderer zu ihm sprach, in jedem herzlich gemeinten Dienst, den ihm einer erwies, in jeder Fürbitte, durch die ein Freund ihn stärkte, in jedem Gottesdienst, wo das Gefühl „Herz und Herz vereint zusammen“ ihn ergriff, spürte er es, daß die Gemeinschaft in Gott *jetzt schon besteht*, daß es unter den ihn Umgebenden Menschen gab, die zu Gottes Reich gehörten und in seinem Geist wirkten. — Aber ebenso zeigte sich das andere, daß Gottes Reich *noch nicht fertig* ist. Weder äußerlich — denn das Evangelium ist längst noch nicht in die ganze Welt gedrungen ²⁾ —, noch auch innerlich. Wie der einzelne, auch wenn er ein „heiliger“ ist, immer noch der Reinigung bedarf, so auch die Gesamtheit. Die unsichtbare Kirche — man beachte: die unsichtbare, nicht die sichtbare Kirche — ist ein Spital, in dem Christus als der barmherzige Samariter die Seinen pflegt und heilt.

Durch die Beziehung auf dieses Werk erhielt Luthers Gottesbegriff, der Be-

1) Vgl. wie Luther inmitten einer Auseinandersetzung über die Rechtfertigung sagen kann Disput. S. 44 *Drews nos debemus esse pars ecclesiae, non tantum ut hypoeritae, sed etiam operibus, ut glorificetur pater coelestis.*

2) Luther teilt die Anschauung der Scholastik und der späteren Orthodoxie nicht, daß das Evangelium bereits in der Apostelzeit in der ganzen Welt verkündet worden sei. Ich komme darauf an anderer Stelle zurück.

griff des Lebendigen, des rastlos schaffenden Gottes, erst seine volle konkrete Bestimmtheit. Luther sah nun Gott tätig nicht bloß im Mummenschanz der äußeren Kreatur, sondern im Innern der Menschenherzen. Wohl war hier sein Wirken nicht ebenso sinnenfällig, wie das in der sichtbaren Welt. Nur der Glaube vermochte etwas davon zu schauen. Aber es war doch dasjenige Werk, das Gott als sein eigent- lichstes trieb. Und es fehlte nicht an Spuren, wo man das Walten seines Zorns wie seiner Gnade in den Geschehnissen der Menschheit wahrnehmen konnte.

Hier war nun aber auch die Stelle, an der bei Luther der Antrieb zur *T ä t i g- k e i t* entsprang.

An sich konnte der Gedanke der göttlichen Alleinwirksamkeit, den Luther soeben beim Begriff der unsichtbaren Kirche wieder so bedeutungsvoll verwendet hatte, die Folgerung des *Quietismus* nach sich ziehen. In dieser Weise hat er tatsächlich später in der Orthodogie und im Pietismus — übrigens auch im reformierten Pietismus — gewirkt. Aber es kennzeichnet Luther, daß er wie Paulus den Schluß in entgegengesetzter Richtung zog. Zu fest war bei ihm von vornherein mit dem Gedanken der göttlichen Alleinwirksamkeit das Verantwortlichkeitsbewußtsein des Menschen verknüpft. Gott wirkte freilich alles in allem, aber beim Menschen (wenigstens bei dem Erwählten) doch so, daß er das Gewissen in ihm wachrief. Und setzte er ihn zu sich ins Verhältnis, so bedeutete das auch, daß er ihn gebrauchen wollte. Der Mensch sollte nicht nur Gefäß sein, sondern *Werkzeug*¹⁾. Dazu verlieh Gott ihm die Gaben²⁾, und dazu schenkte er ihm die freie Lust zu seinem Willen, damit er selbst Hand mit anlegte. Wo Gott nicht ruhte, da durfte auch der Mensch nicht müßig gehen³⁾.

1) WA II 413, 27 *quare iustus est velut instrumentum corrasum rubigine, quod deus suscepit expoliendum, quod ubi corrasum est, male secat, donec perfecte sit expoliturum.* XIV 635, 24 *cogitando, quod nos instrumentum dei sumus forte.* WA XVIII 695, 28 *dicemus: sic placitum est deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat suos cooperatores.* 754, 4 *non operatur (deus) in nobis sine nobis, ut quos ad hoc creavit et servavit, ut in nobis operaretur et nos ei cooperaremur, sive hoc fiat extra regnum suum generali omnipotentia sive intra regnum suum singulari virtute spiritus sui.*

2) WA X 3; 287, 10 ff. denn er gibt niemand seyn gnad also, das sie soll stille liegen und seynen nuß mehr schaffen, sondern das sie wuchern soll und durch bekenntnis und offentlich beweyßung außwendig ydermann zu gott reihen, wie Christus sagt Matt. 5 . . . Sonst were es wie eyn verborgener schatz und verholene weyßheit, was sind die alle beyde nuß?

3) WA VI 207, 26 ff. Also einn Christenmensch, der in dieser zuvorsicht gegen got lebt, weiß alle ding, vermäg alle ding, vormisset sich aller ding, was zu thun ist, und thuts alles frolich und frey, nit umb vil guter vordinst und werk zusamen, sondern das yhm eine lust ist got also wolgefallen und leuterlich umb sunst got dienet, daran benueget, das es got gefellet X 1; 102, 9 ff. Was wiltu nu auff erden machen ynn dihem leben? Du must yhe nit mußig gehen. Ja es lesset dich solch lust und lieb gegen gott nit rügen. Sondern du wirst hüzig und begierig zu thun allis, was du nur wißist, daran du solchem freuntlichen, holtzeligen gott lob, ehre und dand thettest. ib. X 1; 269, 19 denn wo der glawb recht ist, da folget auch die tadl, und yhe grösser der glawb, yhe mehr der tadl. Es ist gar ein trefftig, mächtig, thettig ding umb eyn rechten glawben. Nichts ist yhm unmöglich, er ruget und seyrefft auch nit. XV 437, 12 *verbum datum, ut exerceas tu et exerceat ad bona facienda, non ut secure vivas.* XVI 263, 1 *deus vult me iuvare an lib et sel et fidere debeo solo verbo et gut, et vult, das ich dennoch das mein dazu thu.* — Gegen den Vorwurf, daß er die guten Werke verbiete, hat Luther sich so oft und mit so klaren Gründen gewehrt, daß man meinen

Als das Kind im Hause war der Gläubige verpflichtet, das Erbe mehren zu helfen¹⁾.

Damit setzte sich jenes lebendige Gemeinschaftsbewußtsein und das Hochgefühl über die empfangene Gnade in Schaffensfreude um. In dem Bau der ständig im Werden begriffenen unsichtbaren Kirche zeigte sich das Gotteswerk, zu dem jeder Christ mitberufen war. Wo eine äußere oder innere Bedrängnis bei einem Nebenmenschen, wo ein Mangel im religiösen und sittlichen Leben sich offenbarte, entstand jetzt eine Aufgabe. Dem, der sie wahrnahm, fiel die Pflicht zu, sie in seinem Teil zu erfüllen. Und wiederum jede Gabe, die einer besaß, fand hier das Feld, um sich auszuwirken²⁾. Luther verwendet die stärksten Ausdrücke, um die Herrlichkeit solchen Dienstes hervorzuheben. Jeder einzelne darf dem andern ein Christus, ja — zuweilen wagt Luther, gestützt auf längst in diesem Sinn verwertete Bibelworte, selbst dieses Kühnste — er darf ihm „Gott“ werden. Er darf Größe zeigen, indem er wie Gott Geduld übt und vergibt, er darf Gaben spenden aus Gottes Reichtum, er darf sogar schaffen und Leben wecken, wie Gott es tut³⁾.

könnte, er müßte damit, zumal heute, verstanden worden sein. Auf Denifle hat das alles trotzdem nur den Eindruck gemacht, daß Luther „wieder einmal die Karre umdrehe“. Ein bißchen Nachdenken darüber, ob der von ihm Verlästerte wirklich so zusammenhangslos denke, hätte sich für einen Historiker doch vielleicht geschickt.

1) E. A. 12, 320 Und wir Christen sind gleich als wenn ein Kind geboren ist in des Vaters Hause, das bringet die Erbschaft mit im Fleisch und Blut und dem gebühret die Erbschaft aus der Geburt und bringet sie mit der Geburt ins Haus. Ein Knecht aber bringet seinen Verdienst nicht ins Haus, sondern aus dem Hause. Noch wenn das Kind erwachsen, so muß es dennoch das Erbe helfen mehren und bessern, daß es größer und besser wird, nicht daß es das Erbe allererst müsse gewinnen mit den Werken, sondern es ist schon mit der Geburt erlangt. Also auch, wenn wir an Gott glauben, so sind wir schon Erben und dürfens mit keinem Werk erlangen; noch dennoch müssen wirs dem Vater helfen mehren.

2) E. A. v. arg. I 227 omne bonum, quo in forma dei ponimur, non propter nos datum est nec ut in ipso gloriemur nec superbiamus nec alterum despiciamus aut iudicemus, qui non habet, sed propter eos potius nobis datum est, qui non habent, ut nos eis per ipsum et in ipso serviamus.

3) Biblisch begründet Luther den Ausdruck teils (wie schon das griechische Mönchtum) mit Psalm 82, 6 teils mit Ex. 4, 16; 7, 1. — Zum Sinn bei Luther vgl. WA IV 280, 2 ff. eodem modo quilibet Christianus debet se agnoscere magnum esse, quia propter fidem Christi qui habitat in ipso, est deus, dei filius et infinitus, eo quod iam deus in ipso sit. ergo omnis persecutor eius est ad eum sicut apud quem magnanimitas debet suscipere et contemnere et in nomine domini querere vindictam in eum. est enim hoc verbum exhortatorium et consolatorium ad patientiam. XI; 100, 18 ff. Gotte sind wir durch die Liebe, die uns gegen unseren nächsten wohlthätig macht denn göttlich natur ist nichts anderes den eitel Wohlthätigkeit."

Man vermag an diesem Ausdruck die ganze religionsgeschichtliche Stellung Luthers zu überblicken. Vergewärtigt man sich, was man unter „Gottwerden“ im Lauf der Geschichte des Christentums verstanden hat: „Unsterblichwerden“ oder „mit geheimnisvollen übernatürlichen Kräften erfüllt werden“ — so in der katholischen Kirche; „Herrwerden über die Leidenschaften und damit auch über die Natur“ — so im Mönchtum; „Einswerden mit dem Unendlichen“ — so in der Mystik; dann wird deutlich, wie weit Luthers Begriff vom Gottwerden = „ein Wohlthäter für andere werden“ über alles Frühere hinausgeht.

Eine Pflicht zum Wirken hat Luther damit begründet. Und zwar, wie ich unterstreichen möchte, die Pflicht, die für Luther immer an erster Stelle stand. Aber die Tätigkeit, die sich so ergab, bezog sich nur auf das Geistliche, auf die innerliche Förderung des Nebenmenschen. Die Frage blieb noch offen oder vielmehr sie trat jetzt erst scharf hervor, wie sich zu diesem Wirken im Reiche Gottes die *g e w ö h n l i c h e w e l t l i c h e A r b e i t* verhielte. War sie eine Entfernung von Gott oder wenigstens ein Herabsteigen von der Höhe, das nach Kräften vermieden werden mußte ¹⁾?

Ohne viel Schwierigkeiten hat Luther über das Allgemeine, das hier in Betracht kam, Klarheit gewonnen. Es war ja leicht einzusehen, daß auch jenes geistliche Reich nicht bestehen konnte, ohne daß es überhaupt Menschen gab, und ohne daß Arbeit zu ihrer Erhaltung geleistet wurde. Und auch dem Einwand wußte Luther siegreich zu begegnen, als ob die Tätigkeit in der Welt an sich von Gott wegführte. Sein Begriff von Glaube durchstieß die Scheidewand, die die katholische Kirche zwischen geistlicher und weltlicher Tätigkeit aufgerichtet hatte. War der Glaube das vor Gott Wichtigste, dasjenige, womit man Gott wirklich ehrte, dann kam es nicht mehr darauf an, welcher Art das verrichtete Werk war, ob groß oder klein, ob geistlich oder weltlich. Der niedrigste Dienst konnte eine im höchsten Sinn geistliche Tätigkeit sein, wenn er im Bewußtsein, die gottgesetzte Pflicht zu erfüllen, geübt wurde. Dazu: nur für denjenigen, der die Sorge und die Last der Arbeit in der Welt auf sich nahm, ergaben sich jene Proben des Glaubens, in denen das Vertrauen zu Gott sich als rein und ganz erweisen mußte. So kam Luther zu dem bündigen Schluß, daß die Tätigkeit in der Welt vielmehr näher an Gott heranzuführte, als die Weitsucht des Mönchs. Im Gegensatz zu diesem von der katholischen Kirche bevorzugten Stand hob sich ihm die geordnete Arbeit in der Welt zur Höhe eines „Berufs“ im eigentlichen Sinne des Worts, eines Auftrags, eines Befehls, den Gott dem einzelnen gab und dem dieser sich nicht entziehen durfte.

Aber der Beruf, in dem der einzelne tatsächlich stand, war ihm doch in Wahrheit nicht unmittelbar von Gott gegeben. Er war ihm vermittelt durch eine *S t a a t s -* und *G e s e l l s c h a f t s o r d n u n g*, die den einzelnen selbstherrlich ergriff, und seine Tätigkeit bildete wiederum selbst nur ein Glied dieser umfassenden Ordnung. Konnte und mußte derjenige, der die Welt als Gottes Schöpfung bejahte und die Wirksamkeit in der Welt als einen Gottesdienst betrachtete, zugleich auch jene ganze, von Menschen gemachte Ordnung, so wie sie war, bejaßen? Damit kam Luther erst vor die eigentlich schweren Fragen. Er hat schon einen tiefen Riß in die bestehende Ordnung gemacht, indem er die sichtbare Kirche ihres Ansehens als unmittelbarer göttlicher Stiftung beraubte. Jedoch konnte der Rest ganz unverändert bleiben? Man verbirgt sich etwas vom Größten, was Luther geleistet hat, wenn man glaubt, daß sich ihm, sobald er nur die Kirche entthront hatte, alles weitere von selbst zurechtgeschoben hätte. Vielmehr türmten sich jetzt die Fragen, vor denen das Urchristentum gestanden hatte, wieder in ihrer ganzen Schroffheit vor ihm auf. Sein neues Verständnis der Forderungen des Evangeliums ließ ihn die Andersartigkeit der christlichen Lebensregelung und der weltlichen Ordnungen so tief empfinden, wie

¹⁾ Ich gebe hier nur einen kurzen Ueberblick. Das Nähere in der Abhandlung über den Neubau der Sittlichkeit.

sie niemand vor ihm, auch Augustin nicht, gefühlt hatte. War das Reich Gottes ein Bruderbund, in dem alles auf Freiwilligkeit gestellt war und wo dem Nächsten zulieb jedes Opfer gerne gebracht werden sollte, wie reimte sich dazu der Staat, der seine Glieder — dieselben Menschen, auch die Christen! — mit Zwang und Gewalt zusammenhielt? Wie das Recht, das die Selbstbehauptung des einen gegen den andern unterstützte? Wie vollends der Krieg? Wie das Wirtschaftsleben, dessen Blüte darauf beruht, daß jeder zunächst seinen eigenen Vorteil sucht? Konnte es zwei Ordnungen in der Welt geben? War nicht die Ordnung des Reiches Gottes die allein von Gott gewollte und deshalb unbedingt durchzusetzende? — Nicht erst die Täufer haben diese Fragen aufgeworfen. Luther hat sie längst vor ihnen erwogen. Ja ohne ihn, ohne daß er sie zuerst das Evangelium und die Bergpredigt wieder verstehen gelehrt hätte, wären weder die Täufer noch irgendeiner der Späteren bis herab zu Tolstoi überhaupt auf ihre Gedanken gekommen.

Luther selbst ist allerdings zu keiner Zeit der Versuchung unterlegen, die Rechts- und Wirtschaftsordnung durch das Evangelium ersetzen zu wollen. Er hat diesen Gedanken von sich gewiesen, auch als er sich im Bauernkrieg unmittelbar an ihn herandrängte und er mit seiner Ablehnung seine ganze bisherige Volkstümlichkeit aufs Spiel setzte. Aber er blieb fest, gerade um des Evangeliums willen. Denn er behielt klar im Auge, daß für das Evangelium nicht bloß ein sachlicher Inhalt, sondern bestimmte Antriebe wesentlich sind. Verwirklicht sind dessen Forderungen nur dann, wenn sie in voller innerer Freiheit, aus der lauterer Begeisterung des Herzens erfüllt werden. Dieses Wichtigste sah er bedroht, wenn das Evangelium eine Gesellschaftsordnung, d. h. ein alle, mochten sie innerlich wollen oder nicht, unter sich beugendes Recht werden sollte. Dann wurde das Evangelium unvermeidlich zu einem Zwang, zu einem „Geseß“, das nach Luther in allewege nur Heuchler schafft. Mindestens liefen Grömmigkeit wie Sittlichkeit dabei Gefahr, zur Innehaltung einer äußerlichen Regel herabzusinken.

Ebenso wenig war es ihm freilich erträglich, das Evangelium und die Lebensformen der Welt als beziehungslose Größen anzusehen und damit den Christen entweder doch zur Absage an die Welt zu nötigen, oder ihm, sofern er nach beidem sich richten sollte, ein Doppelleben und ein Doppelgewissen zuzumuten.

Luther fand die Lösung, indem er sich zunächst entschlossen auf den Boden der Tatsache stellte, daß, auf die Zahl seiner Glieder gesehen, der Umfang des Reiches Gottes immer hinter dem der ganzen Menschheit zurückbleibt. Es wird nie dahin kommen, daß das Evangelium t a t s ä c h l i c h , d. h. als eine m i t d e m H e r z e n ergriffene Lehre die ganze Welt gewinnt. Allezeit wird es, selbst unter den sogenannten Christen, Nichtchristen geben; ja diese werden auch da, wo das Evangelium äußerlich herrscht, sogar die Mehrzahl bilden. So las Luther es im Neuen Testament, im Wort von den wenigen Auserwählten, und so sah er es durch die Erfahrung bestätigt: es gibt eine nicht geringe Anzahl von Menschen, bei denen schon die allererste Bedingung, das lebendige persönliche Gewissen, ausfällt ¹⁾. Dieser schmerzliche

1) Ich erinnere noch einmal an WA XVIII 684, 32 Caeterum cur alii lege tanguntur, alii non tanguntur, ut illi suscipiant et hi contemnunt gratiam oblatam, alia quaestio est . . . de occulta illa et metuenda Dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae

Eindruck war es ja vor allem, der Luther an einen geheimen Ratschluß Gottes glauben ließ.

Deshalb konnte er es nur als eine verhängnisvolle Selbsttäuschung betrachten, wenn man schon innerhalb der sogenannten „Christenheit“ die Regelung des natürlichen menschlichen Zusammenlebens darauf einstellen wollte, als ob alle Glieder wirklich Christen, d. h. Menschen wären, die die Pflicht gegen den Nächsten freiwillig und sogar auf Kosten des eigenen Vorteils erfüllten. Eine nüchterne Einschätzung mußte vielmehr davon ausgehen, daß die Mehrzahl immer bloß ihren selbstsüchtigen Antrieben gehorcht und aus freien Stücken sich höchstens zur Wahrung eines gewissen äußeren Anstands herbeiläßt.

Daraus erhellt Luther die Notwendigkeit von Staat und Recht. Beides ist unentbehrlich, um die sonst sich gegenseitig zerfleischende und zerreibende Menschheit friedlich zu einigen und die Grundlage für eine Höherentwicklung des äußeren Lebens zu schaffen. Auch auf Zwang und Gewalt kann dabei nicht verzichtet werden. Denn es gibt Menschen, die nur diese Sprache verstehen. Und ihnen gegenüber langmütig abzuwarten, bis sie vielleicht durch innerlich wirkende Mittel bekehrt und von ihren wilden Trieben geheilt wären, hieße sich all der Verbrechen, die sie inzwischen noch begehen, mitschuldig machen.

Mit dieser Begründung hat Luther zugleich unzweideutig zum Ausdruck gebracht, daß Staat und Recht Formen sind, die unterhalb des Evangeliums — auch unterhalb der Kirche — liegen. Der Staat ist zwar, sofern er der Menschheit zum Heil gereicht, Gottesordnung. Aber nicht Gottesordnung der höchsten Stufe; er ist nicht etwas „eigentlich“ von Gott Gewolltes. Luther zögerte nicht, auf das Verhältnis von Staat und Reich Gottes die für seinen Gottesbegriff bezeichnende Unterscheidung von *opus proprium* und *opus alienum*, von Zorn und Gnade anzuwenden. Der Staat gehört der niedrigeren Stufe an. In ihm, d. h. in seiner Strafgewalt, offenbart sich der *Zorn Gottes* über die sündige Menschheit.

Trotzdem, wie ihm ja auch der Zorn Gottes nicht nur als ein vernichtender gilt, sieht Luther wiederum an Staat und Recht eine Seite, mit der sie sich an das Evangelium anschließen und dieses selbst mit fördern helfen. Der Friede, den der Staat schafft, ist eine Bedingung für das Wachstum, ja selbst für das Bestehen des Reiches Gottes auf Erden. Ohne das Zwischengreifen des Staates wären die Christen, die dem Unrecht keinen Widerstand entgegensetzen dürfen, der Ausbeutung durch die Gewalttätigen schutzlos preisgegeben. Sie könnten das als einzelne ertragen. Aber auf's Ganze gesehen wäre, da die Eigsüchtigen überwiegen, die Folge die, daß die Christen ausgerottet würden. Und das wäre zugleich der Untergang des Evangeliums. Indem der Staat dies verhindert und den Frieden in der Welt sichert, wird er ein Mittel, durch das Gott sein Evangelium in der Welt aufrechterhält. Noch mehr. Der Staat verwirklicht selbst ein Stück von Gottes *Liebe*. Denn der Schutz, den er den Schwachen angedeihen läßt, die Fürsorge, die durch ihn dem leiblichen Wohlfühlen der Untertanen zugewendet wird, die Gemeinschaft, die er her-

et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit. 686, 8 verum quare maiestas illa vitium hoc non tollit aut mutat in omnibus . . . quaerere non licet ac si multum quaeras, nunquam tamen invenies, sicut Paulus Rom. 11 dicit: Tu quis es, qui respondeas deo?

stellt, ist — obwohl es sich dabei nur ums Äußere handelt — doch eine Betätigung von Güte und von Menschenliebe.

Aber Luther zieht daraus dann auch tapfer den Schluß für das Verhalten der Christen. Er war nicht gewillt, dem Christen die heuchlerische Rolle zuzumuten, daß er wohl Vorteil aus dem Dasein des Staats ziehen, aber den peinlichen Teil der Sache andern überlassen dürfte. Kommt die Arbeit des Staats dem Christentum zugut, so darf nicht bloß, so muß gerade der Fromme an ihr mithelfen. Sei es als Obrigkeit oder als Richter, als Kriegsmann oder auch als Henker. Der Christ darf diese Ämter mit gutem Gewissen übernehmen, und er muß in ihre Verwaltung all die Hingebung und Treue hineinlegen, zu der er als Christ verpflichtet ist. Er übt auch damit Gottesdienst; ja, so fremdartig es sich im einzelnen ausnehmen mag, er übt auch damit Nächstenliebe. Man darf nur nicht, wenn es sich etwa um die Bestrafung eines Verbrechers handelt, bloß an den betreffenden einzelnen denken — obwohl auch dieser d. h. die Wirkung der Härte auf seine Seele von einem christlich gesinnten Richter nicht vergessen werden soll ¹⁾ —; man muß das Ganze sich vorstellen, um dessen willen auch die Strenge nötig ist. Dann wird deutlich, daß die Aufrechterhaltung der Ordnung Schutz des Nebenmenschen und insofern wahre Liebe ist.

Damit hat Luther dem auf Gott zustrebenden Handeln seine deutlichen Ziele gewiesen und neben der unmittelbaren Tätigkeit für das Reich Gottes in der geistlichen Einwirkung auf den Nebenmenschen auch die Arbeit in Welt und Beruf sicher mit ihm in Beziehung gesetzt. Indes zwei Bedingungen hebt Luther noch ausdrücklich hervor, von denen es abhängt, ob die Tätigkeit innerhalb des weltlichen Berufs wirklich ein Gottesdienst ist.

Erstens: wenn Luther auf dem geschilderten Wege dazu gelangt war, die Ordnungen der Welt als Gottesordnungen zu bejahen, so meinte er damit weder, daß der einzelne als Privatmann jederzeit von alledem Gebrauch machen dürfe, was ihm nach dem Recht zustand, noch auch, daß er als Träger eines verantwortlichen Amtes, als Obrigkeit, die augenblicklich bestehenden Einrichtungen wie ein unabänderliches Naturgesetz hinnehmen dürfte. Luther hat Staat, Recht und Wirtschaftsleben gerechtfertigt, indem er hervorkehrte, wie sie in den Dienst der Liebe traten. Damit will Luther aber zugleich ein Richtziel aufgestellt haben. Es gilt schon für den einzelnen, sich immer zu überlegen, welche Art des Verhaltens — ob das Bestehen auf dem Recht oder der Verzicht auf das Recht — im bestimmten Augenblick die für die Betätigung der Liebe d. h. für die innere Förderung des andern angemessene Form ist. Aber auch für die Obrigkeit ist eine ähnliche Ueberlegung gefordert. Auch sie ist verpflichtet, das Bestehende in der Richtung auf die Liebe weiterzubilden und deshalb Unmenschlichkeiten, Härten, Unvernünftigkeiten im geltenden Recht zu beseitigen. Luther selbst hat es an entsprechenden Vorschlägen nicht fehlen lassen. Er der konservative Mann wird damit zum Wortführer des Fortschritts ²⁾.

1) Das hat Luther immer eingeschärft; vgl. darüber die dritte Abhandlung. Wie man behaupten kann, daß Luther in den Schriften gegen die Bauern das Hauen, Stechen, Würgen mit „offenbarer, innerer Freude“ ausgemalt habe, ist mir unverständlich.

2) Es ist einer der schwersten Mängel von Troeltschs Darstellung in seinen Soziallehren,

Noch mehr liegt ihm an einem zweiten. Der Nachweis über die Bedeutung von Staat, Recht und Wirtschaft hat im Sinne Luthers zunächst nur so viel erbracht, daß auch das Wirken in der Welt Gottesdienst werden kann, nicht daß es an sich schon und in jedem Fall Gottesdienst ist. Auch die treueste Ausrichtung des Berufs und die gewissenhafteste Erfüllung der Fürstenpflicht kann noch in rein selbstsüchtigen Beweggründen wurzeln. Religion, Gottesdienst wird auch das sachlich Untadelhafte erst dadurch, daß das Handeln bewußt auf Gott eingelegt ist und seine Ehre allein darin gesucht wird¹⁾. Wie viel ihm gerade darauf ankam, ist Luther nicht müde geworden zu betonen. Er kämpfte hier um sein Höchstes, um dasjenige, worin sein Glaubensbegriff zuletzt gipfelte, und er hatte dabei doch das Gefühl, nur eine an sich selbstverständliche Wahrheit geltend zu machen, die bloß der Stumpfsinn hatte vergessen können. Scheinbar sagte ja schon die Scholastik dasselbe wie er. Auch sie lehrte, daß alles zur Ehre Gottes geschehen sollte. Aber ihr genügten — soweit die strenge Pflicht in Betracht kam — zur Erfüllung des Gebots jene „zuweilen“ erweckten Akte der Gottesliebe; während im übrigen die aus ihnen nachbleibende Stimmung, die sogenannte „virtuelle“ oder auch die bloß „habituelle“ „gute Meinung“ ausreichen sollte, um die nötige „Hinordnung“ des Handelns auf Gott sicherzustellen. Luther fordert wiederum das Ganze. Wie beim Leiden, so liegt ihm auch beim Tun zuletzt alles an der bewußten, persönlichen Auseinandersetzung mit Gott. Es war ihm eine Stärkung, daß Paulus in Röm. 14, 23 ein Handeln, das nicht aus dem Glauben kam, geradewegs Sünde genannt hatte. Er holte jedoch aus diesem Wort nicht nur den allgemeinen Gedanken heraus, daß es demgemäß unerläßliche Pflicht sei, bei allem Handeln die Beziehung auf Gott irgendwie herzustellen. Es fand das Tiefere darin ausgedrückt, daß das Handeln immer auch von der Gewißheit getragen sein müsse, eben dieses bestimmte Tun sei „vor Gott angenehm und wohlgefällig.“ Der Gläubige muß sich, so meint es Luther, als Vollstrecker des göttlichen Willens fühlen können. Dadurch erst wird sein Handeln im wahren Sinn ein Gottesdienst²⁾.

Die Zuspitzung auf diese Forderung gibt der Einstellung des Tuns auf Gott die Bedeutung einer Gewissensprobe. Sie durchbricht die Gedankenlosigkeit, die sich die Ziele des Handelns durch die Gewohnheit oder durch den natürlichen

daß er diese Seite bei Luther so gut wie ganz außer Betracht gelassen hat. Troeltsch nimmt überall Luther mit Melancthon und der Orthodoxie in Eins zusammen und trägt deren Begriffe in ihn ein. Aber dadurch wird Luther um seine eigenartige Größe gebracht; das die Folgezeit Ueberragende kommt nirgends zu seinem Recht. Letztlich steht bei Troeltsch dahinter die Angst vor einer „Modernisierung“ Luthers. Das ist an sich schön und löblich. Nur darf es nicht dahin führen, daß man Luther künstlich mittelalterlicher macht als er ist.

1) Es gehört zu den seltsamen Vorurteilen der heutigen Forschung, daß die Formel „die Ehre Gottes suchen“ ein „calvinischer“ Begriff sei. Als ob die beiden Stellen, aus denen der Begriff stammt (1. Cor. 10, 31 und Col. 3, 17), nicht schon durch die ganze Scholastik hindurch eine Rolle gespielt hätten. Es wird in der Abhandlung über den Neubau der Sittlichkeit des Genaueren zu zeigen sein, wie Luther sich mit der Scholastik darüber auseinandersetzt und in welchem Sinn er den Begriff aufnimmt. Calvin erweist sich auch da nur als Fortsetzer Luthers.

2) WA XV 677, 8 tum fit cultus dei, quando video dei voluntatem et dicat cor ita: hoc facio quia dei voluntas est.

Instinkt geben läßt, und nötigt dazu, die Regel des Handelns, auch wenn das Alltägliche in Frage steht, vom höchsten Gesichtspunkt, vom göttlichen Willen und von dem persönlichen Gottesverhältnis aus, jedesmal neu zu erzeugen. Luther betonte es dabei als Grundsatz, daß das Einfache, das Schlichte, das durch die Verhältnisse selbst Gebotene, den Vorzug gegenüber dem „gleißenden Werk“ besitzt. Denn in dem Einfachen ist der Mensch am sichersten, Gottes Willen zu treffen. Aber indem dieses Einfache als Gottes Wille *bewußt bejaht* wird, verbindet sich mit dem Tun, auch wenn es sich innerhalb des durch den Beruf Vorgeschriebenen bewegt, doch immer das Gefühl der Freiheit und bleibt noch Kraft übrig, auch außerhalb des Berufs an den Nebenmenschen zu denken. Dieses Gefühl der Freiheit kann sich, wo die Umstände es fordern, bis zu dem Mut steigern, im Namen des „Berufs“ auch Ungewohntes, dem Ueberlieferten Trohendes zu wagen. Denn ist Gott der lebendig Schaffende, der immer neue Möglichkeiten und Notwendigkeiten Setzende, und darf der Gläubige sich als sein Werkzeug fühlen, dann kann es Lagen geben, in denen einer es als seine Pflicht erkennt, Dinge zu tun, die am Maßstab des „Gesetzes“ gemessen, Ueberschreitungen sind. Doch wehe dem, der sich dies freventlich herausnimmt!

So läuft auch die Betrachtung des Wirkens in der Welt bei Luther wieder auf das Persönliche, das Innerliche, auf das lebendige Gewissen hinaus. Luther nimmt, während er die königliche Freiheit des Handelns schildert, keines seiner früheren Worte über die Unzulänglichkeit alles menschlichen Tuns und über die Notwendigkeit einer ständigen Buße zurück. Er sah hier keinen Widerspruch, sondern eine Zusammengehörigkeit. Denn jene Freiheit und Selbstgewißheit galt ihm, obwohl sie göttliches Geschenk war, doch als etwas immer erst zu Erwerbendes und nur in der ständigen Arbeit an sich selbst zu Erwerbendes. Je mehr einer in der Buße von seinem Ich loskam, je tiefer er sich unter Gott beugte und sich aus Gott erneute, desto eher wurde er fähig, im einzelnen Fall die Richtung zu erkennen, in der Gottes Wille ging, und wurde er frei, um sie zu bejahen. Als Höchstes schwebte ihm eine Seelenverfassung vor, in der durch die Bewußtheit hindurch eine innere Unbefangenheit wiedergewonnen war, wo der Mensch ohne viel Ueberlegen von selbst das Richtige fand — „der Glaube fraget auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie getan, und ist immer im Tun“ — und wo die Gegensätze sich völlig durchdrangen: eine Stimmung, in der der Mensch das Gefühl haben durfte, nur Gottes Mummerei vorzustellen, und dabei doch ganz er selbst war, ein Tun, das ganz Leiden und ein Leiden, das ganz Tun war ¹⁾.

1) WA V 144, 34 ff. *operante deo in nobis et nos operari recte dicimur quamquam hoc operari magis sit rapi, duci et pati operantem deum. ib. 176, 12 in his divinis virtutibus, in quibus non est nisi passio, raptus, motus. X 1; 291, 7* Siehe, die demut macht denn, daß alle seine werke gutt seyn. XV 373, 7 ff. Sondern soll all solche bereytschaft und rüstunge lassen unseres herr Gottes Mummerei seyn, darunter her selbst alleynne wirke und austrichte, was wyr gerne hetten. Denn er solche rüstunge auch darumb befiehet, auf daß er seyn werf darunter verberge. . . das man wohl mag sagen, der welt lauf und sonderlich seyner heyligen wesen sey Gottes mummerey, darunter er sich verbirgt und ynn der welt so wunderlich regiert und rumort. XXXI 1; 134, 6 ff. das erst ist, das er rein und fein auff gott trawet,

Wie stand nun Luther mit dieser Auffassung der Religion zu dem vorwärtsdrängenden Geist seiner Zeit? — Er hat ein gutes Stück Wegs mit ihm gehen können. Von der Stellung aus, die er gegenüber dem Wirken in der Welt gewonnen hatte, hat er das machtvolle Aufsteigen der Kultur nicht nur mit Freuden begrüßt — er konnte ganz in Huttens Stil von dem goldenen Zeitalter reden, in dem die Gegenwart lebte ¹⁾, und er dehnte, trotz seines Spotts über Kopernikus, dieses Urteil auch auf den Fortschritt der Naturwissenschaften aus ²⁾ —, sondern ihr auch selbst überall neue kräftige Anregungen gegeben ³⁾. Es gibt kein Gebiet der Kultur, das er nicht mit seinen Gedanken befruchtet hätte. Umgekehrt fand alles, was in der Zeit nach Freiheit und persönlicher Lebensgestaltung strebte, in der von ihm eingeleiteten Bewegung eine religiöse Stütze.

Und doch befand er sich gerade in seinem Tiefsten zur Zeitbewegung in einem bewußten und betonten Gegensatz. Man kann Luther kaum gröblicher mißverstehen, als wenn man ihn selbst und sein Werk aus dem sogenannten „allgemeinen Lebensgefühl“ der Zeit herleitet. Die Wahrheit ist, daß er sich diesem allgemeinen Lebensgefühl mit ganzer Kraft entgegengeworfen hat. Er hat nicht nur etwas in der Zeit schon Angelegtes vollendet; es ist etwas Eigenes, Größeres in ihm aufgestiegen. Er selbst hat den Eindruck gehabt und Nießsche hat es ihm in seiner Weise bestätigt, daß ohne ihn sein Zeitalter in Epikureismus versunken wäre ⁴⁾.

daß Gottes alles und alles yn ym wirke, rede und lebe und er nicht auf eigene kraft, vermugen, vernunft, weisheit, heiligkeit oder werk poche. V 580, 12 tunc nos ardentissime oramus, quando nos regnum et partem rerum dei esse confidimus. tunc enim non nostra quaerimus et certi sumus non derelicturum eum rem quae sua et regnum quod suum est.

1) WA XV 31, 9 ff. denn gott der allmechtige hat furwar uns deutschen iß gnediglich daheymen gesucht und eyn recht gülden jar aufgericht. Da haben wir jetzt die feynsten, gefertisten junge gesellen und menner, mit sprachen und aller kunst geziert. Tischedren I 85, 28 ff. aber iß, o Gott, woll hab ich so ein edle zeit erlebet, souil revelationes et vere sicut Christus dicit de novissimi diei temporibus: Es soll yhn der bluett stehen und darnach der jungst tag drauff kummen. Omnes artes florent. ib. 108, 30 hodie est aureum saeculum. ib. 525, 18 omnes artes et disciplinae nunc sunt in summo fastigio.

2) Enders III 245, 36 vehementer enim et toto corde errare censeo, qui philosophiam et naturae cognitionem inutilem putant theologiae. Tischedren I 573, 31 nos iam sumus in aurora futurae vitae, quia cognitionem omnium creaturarum incipimus nancisci quam per Adae lapsum amisimus. Introspicimus nunc penitius creaturas quam olim sub papatu.

3) Vgl. darüber die Abhandlung über die Kulturbedeutung der Reformation. — Lehrreich ist auch seine Behauptung über die Bedeutung seiner Theologie für die anderen Wissenschaften. Disput. S. 167 Dews nec consistit modo (sc. theologia), sed aliis etiam artibus et doctrinis lumen affert id quod testari cogitur hoc nostrum saeculum. nam ante haec nostra tempora nemo omnium philosophorum et doctorum verum usum suae artis novit. nunc cum a nobis didicerint, quis sit artium et professionum eorum verus usus, hoc nobis gratiae pro nostris laboribus et meritis referunt, ut nos rideant et pro stultissimis hominibus habeant.

4) E. A. 41, 234 denn wo die Welt hätte länger so stehen sollen, wie sie vorhin stund, wäre gewiß alle Welt mahomedisch oder epicurisch worden und wäre kein Christen mehr blieben. A. E. 54, 64 Es wäre eine unordige, sturmische, fährliche Mutation oder Aenderung worden, wie sie der Munzer auch anfang, wo nicht eine beständige Lehre dazwischen kommen wäre und ohn Zweifel die ganze Religion gefallen und lauter Epicurer worden aus den Christen.

Und es war nicht bloß seine starke Empfindung für die Gefahr einer Kulturübersättigung, die ihn zu diesem Urteil veranlaßte; er hatte auch das tiefbegründete Gefühl, daß gerade da, wo das fortschreitende Zeitalter sich mit ihm zu berühren schien, in Wahrheit sich eine tiefe Kluft auf tat. Es ist kein Zufall, daß er mit dem edelsten Vertreter des religiösen Humanismus, mit Erasmus, in Streit geraten ist, und daß er diesen Streit mit einem Ernst und mit einem Aufgebot von religiöser Kraft geführt hat, wie kaum einen andern. Er hat in Erasmus eine „aufgeklärte“ Religion bekämpft, nicht weil er selbst zu „mittelalterlich“ gewesen wäre, um sie zu würdigen, sondern weil er ein tieferes Verständnis für das Wesen der Religion besaß. Die Renaissance wollte die Religion einbeziehen in die Kultur; sie wollte das überlieferte Christentum fortbilden, indem sie das Besondere der christlichen Religion zugunsten einer allgemeinen Humanitätsreligion verwischte. Luther geht in umgekehrter Richtung. Er holt aus dem Urchristentum die mächtigen Antriebe wieder hervor, die das Christentum vor allen andern Religionen auszeichnen, und läßt sie in ihrer ganzen Stärke wirken. Er stellt mit unerbittlicher Strenge fest, daß es sich in der Religion nicht darum handelt, ob der Mensch von Gott, sondern umgekehrt, ob Gott vom Menschen, von diesem einzelnen Menschen etwas wissen will. So gestaltet sich ihm die Religion zum Kampf zwischen Gott und dem Menschen, zu einem Kampf auf Leben und Tod. Sie erfordert immer, auch da, wo der Friede mit Gott gewonnen ist, den Einsatz der ganzen Persönlichkeit. Denn der Glaube, in dem sie gipfelt, ist stets ein Ueberwinden von Mächten, die der Mensch in sich und um sich noch als wirksam verspürt, und deren er nur Herr werden kann, indem er sich selbst bis aufs Letzte von Gott bezwingen läßt. Damit hebt sich aber die Religion aus allem, was sonst den Menschen angeht, als etwas ganz Eigenartiges heraus. Sie kann nie bloß ein Stück der Kultur, nie eine bloße „Bildungsreligion“ werden. Sie ist entweder das persönliche Anliegen, dem kein anderes als gleichwertig an die Seite treten darf, oder aber bedeutet sie tatsächlich nichts. Wo sie nur neben anderem gepflegt wird, verliert sie ihren Ernst und sinkt schließlich herab zu einer weichen Abart des Selbstgenußes.

Mit dieser Predigt ist Luther der große Gewissensweder für seine Zeit geworden, und mit ihr steht er dem heutigen Geschlecht noch ebenso nahe wie dem damaligen ¹⁾.

1) Die durch Troeltsch wieder neu angeregte Frage über das Verhältnis Luthers zum Mittelalter ist — das dürften die Erörterungen der letzten Jahre hinreichend gezeigt haben — „wissenschaftlich“ überhaupt nicht auszumachen, weil dabei die persönliche Stellungnahme des Forschers zu den letzten Fragen unvermeidlich mit hereinspielt. (Ein lehrreiches Beispiel für eine vollendete Steuerlosigkeit in diesem Punkt ist Richard Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung. Historische Bibliothek B. 43. 1920. Bei ihm wird man auf S. 62 unterrichtet, daß die neue Epoche erst beginnt mit der „Ablösung der christlich-supranaturalen Weltanschauung (!) durch die natürlich-diesseitige im Zeitalter der Aufklärung“; aber auf S. 63 erfährt man, daß „der modernen Zeit keineswegs der soteriologische Supranaturalismus verloren gegangen sei“. Es sei auf ihn sogar besonderer Wert zu legen. „Denn die moderne Weltanschauung ist nicht zu denken ohne den jeder höheren Religion innewohnenden Erlösungsgedanken mit seinen spekulativen Jenseitshoffnungen“). Ist man des Glaubens — den Troeltsch selbst offenbar nicht teilt —, daß durch die mit der Aufklärung beginnende

Eine Frage liegt uns in diesem Augenblick noch besonders am Herzen: Ist diese Auffassung der Religion in auszeichnendem Sinne *deutsch*? So sehr, daß sie wiederum nur dem Deutschen voll verständlich wäre? Deutsch ist ganz gewiß an ihr der Mut, persönliche Verantwortung zu tragen, die Entschlossenheit, die Dinge bis zum Letzten durchzudenken, die Kraft, das Widersprechende zusammenzuschauen, der gleichmäßige Sinn für das Heldische und das Zarte und die alles durchstrahlende Herzenswärme, aber auch die Neigung zur Schwermut, der grüblerische Hang, der nur unter dem stärksten Druck des Gewissens zur Tat gelangt, die Edigkeit der Gedankenbildung und das Ungestüm des Vortrags.

Trotzdem wäre es ebenso Selbstüberhebung von unserer Seite, wie Verken-
nung von Luthers Größe, wenn wir ihn für uns allein in Anspruch nehmen wollten. Gerade an ihm wird anschaulich, wie das aus dem tiefsten Geist eines bestimmten Volkes Geborene zugleich das allgemein Menschliche in sich birgt. Schon in den ersten Jahren nach seinem Auftreten ist Luthers Wort weit über die deutschen Länder hinausgedrungen, nach den Niederlanden, nach Frankreich, nach England, nach Skandinavien, nach Italien, selbst nach Spanien, überall die Gemüter aufrüttelnd und mit sich fortreisend. Diese einfache Tatsache bestätigt es, daß Luthers Deutung der Religion, wie sie aus dem Innersten geschöpft war, so auch den Menschen als Menschen ergreift. Luther gehört nicht nur uns, er gehört der Menschheit an¹⁾. Und darum sind wir der getrosteten Zuversicht, daß sein Werk der Menschheit bleiben wird.

Entwicklung der dem Christentum wesentliche Dualismus zusamt seiner Voraussetzung, dem unbedingt gültigen Sittengesetz und dem darauf sich gründenden Begriff der Sünde, endgültig „widerlegt“ sei, dann gehört Luther allerdings „mit dem Mittelalter“ zusammen. Die Reformation ist dann der letzte, krampfhafteste Versuch des Christentums, sich gegen das sein eigenes Recht fordernde „Leben“ zu behaupten. Hält man dagegen das Christentum für unüberwunden und nimmt man dessen Begriffe zum Maßstab, dann hebt sich Luther so stark aus dem Mittelalter heraus und erscheint er so sehr als der das ganze Geistesleben Umwandelnde, daß es unmöglich wird, ihn mit dem Mittelalter zusammenzufassen. Seine Auffassung der Religion als Gewissensreligion bedeutet (trotz seines Biblizismus; vgl. über diesen die letzte Abhandlung) den entscheidenden Durchbruch nicht nur durch das Mittelalter, sondern durch den ganzen Standpunkt der katholischen Kirche und ist zugleich die Begründung einer „Autonomie“, die sich zu der der Aufklärung nicht nur als eine unvollkommene Vorstufe verhält.

1) Vgl. darüber auch H. v. Schubert, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation, 1917 und O. Scheels Abhandlung unter demselben Titel in der Festschrift der Sachgenossen für Harnad 1921, S. 362 ff.

2. Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit¹⁾.

Die von Johannes Sider veröffentlichte Römervorlesung hat erst ganz enthüllt, wieweit der Reformator schon im Jahre 1515 gekommen war. Das Kernstück seiner Anschauung, die Rechtfertigungslehre, ist bereits zu einem Abschluß gelangt²⁾. Luther trägt seinen Zuhörern einen fest in sich geschlossenen Gedanken-zusammenhang vor, der die katholische Heilslehre restlos durch eine neue ersetzt. Nichts von innerer Unsicherheit ist dabei mehr zu verspüren. Er ist eingelebt in das Gottesverständnis, das ihm im Kloster aufgegangen war, und deutet das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in diesem Sinne nach allen Seiten hin aus. Auch der sprachliche Ausdruck ist schon in weitem Umfang fertig geworden. Ein guter Teil der Stichworte und Schlagsätze, die er später verwendet, taucht in der Römervorlesung bereits auf. In diesen Jahren, das sieht man jetzt deutlich, in der Zeit von 1512—17, hat Luthers schöpferische Kraft sich am gewaltigsten entfaltet; gewaltiger noch als nach der Leipziger Disputation. Die Tragweite seiner Gedanken ahnt er freilich noch nicht. Ein Bruch mit der Kirche liegt noch völlig außerhalb seines Gesichtsfelds. So scharf er die Zustände im einzelnen beurteilt, so verwerflich dünkt ihm der Hochmut der Häretiker und Schismatiker. Auch da, wo er verderbliche Irrtümer in ihr bekämpft, fühlt er sich als getreuen Anwalt der katholischen Kirche.

An einem Punkt seiner religiösen Anschauung glaubten jedoch die beiden protestantischen Forscher³⁾, die sich zuerst mit unserer Vorlesung beschäftigt haben, eine Unfertigkeit bei Luther wahrzunehmen. Loofs wie Sider bestreiten

1) Zuerst erschienen in der ZThK 1910 S. 245 ff.

2) Denifle's „Entdeckung“, daß Luther in der Römervorlesung überhaupt erst auf seine Rechtfertigungslehre verfallen sei, eine Auffassung, die Grisar sich ohne weiteres zu eigen macht, beweist nur, wie ungründlich er die Psalmenvorlesung gelesen hat. Es ließe sich mit viel mehr Recht sagen, daß in der Psalmenvorlesung schon der ganze spätere Luther drinsteckt. Vgl. dazu die nächsten Abhandlungen.

3) Denifle erklärt (Luther und Luthertum I² 737) vollends rundweg, auch mit Bezug auf Luthers spätere Anschauung: „Von keinem System ist somit die Heilsgewißheit mehr ausgeschlossen und auszuschließen als vom „System“ Luthers.“ Bewiesen wird das mit den bei Denifle üblichen Mitteln. Denifle hat uns unaufhörlich gepredigt, daß man, um Luther zu verstehen, die Scholastik kennen müsse. Kenntnis der Scholastik — die sich übrigens nicht bloß auf Thomas erstrecken darf! — ist gut. Aber um Luther zu verstehen, dazu gehört außerdem noch etwas weiteres her, woran es bei Denifle und bei Grisar mangelt, nämlich die Fähigkeit und der Wille, sich in den Gedankengang eines andern hineinzuwerfen. Konsequenzmachereien, wie Denifle sie liebt, sind keine ernsthafte Wissenschaft.

übereinstimmend, daß Luther damals schon Heilsgewißheit gelehrt habe. Loofs sagt (Dogmengeschichte⁴ S. 707) bestimmt: „Luther wußte zwar schon jetzt etwas von einer *fiducia cordis in deum*; aber Heilsgewißheit findet man in dieser Zeit bei ihm noch nicht“¹⁾. Vorsichtiger, aber doch so, daß er ein noch unentschiedenes Ringen bei Luther feststellt, drückt sich Sider (Einleitung p. LXXVII) darüber aus: „Die persönliche Heilsgewißheit ist nicht da und sie ist da. Sie wird abgelehnt und sie wird postuliert und mehr als nur postuliert.“

Man muß sich klarmachen, was eine Unfertigkeit oder ein Schwanken gerade in dieser Frage für die ganze Auffassung der inneren Entwicklung Luthers bedeuten würde. Wenn Luther von dem Anliegen ausging: „wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ und doch im Jahre 1515 noch über die Möglichkeit der Heilsgewißheit zweifelte, kann er dann im Kloster einen gnädigen Gott wirklich „gekriegt“ haben? Oder ist es nach ihm vorstellbar, daß man einen gnädigen Gott hat — also, um deutlicher zu reden, *Rechtfertigungsgewißheit* besitzt —, ohne zugleich seines Heilsgewiß zu sein? In der Tat ist diese zweite Möglichkeit im Blick auf den Befund im Römerbrief ernsthaft in Betracht zu ziehen; aber es kommt erst auf die weitere Ausgestaltung an, ob man sie dann als Unfertigkeit beurteilen darf.

Nun sind die Belege, die Loofs für seine Meinung anführt, von vornherein nicht alle glücklich gewählt. Er beruft sich in erster Linie darauf, daß Luther die Heilsgewißheit des Paulus aus einer besonderen Offenbarung herleite und dabei den allgemeinen Satz ausspreche: *nullus tamen certus est se esse electum lege communi* (d. h. ohne *specialis revelatio*). Allein an dieser Stelle handelt es sich nicht um Heilsgewißheit, sondern um *Erwählungsgewißheit*. Beides fällt, darüber gibt es doch keinen Zweifel, für Luther sein Leben lang außer einander. *Erwählungsgewißheit* hat er (beim gewöhnlichen Christen) nie für erreichbar gehalten und trotzdem „Heilsgewißheit“ gelehrt²⁾. Wie Loofs so hat übrigens auch Sider ständig die beiden Fragen miteinander verquitt.

1) StKr 1911 S. 467 A. 1 hat Loofs sich auf die Seite von Sider gestellt.

2) Ich erinnere nur daran, daß Luther noch im Jahr 1522 schreiben kann Enders IV 51, 18 ff. *mea sententia est haec, nos debere fidere gratiae dei, sed manere incertos de nostri et aliorum futura perseverantia seu praedestinatione*, ut ille dicit: *qui stat, videat ne cadat, quamquam apostolos certos fuisse de sua salute non est dubium*. Aber daneben hat er, wie er es auch an dieser Stelle mit dem *debere fidere gratiae dei* zum Ausdruck bringt, die Heilsgewißheit als *Rechtfertigungsgewißheit* in der allerbestimmtesten Form gefordert. Ich führe für das letztere nur ein paar Äußerungen aus der Zeit nach 1517 an WA I 666, 1 *obsecro, si incertum est consequi nos venias, quid facimus? quid doces? Apostolus prohibet, ne in incertum curramus . . . quid est quaeso donum incertum nisi nulum donum?* WA II 13, 6 ff. *dixi neminem iustificari posse nisi per fidem, sic scilicet, ut necesse sit eum certa fide credere sese iustificari et nullo modo dubitare quod gratiam consequatur . . . 31 necessarium est sub periculo aeternae damnationis et peccati infidelitatis credere his verbis Christi Matth. 16, 19. II 458, 29 fabulae ergo sunt opiniorum scholasticorum hominem esse incertum in statu salutis (!) sit necne. cave tu ne aliquando sis incertus, sed certus quod in te ipso perditus: laborandum autem ut certus et solidus sis in fide Christo pro peccatis tuis traditi.* — Wenn die Spannung zwischen *Erwählungsgewißheit* und *Heilsgewißheit* sich etwa seit der Mitte der zwanziger Jahre bei

Aber auch wenn man die von der Erwählung handelnden Stellen zunächst ausscheldet, so bleibt immer noch eine Reihe von Äußerungen übrig, die die Behauptung von Loofs und Sider zu rechtfertigen scheinen. Sie ziehen sich durch die ganze Vorlesung hindurch. Es genügt jedoch an ein paar Proben ¹⁾:

I 54, 14 f. *nemo enim . . . experitur se esse iustificatum.*

II 89, 2 f. *nunquam scire possumus, an iustificati simus, an credamus.*

II 104, 16 ff. *isti vero (die wirklich Gerechten) ignorant, quando iusti sunt, quia ex deo reputante iusti tantummodo sunt, cuius reputationem nemo novit, sed solum postulare et sperare debet.*

II 124, 20 *quia sicut deus et consilium ipsius nobis ignota sunt, ita et iustitia nostra.*

Diese Sätze klingen allerdings so, wie wenn Luther Rechtfertigungsgewißheit und damit natürlich auch Heilsgewißheit schlechthin verwerfen wollte. Aber sie klingen mehr in diesem Sinn, als daß sie ihn unzweideutig ausdrücken. Wer die von Luther gewählten Ausdrücke sorgsam abwägt, gerät sofort in Zweifel, ob nicht nur eine bestimmte Art der Heilsgewißheit getroffen werden soll. Indes würde Einzelauslegung nicht weit führen. Man muß den ganzen Zusammenhang der im Römerbrief vorgetragenen Rechtfertigungslehre mit herbeiziehen, um deutlich zu erkennen, worauf Luther mit seiner Bestreitung hinaus will.

Seit Melanchthon ist es in der protestantischen Theologie üblich geworden, die Rechtfertigung ausschließlich unter dem Gesichtspunkt aufzufassen, unter dem sie der Mensch braucht und erfährt, nämlich als Trost des Gewissens ²⁾. Die andere Seite der Sache, die Rechtfertigung, sofern sie Tat Gottes ist, und die Absicht, die Gott dabei verfolgt, wird nur soweit berücksichtigt, als es zur Begründung der Vergebungsgewißheit notwendig erscheint. Das ist jedoch eine Verkürzung von Luthers Gedanken. Luther hat den ganzen, von der Rechtfertigung bis zum Gericht sich erstreckenden Vorgang ebenso vollständig vom Standpunkt Gottes, wie von dem des Menschen aus durchgedacht und dargestellt. Und gerade die vom Gottesbegriff ausgehende und zu ihm zurückkehrende Betrachtungsweise hat für ihn ihren besonderen Wert. In ihr macht Luther gewissermaßen die Probe auf die Rechnung. Indem er sich bemüht, das bei der Rechtfertigung vorausgesetzte Handeln Gottes in seinem eigenen inneren Zusammenhang zu verstehen, liefert er den Beweis, daß seine Lehre auf einen einheitlichen, vom sitt-

Luther scheinbar mildert, so nur deshalb, weil Luther jetzt die Erwählungslehre praktisch außer Kraft setzt, sofern er das Eindringenwollen in den geheimen Ratschluß Gottes als Sürwiz und als eine Ueberschreitung der Offenbarung Gottes im Wort förmlich ver-
bietet. Aber damit bestätigt Luther erst recht, daß es ein Wissen über die Erwählung nicht gibt.

1) Ich nenne die Glosse I, die Scholien II.

2) Tota haec doctrina ad illud certamen per terrefactae conscientiae referenda est nec sine illo certamine intellegi potest C.A. art. 20.

5011, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

lichen Boden aus vertretbaren Gottesbegriff hinausführt. Damit schützt er sich gegen den Verdacht, als ob sie nur aus einem Wunsch, nur aus der Bequemlichkeit des Menschen heraus geboren sei. — Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß derselbe Vorgang sich je nach dem eingenommenen Standort verschiedenartig spiegelt¹⁾. Die Dinge sehen sich von oben anders an als von unten. Nicht alles, was Gott weiß und will, weiß auch der Mensch, und manches, was der Mensch ahnt und hofft, darf er sich selbst nicht sagen. Die Unstimmigkeiten, die man in Luthers Rechtfertigungslehre hat nachweisen wollen, rühren nur davon her, daß man die beiden Auffassungsformen nicht reinlich auseinandergehalten hat²⁾.

In der Römervorlesung sieht man Luther bereits auf der eben gekennzeichneten Höhe angelangt. Er vermag den Sinn der Rechtfertigung lückenlos vom Gottesbegriff aus zu verdeutlichen. Und er lehrt gerade diese Seite des Vorgangs mit großem Nachdruck hervor. Denn in dem Gottesgedanken, den sie enthält, liegt nach seinem Gefühl die Stärke seiner Rechtfertigungslehre. Er ist davon durchdrungen, daß er den wirklichen Gott kennen lehrt, während die in der Kirche herrschende Frömmigkeit sich einen Gott nach eigenem Belieben erdichtet (II 20, 3 ff. II 27, 1 ff.). Es entspricht daher nur Luthers eigenem Empfinden, wenn man zunächst sich gegenwärtigt, wie er sich Gottes Handeln bei der Rechtfertigung vorstellt. Für ihn bildet das Tun Gottes die Voraussetzung, auf Grund deren die Erfahrung des Menschen erst möglich wird.

Was bedeutet es nach Luther, wenn Gott den Menschen „rechtfertigt“? Von Anfang bis zu Ende seiner Vorlesung prägt Luther es seinen Zuhörern ein, daß die Gerechtigkeit des Evangeliums etwas ganz anderes sei, als die, von der die Juristen und Philosophen reden. Dort handelt es sich um eine dem Menschen für sich zukommende Eigenschaft, hier um eine Beziehung, um das Verhältnis zu Gott³⁾. Rechtfertigung bedeutet die Anerkennung des Menschen durch Gott (repu-

1) Vgl. bei Luther die ständige Unterscheidung zwischen dem, was wir in conspectu dei und dem, was wir in nostris oculis sind z. B. II 104, 25 intrinsece dico i. e. quomodo in nobis in nostris oculis, in nostra estimatione sumus. extrinsece autem, quomodo apud deum et in reputatione eius sumus.

2) Die Unklarheit über diesen Punkt hat auch die Auseinandersetzung zwischen Loofs und Franke beeinträchtigt. Die beiden Gegner haben zum Teil aneinander vorbeigeredet. Franke hat (Neue kirchliche Ztschr. III. 1892, S. 486 ff.) gegenüber Loofs die von dem Erlebnis des Menschen ausgehende Betrachtungsweise — die Rechtfertigung als Trost des Gewissens — reinlich und folgerichtig durchgeführt, ohne jedoch für das Recht der mit dem Gottesbegriff einsetzenden Auffassung Verständnis zu zeigen. Umgekehrt hat aber auch Loofs nicht erkannt — vgl. noch Dogmengeschichte⁴ S. 699, A. 1 —, daß er in seiner Darstellung zwei von verschiedenem Standort aus entworfene Bilder ineinandergeschoben hat, wobei notwendig das eine wie das andere zu kurz kam. — Zur Ergänzung des im Text Gesagten darf ich vielleicht auf meine Schrift: Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus⁵, S. 10 f. verweisen.

3) Vgl. z. B. II 121, 10 ff. „iustitia“ et „iniustitia“ multum aliter quam philosophi et iuriste accipiunt, in scriptura accipitur. patet quia illi qualitatem asserunt anime etc. sed iustitia scripture magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei. ille enim habet iustitiam, non qui qualitatem solum habet . . . sed quem deus . . . misericorditer reputat et voluit iustum apud se haberi.

lari iustum). Aber diese Anerkennung ist doch nicht nur eine Bewertung, bei der Gott und der Mensch sich fremd blieben; sie begründet zugleich, das ist für Luther wesentlich, zwischen ihnen eine *Gemeinschaft*. Rechtfertigen ist daher auch soviel wie *Annahmen oder Aufnehmen* (suscipere, recipere, assumere, acceptare). Und zwar kommt es dabei, was wiederum beachtet sein will, zu einer vorbehaltlosen, völli gen Gemeinschaft. Luther bringt dies auf den einfachsten und zugleich kräftigsten Ausdruck, wenn er sagt, daß der von Gott Anerkannte Gott „*h a t*“ (I 47, 18) ¹⁾.

Es liegt nun für Luther in der Natur der Dinge, daß der Anstoß zu solcher Gemeinschaft nur von Gott ausgehen kann. Die Rechtfertigung ist immer eine *freie Setzung Gottes*. An sich schon unterliegt es seiner selbstherrlichen Verfügung, ob er den Menschen überhaupt vor sich gelten lassen will ²⁾. Aber zudem ist die Aufnahme in die göttliche Gemeinschaft das genaue Gegenteil dessen, was der Mensch eigentlich verdiente. Luther stellt sich bezüglich der sittlichen Bedingungen, die das Verhältnis zu Gott in sich schließt, auf den Boden der ganzen Strenge des Evangeliums ³⁾. Um des Verkehrs mit Gott wirklich würdig zu sein, müßte der Mensch Gott das erweisen, was dieser von Rechts wegen von ihm fordern kann, er müßte sich Gott aus reiner selbstloser Liebe zuwenden, er müßte das Gute, das Gott will, nicht nur überhaupt und immer tun, sondern es auch aus freiem inneren Drang vollbringen. Ein Versagen an irgendeiner Stelle ist bereits ein Bruch des Verhältnisses. Denn das *schlechthin Gute*, das Gott fordert und auf dem er besteht, ist entweder ganz da oder ist es gar nicht da ⁴⁾. Der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde ist nicht zu halten. Jede Sünde ist in Wahrheit Todsünde ⁵⁾. Tatsächlich ist der Mensch freilich nie imstande, zu dieser Höhe zu gelangen. Daraus folgt aber: er kann sich die Gemeinschaft mit Gott nie verdienen, sie nie Gott durch ein gerechtes Tun abzwängen. Die „Rechtfertigung“ ist für ihn *reine Gnade* *geschenkt*.

Mit dieser Feststellung der Grundbegriffe hat Luther den Standpunkt der Scholastik auf allen Seiten durchbrochen. Auch dort lehrte man freilich, daß die Rechtfertigung, die Verleihung der *gratia habitualis*, eine freie Setzung Gottes sei. Der Nominalismus unterstrich dies noch besonders, indem er das ganze Verhältnis zuletzt auf das willkürliche Belieben, auf die *acceptatio* Gottes zurückführte. Auch dort prägte man ein, daß die Gerechtigkeit des Evangeliums etwas anderes sei, als die der Philosophen. Mit der gleichen Spitze gegen Aristoteles konnte Augustin de Savaroni betonen, daß man nach philosophischer Anschauung durch Guthandeln gerecht werde, während nach christlicher zuerst die Person „gerecht“ sein müsse,

1) Ich erinnere an das oben S. 84, A. 4 Bemerkte, daß der Ausdruck selbst zwar nicht erst von Luther geprägt, aber durch ihn mit einem neuen Inhalt erfüllt worden ist. Für Luther ist „Gothaben“ eine *Willensgemeinschaft* mit Gott, während Augustin darin nur den auf dem „Anschauen“ beruhenden Genuß Gottes findet.

2) II 104, 28 *reputatio enim eius non in nobis nec in potestate nostra est.*

3) Das einzelne in der Abhandlung über den Neubau der Sittlichkeit.

4) II 89, 25 *bonum est perfectum et simplex, ideo una negatione tollitur.*

5) II 123, 6 *nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua.*

um gut handeln zu können ¹⁾. Ebenso ist nicht zu bestreiten, daß auch in der Scholastik die Rechtfertigung als Stiftung eines *persönlichen* Verhältnisses zwischen Gott und Menschen gedacht war. Nicht umsonst hieß die rechtfertigende Gnade *gratia gratum faciens*: der Mensch, der sie empfängt, wird durch sie für Gott *gratus*, d. h. ein für Gott angenehmer Anblick. Es besagt dasselbe, wenn Duns den *habitus* als *decor spiritualis* bezeichnet. Duns will damit nicht, wie man gemeinhin glaubt, den *habitus* zum „bloßen Zierat“ herabsetzen. Der Ausdruck bedeutet vielmehr, daß der *habitus* der Schmuck und das Ehrenkleid ist, mit dem angetan der Mensch vor Gott treten kann. Vermöge der Ausstattung mit dem *habitus* soll auch nach Duns, wie nach der Scholastik überhaupt, das ganze Verhältnis von Gott und Mensch die Art einer „Freundschaft“ ²⁾ gewinnen.

Der Unterschied zwischen Luther und der Scholastik liegt vielmehr — abgesehen von der Vergrößerung der Gnade zu einem eingegossenen *habitus* und von der Verschiedenheit des angewendeten sittlichen Maßstabs — in gewissen *Vorbehalten*, die die Scholastik machen zu müssen meinte. Der Gedanke, die Rechtfertigung rein als eine freie Setzung Gottes aufzufassen, erschien der Mehrzahl der Theologen und zumal den Nominalisten als sittlich bedenklich. Seit Alexander v. Hales schiebt die Scholastik — der Widerspruch des Thomas hat nicht durchgeschlagen ³⁾ — vor die Verleihung der Gnade die Pflicht zum *facere quod in se est*, zum *meritum de congruo*, ein und verwandelt damit die „unverdiente“ Gnade — dieser Ausdruck wird beibehalten — doch in etwas „gewissermaßen“ vom Menschen Verdientes ⁴⁾. Und ganz einstimmig war die Scholastik in der Einschränkung des aus der Rechtfertigung folgenden Gottesverhältnisses. Obwohl es „Freundschaft“ hieß, galt es doch weder als ein endgültiges noch als ein in sich vollendetes. Die ganze Anerkennung durch Gott (im jüngsten Gericht), die volle „Gerechtigkeit“ vor ihm, war nach der Rechtfertigung erst noch zu erwerben durch die *Verdienste*, zu denen die Gnadenmitteilung nur die übernatürlichen Kräfte lieferte.

Gerade diese Vorbehalte sind es, gegen die sich Luther durch die ganze Vorlesung hindurch mit Ingrimme wendet. Die *Habitus*-vorstellung lag schon so weit hinter ihm, daß er mit ihrer Widerlegung sich nicht mehr weiter aufhält. Die Kraft seines Stoßes richtet er gegen die Anschauung, als ob der Mensch in freier Willensanstrengung die göttliche Gnade irgendwie auf sich *herabzu ziehen* oder nachher noch etwas zu ihr *hinzu zu tun* vermöchte. Damit schien ihm der Sinn

1) Vgl. die Stellen aus ihm und dem Anonymus von Krakau bei Denifle, Luther und Luthertum. Quellenbelege S. 230 f. und 275.

2) Vgl. über diesen Ausdruck, der teils zu viel, teils zu wenig behauptet, Hoff, Augustins innere Entwicklung Abh. d. Berl. Akad. 1922, Nr. 4, S. 28.

3) Kühn behauptet allerdings O. Schilling, Moralthologie 1922, S. 18, „Das neue System des Joh. Duns Scotus vermochte die Vorherrschaft des thomistischen nicht zu erschüttern.“ Man sieht daraus nur, wie die heutige Bevorzugung des Thomas auch das geschichtliche Bild des Mittelalters bei den katholischen Theologen beeinflusst.

4) Vgl. dazu auch meine Abhandlung über die *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes. (Festschrift der Sachgenossen und Freunde für Harnack 1921, S. 73 ff.)

der Gnade nicht nur abgeschwächt, sondern aufgehoben. Er streitet für den paulinischen Satz, daß Gnade, wenn man sie überhaupt anerkenne, als ein völlig freies Erbarmen und ihr Werk als *ganzes* Werk betrachtet werden müsse.

Aber bei der Durchführung dieses Gedankens tritt nun in Luthers Darstellung eine eigentümliche Schwierigkeit zutage.

Wenn Gott den Menschen zu sich erhebt, so vollzieht er nach Luther einen Gnadenakt, der doch zugleich ein *G e r i c h t* ist. Die „Anerkennung“ des sündigen Menschen durch Gott bedeutet sachlich soviel wie Vergebung. Eben durch die Vergebung wird jedoch festgestellt, der der Mensch vergebungsbedürftig, d. h. von Rechts wegen todeswürdig ist. Durch sein tatsächliches Verhalten erklärt also Gott denjenigen für gerecht (d. h. für gemeinschaftsfähig mit sich), der in Wirklichkeit — und auch vor ihm! — *S ü n d e r* und *n u r S ü n d e r* ist (I 37, 14 *iustificat . . . impium i. e. qui ex se non nisi impius est coram deo*).

Mit dieser unermüdlich von Luther vorgetragenen Auffassung stehen jedoch andere Äußerungen in hartem Widerspruch. I 20, 16 fährt Luther unmittelbar, nachdem er gesagt hat: *non enim quia iustus est, ideo reputatur a deo, sed quia reputatur a deo, ideo iustus est*, befremdlicherweise fort: *nullus autem reputatur iustus nisi qui legem opere implet. nullus autem implet, nisi qui in Christum credit*. Uebereinstimmend damit hat er an der betreffenden Stelle schon die Textworte erläutert (I 20, 2 f.): *factores (quales sunt soli, qui gratiam habent voluntatis male viciatorem) legis iustificabuntur = iusti reputabuntur coram deo*¹⁾.

Jetzt also heißt es, Gott „rechtfertige“ denjenigen, der das Gesetz erfüllt, d. h. der *t a t s ä c h l i c h g e r e c h t* ist, während vorher gesagt war, er rechtfertige den, der *tatsächlich nicht gerecht* sei.

In dem Verhältnis dieser beiden Sätze steckt das eigentliche Rätsel von Luthers Rechtfertigungslehre. Liegt in dem zweiten ein gedankenlos mitgeschleppter Rest der katholischen Lehre vor, oder gibt es für Luther einen Ausgleich zwischen beiden Behauptungen? Auch wer meint, Luthers systematische Fähigkeit gering anschlagen zu dürfen²⁾, wird ihm doch nicht ohne weiteres zutrauen, daß er in einem Atem zwei Sätze niederschreibt, die sich schlechtthin widersprechen. Das Vorurteil ist wohl berechtigt, daß sie sich irgendwie bei ihm vereinigen.

1) Damit man nicht meine, ich betonte hier ein gelegentliches Wort Luthers allzustark, möchte ich hervorheben, daß gerade diese Stelle aus dem Römerbrief zeitlebens für Luther ihre besondere Wichtigkeit gehabt hat, vgl. WA XL 1; 397, 7 *sic nos docemus, Ro. 2: factores ebenda 398, 13 quo hic? Ro. 2: factores ebda. 402, 1 das ist verus factor Disput. S. 16 Drews Th. 63 at per debitum fieri nemo iustificabitur ant salvabitur, sed per factum esse seu factores legis salvandi sunt omnes ebda. S. 376 est verum, oportet esse factores.*

2) Die jetzt sprichwörtlich gewordene Redensart „Luther war kein Systematiker“ deutet zumeist nur die Bequemlichkeit, es ernsthaft mit dem Nachdenken über Luthers verschieden klingende Aussagen zu versuchen. Aber was Augustin oder Goethe recht ist, sollte auch Luther gegenüber billig sein. Wenn man unter einem Systematiker einen Mann versteht, der imstande ist, große Gedankenzusammenhänge zu erschauen, dann war Luther in weit höherem Maß Systematiker als Calvin, um von Melanchthon gar nicht zu reden. Schulmeisterliche Art des Vortrags ist doch nicht das Kennzeichen des Systematikers.

Man hat die Frage im Sinne Luthers noch nicht gelöst, wenn man rasch auf die neue Bedeutung hinweist, die das Werk Christi im Zusammenhang mit seiner Rechtfertigungslehre für ihn gewann. Luther stellt allerdings jetzt schon das Werk Christi unter den Gesichtspunkt einer Genugtuung gegenüber dem Gesetz (I 33, 31 f., vgl. auch II 129, 25 ff., 218, 30 ff.) und begründet von da aus mit die Möglichkeit der göttlichen Vergebung; auch seine Christumystik ist bereits kräftig entwickelt (II 102, 207)¹⁾. Aber er ist weit davon entfernt, diesen Gedanken in Melancthons Weise so fortzuspinnen, daß die gläubige „Aneignung“ der Gerechtigkeit Christi vor Gott als Gesetzeserfüllung gelte²⁾. Man braucht nur die Worte: *nullus autem reputatur iustus, nisi qui legem opere implet*, noch einmal zu lesen, um sich davon zu überzeugen, daß Luther bei der von Gott geforderten Gesetzeserfüllung nicht an eine nur „angeeignete“, sondern an eine tatsächlich vom Menschen selbst geleistete denkt. Das wird noch deutlicher durch die Begründung, die Luther an den beiden angeführten Stellen hinzufügt. Denn wenn er das eine Mal die Zwischenbemerkung einschiebt (I 20, 2): *factores, quales sunt soli, qui gratiam habent voluntatis male vetricem* und das andere Mal fortfährt (I 20, 18): *nullus autem implet nisi qui in Christum credit*, so nennt er damit die Kräfte, die den Menschen befähigen, die geforderte Gerechtigkeit wirklich zu erreichen. Zudem sagt Luther anderwärts klipp und klar, daß er unter der Gerechtigkeit, die Gott verlangt und im Rechtfertigungsurteil anerkennt, eine beim Menschen selbst vorhandene versteht: II 76, 10 *ex istis duobus homo rite iustus dicitur, si intelligens sit et requirens deum secundum eiusmodi intellectum*. II 245, 8 ff. *qui cedit deo creaturis, etiam se ipso, hic sane deo satisfecit et iustus est*³⁾.

Aber wie kommen nun bei Luther die Sätze zusammen, daß Gott denjenigen rechtfertigt, der Sünder und nur Sünder ist, und daß er den rechtfertigt, der tatsächlich das Gesetz erfüllt?

1) Vgl. auch den gleichzeitigen Brief an Spenlein Enders I 29, 33 ff. *disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, Domine Jhesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum; assumpsisti quod non eras et dedisti mihi quod non eram*. — Zur Sache, über Bedeutung Christi und seines Werkes bei Luther vgl. oben S. 38 A. 1 und S. 69 A. 4.

2) Ich bin nicht mehr sicher, ob Luther die melancthonische Formel von der „Aneignung der Gerechtigkeit Christi“ überhaupt einmal gebraucht hat. Je weiter die Weimarer Ausgabe vorwärts schritt und die ursprünglichen Nachschriften neben den von anderen herausgegebenen Texten brachte, desto mehr sind mir die Belege, die mir früher vorschwebten, zergangen. Luther versteht jedenfalls unter der *imputatio* etwas anderes als Melancthon, und auch das *fide apprehendere Christum* hat bei ihm einen tieferen Sinn, als das bloße „Aneignen“ der Gerechtigkeit Christi. — Hier schon möchte ich hervorheben, daß meine Auffassung von Luthers Rechtfertigungslehre sich ganz nahe mit derjenigen R. Seebergs (D. G. IV 1² S. 238 ff.) berührt.

3) Vgl. auch aus späterer Zeit Sermon v. d. guten Werken WA VI 211, 4 *Steht da die gerechtigkeit im glauben, so ist klar, das er allein alle gebot erfüllet und alle yhre werck rechtfertig macht, seint dem mal niemant rechtfertig ist, er thu dann alle gottis gebot*. WA XL 1; 360, 11 *fides iustificat quia reddit quod debet; qui hoc fecit, est iustus. Ut etiam iuristae (sc. dicunt)*.

Für Luther ist, wie für die Scholastik, mit der „Rechtfertigung“ die Entwicklung des Menschen nicht zu Ende; vielmehr hebt sie gerade nach ihm jetzt erst recht an. Die Rechtfertigung ist die Grundlage für ein neues Leben, in dem der Mensch allmählich aufwärts steigt. Aber im Gegensatz zur Scholastik unterstreicht Luther so kräftig wie möglich, daß dieses ganze neue Leben von Anfang bis zu Ende ausschließlich Gottes Werk ist. Er vertritt in der Römervorlesung den Gedanken der Alleinwirksamkeit Gottes bereits bis in seine letzten Folgen hinein. Er mißbilligt den Begriff einer göttlichen Zulassung, er leugnet, daß der Mensch überhaupt einen wirklichen Willen habe¹⁾, und er sieht, vollends wo es sich um das geistliche Leben handelt, ausschließlich bei Gott die schöpferische Kraft. Daher behagen ihm die Unterscheidungen nicht, die die Scholastiker im Begriff der gratia angebracht haben. Unter der Hand werde durch sie dem freien Willen doch wieder ein gewisser Spielraum eingeräumt. Er selbst will immer nur von prima gratia (= gratia iustificans) geredet wissen. Das soll in seinem Sinn heißen, daß die Gnade nicht nur den Grund legt, auf dem der Mensch dann weiterzubauen oder wenigstens mit weiterzubauen hätte. Sie kommt vielmehr immer von neuem als ganz e an den Menschen heran. Sie beherrscht den ganzen Verlauf der Entwicklung und ist in jedem Augenblick die alleinbestimmende Macht (II 206, 18 ff.; vgl. schon die Psalmenvorlesung WA IV 259, 25 ff.).

Wenn Luther nun im einzelnen zu zeigen unternimmt, wie Gott durch die Gnade auf den Menschen wirkt, so setzt er wie die katholische Lehre die Entstehung des Glaubens an den Anfang. Aber entsprechend dem veränderten Sinn, den die Rechtfertigung für ihn gewonnen hat, wandelt sich ihm auch der Begriff und die Beziehung des Glaubens. Spricht sich in der Rechtfertigung der göttliche Wille zur Gemeinschaft mit dem Sünder aus, so bedeutet der Glaube den Gehorsam des Menschen gegenüber der auf ihn zielenden Gnadenabsicht²⁾. Darin liegt sofort, daß der Glaube nicht Leistung des Menschen, sondern Gabe Gottes ist (I 107, 18. II 66, 5 f.). Gott selbst bringt ihn durch sein überzeugungsfrächtiges Wort, durch seine „Verheißung“ hervor³⁾. Der Mensch kann nichts dazu tun, als sich durch Gott vom Ernst seiner Absicht überführen zu lassen. Indem Gott dies bewirkt, zieht er den Menschen tatsächlich in das Verhältnis zu sich herein.

Die Entstehung des Glaubens bezeichnet also den Augenblick, wo Gott und der Mensch sich wirklich finden. Aber die so begründete Gemeinschaft macht unmittelbar ein Weiteres notwendig. Mit dem Sünder kann Gott nicht zusammen sein. Denn Gott duldet nichts Unheiliges in seiner Nähe⁴⁾. Tritt er trotzdem mit dem Menschen in Beziehung, so ist das nicht vorstellbar ohne die weitergreifende Absicht Gottes, den Menschen in seinem Sinn umzubilden⁵⁾.

1) II 225, 6 f. voluntas non est volentis . . . , sed dei qui dat et creat illam.

2) II 275, 23 fides nihil aliud est, quam obedientia spiritus.

3) I 40, 24 fides et promissio sunt relativa. II 247, 33 ff. quando enim deus verbum emittit, so gehts mit gewalt, ut non tantum amicos et applaudentes, sed inimicos et resistentes convertat.

4) II 89, 28 deus omnia vult pura et immaculata habere.

5) II 56, 13 ff. deus ipsos et omnes velut mendaces, iniustos, insipientes, infirmos, peccatores miseratus cupit sua veritate, iustitia, sapientia, virtute, innocentia

In späterer Zeit hat Luther diese innere Erneuerung des Menschen unmittelbar aus dem Glauben hergeleitet: im Glaubenssatz ist bereits heimhaft der neue Wille gesetzt, der das ganze Wesen des Menschen umgestaltet. Ansätze dazu sind in unserer Vorlesung, oder vielmehr schon in der Psalmenvorlesung bei Luther da. Der Gedanke, daß bereits die Bejahung des göttlichen Gerichts durch den Menschen ein Wahrhaftigwerden und damit eine neue Sinnesrichtung bedeutet; das Wort Act. 15, 9 *fide purificans corda eorum* als ein Lieblingsspruch; selbst der Ausdruck: der Glaube ist Wiedergeburt, — das alles ist Luther bereits seit der Psalmenvorlesung geläufig. Aber die begriffliche Ausprägung ist auch im Römerbrief noch stark durch die katholische Ueberlieferung gehemmt. Luther faßt den Glauben, wenigstens da, wo er begrifflich unterscheidet, noch vorwiegend ¹⁾ als ein Verstehen oder Fürwahrnehmen ²⁾. Daher schreibt er ihm in der Regel nur das innere Ueberführtwerden zu, während er die Umwandlung des Willens aus einer zweiten Einwirkung Gottes hervorgehen läßt ³⁾.

Immerhin vollzieht Luther dabei eine Vereinfachung. Es bedeutet an sich noch nicht allzuviel, daß er, ohne sich auf nähere Unterscheidungen einzulassen, die zum Glauben hinzutretende zweite Gabe bald die „Liebe“, bald die „Gnade“, bald den heiligen Geist nennt ⁴⁾. Denn die Gleichsetzung dieser Begriffe war ihm schon durch seine nominalistische Schulbildung nahegelegt. Aber sie war bei ihm doch tiefer begründet als bei Duns. Luther lebt in der Sache und denkt nicht bloß in Begriffen. Daher war es ihm von vornherein klar, daß es doch immer ein ganz bestimmter, immer ein und derselbe Eindruck von Gott ist, der als „Gnade“ den Menschen innerlich ergreift; womit dann jene Unterscheidungen sich sofort als bloße künstliche Verstandescheidungen herausstellten.

Weil er nach dem Anschaulichen, dem Erlebbaren strebte, ist ihm dafür eine andere Vorstellung besonders wertvoll geworden, die in der Scholastik innerhalb ihres Begriffsbaus kaum eine Rolle spielte. Schon in der Psalmenvorlesung findet man bei Luther den paulinischen Gedanken wieder neu belebt, daß der Gläubige mit Christus in innere Verbindung tritt und Christus dann in ihm als lebendige Kraft wirkt ⁵⁾. Der Sache nach bedeutete die Einwohnung Christi

veraces, iustos, sapientes, fortes, innocentes efficere ac sic de mendacio, iniustitia, insipientia, infirmitate, peccato liberare. II 332, 20 f. *deus illum assumpsit perficiendum et sanandum, sicut Samaritanus semivivum relictum.* — Ich setze nur daneben, daß Denifle, Luther und Luthertum I² 465 sogar mit Sperrdruck schreibt: „Vom Austreiben der Sünde ist in diesem „System“ keine Rede.“

1) II 270, 6 *fides enim ipsa transformat sensum et ducit ad agnitionem voluntatis dei.*

2) Vgl. insbesondere II 86, 11 *fides enim consistit in indivisibili; aut ergo tota est et omnia credenda credit aut nulla, si unum non credit.*

3) II 76, 17 ff. *intellectus . . . est ipsa fides . . . affectus autem sive requisitus est ipsa caritas dei, que facit nos velle et amare, quod intellectus fecit intelligere.* II 184, 8 *nisi fides illucescat et caritas liberet.*

4) I 32, 25 *per spiritum gratie.* I 67, 12 *charitati que est lex spiritualis immo spiritus.* II 168, 5 *docet ubi et unde gratia seu caritas habeatur sc. Ihesum Christum* vgl. WA VI 193, 17 *nam de gratia movente et charitate distinctionem, quam de cerebro suo finxerunt, ludicro similem arbitror.*

5) In der Römervorlesung vgl. 3. B. I 59, 2 „gratia“ donum „autem dei vita aeterna

im Gläubigen für Luther dasselbe wie die Verleihung des Geistes oder die Mittheilung der Gnade. Wie er von einer „Gnade“ der Wiedergeburt spricht (I 62, 3), so kann er auch sagen, daß Gott „in Christus“ den Menschen wiedergebäre¹⁾. Aber wenn er das ihn Umfassende als „Christus“ sich vergegenwärtigte, dann wurde ihm deutlich, daß es ein persönlicher Wille, eine persönliche, sittliche Macht ist, die auf ihn wirkt. Es will jedoch beachtet sein, daß demgemäß Christus und das Verhältnis zu ihm in diesem Zusammenhang nur als Gabe, als Werkzeug in der Hand Gottes erscheint. Der Standpunkt, daß Gott es ist, der die Gerechtigkeit im Menschen schafft, bleibt somit streng gewahrt.

Luther hat aber auch die Kraft besessen, den Vorgang, den er meint, ohne jede Hilfsnahme dogmatischer Schulbegriffe zu beschreiben. Er hat dies getan an einer Stelle, die zu den schönsten in unserer Vorlesung gehört (II 296, 3 ff.). Luther geht dort von dem Gedanken aus, daß Güte allein den Zugang zum Herzen findet. Auch Gott kann, wenn er den Menschen belehren will, dies nur auf solchem Wege erreichen. Aber indem er ihm den „Anblick seiner Güte“ schenkt, bringt er den Menschen zu sich selbst und zieht er ihn unwiderstehlich in seine Bahn. Aus der Beschämung, die die Güte bewirkt, entsteht eine hohe Leidenschaft, ein Haß gegen sich selbst und eine sehnüchtige Liebe zu Gott. Solche Liebe bedarf dann nicht erst eines Gebots; sie findet aus eigenem Drang, was sie zu tun hat²⁾. Was Luther hier den „Anblick der göttlichen Güte“ nennt, ist dasselbe wie das, was er sonst als Gnade bezeichnet. Aber in dieser Verdeutlichung wird es nun ganz einleuchtend, daß es nur eine Form der Gnade gibt — die Güte, die dem sündigen, ein anderes Schicksal verdienenden Menschen als der Wille ihn zu gewinnen sich offenbart, — und daß diese Güte, ohne daß er selbst etwas dazu zu tun vermöchte, den ganzen Sinn des Menschen wandelt.

Ist es demnach Gott und Gott allein, der, wie er die Gemeinschaft zwischen sich und dem Menschen setzt, auch das neue Leben in ihm schafft, so erscheint es damit auch verbürgt, daß die Umbildung des Menschen einmal ihr Ziel erreicht. Denn was Gott beginnt, das will er auch vollenden³⁾. Durch die Macht seiner unwandelbaren Gnade bringt er den Menschen tatsächlich bis zum

in Christo Ihesu, domino nostro“ i. e. que est <in> Christo personaliter et per fidem eius in nobis participantem ac imputabilem. II 124, 5 dicis: ut quid ergo merita sanctorum adeo predicantur? Respondeo, quod non sunt eorum merita, sed Christi in eis, propter quem deus eorum opera acceptat, que alioquin non acceptaret. Vgl. aus der Pfalmenvorlesung WA III 89, 5 fides est spiritualis virginitas per quam desponsamur Christo. — Wie Luther diesen Gedanken später ausgestaltet hat, darüber vgl. oben S. 70 A.

1) I 66, 8 f. deus in Christo regenerat hominem generatum sanaturque vitiatum a reatu statim, ab infirmitate paulatim.

2) II 296, 3 ff. sic enim et deus convertit, quos convertit, per intuitum sue bonitatis. et iste est solus modus vere convertendi se. per amorem et benignitatem. nam qui minis et terrore convertitur, nunquam vere convertitur, si maneat in ea conversionis forma, quia timor facit odisse conversorem suum. qui autem amore convertitur, totus contra se ardet et irascitur sibi plus, quam ille posset in eum irasci, displicens vehementer sibi. et huic tandem non est opus custodia, satisfactione. amor ille omnia eum docebit; iam tactus sequitur et languet post eum, quem offendit.

3) II 94, 20 incepit (sc. deus), ut perficiat.

höchsten hinan. Streichlich geschieht das Letzte erst im Tod. Bei Lebzeiten wird, nach dem Psalmwort (Ps. 143, 2), niemand vor Gott gerecht ¹⁾. Denn — soweit stimmt Luther mit Augustin überein — reine Gottesliebe ist dem Menschen erst möglich, wenn er von den Banden des Irdischen frei geworden ist ²⁾.

Aber mag die Vollendung auch erst an der Schwelle zum Jenseits erfolgen, daß sie erfolgt, steht für Luther fest. Der Mensch wird tatsächlich vor Gott gerecht. So gerecht, daß er im Gericht bestehen kann ³⁾. Gerecht jedoch in dem Sinn, wie Luther das Wort versteht, d. h. durchläutert von der Gottesliebe und vollkommen eins mit Gott.

So scheint, wenn man nun auf das Ganze zurückblickt, das Ergebnis herauszuspringen, daß Luther eine doppelte Rechtfertigung annimmt, eine, die am Anfang steht, bei der Gott den Sünd^{er} rechtfertigt, und eine, die den Abschluß bildet, bei der Gott den tatsächlich gerecht Gewordenen als solchen anerkennt.

Allein das wäre ein Fehlschluß. Luther weiß nichts von dem schwachen Sündenlein einer zweimaligen Rechtfertigung. Er gibt an der Stelle, von der oben ausgegangen wurde, dem „reputatur“ keine nähere Bestimmung. Er meint also offenbar in den beiden sich widersprechenden Sätzen ein und dasselbe Urteil Gottes. Die Lösung, wenn Luther eine solche hat, muß tiefer liegen.

Sie erschließt sich, sobald man beachtet, wie Luther die Rechtfertigung und das auf sie folgende Tun Gottes gedanklich, d. h. von Gott aus aufeinander bezieht. Luther läßt den Entschluß, den Menschen zu erneuern, bei Gott nicht erst entstehen, nachdem er den Menschen für gerecht erklärt hat. Gott setzt nicht sozusagen zweimal an. Vielmehr schwebt ihm die Absicht, den Menschen gerecht zu machen, schon in dem Augenblick vor, in dem er ihn „rechtfertigt“. Sie geht voraus und ist der Grund für die Gerech^t„erklärung“. Am liebsten hat Luther das im Bild veranschaulicht. Er vergleicht Gott mit dem barmherzigen Samariter (oder mit dem Wirt; beides fließt ihm ineinander). Wie dieser nimmt Gott den Menschen auf, aber um ihn zu heilen ⁴⁾. Ohne diese Absicht hätte das Aufnehmen keinen Sinn. In anderer Wendung drückt Luther denselben Gedanken so aus: Gottes eigene Gerechtigkeit erscheine erst dann in ihrer ganzen Größe, wenn er die Menschen nicht bloß ihrer Ungerechtigkeit überführe, sondern sie selbst zu seiner Gerechtigkeit emporhebe. So wie der Künstler seine Meisterschaft in Höhe-

1) II 73, 31 donec perfecti sanentur, quod fit in morte. II 96, 14 nemo enim vivens iustificatur coram deo.

2) II 94, 11 f. si . . . pure deum quereremus, certe mox dissolveretur homo et evolaret anima ad deum.

3) Vgl. aus späteren Schriften z. B. WA L 642, 36 Wir folgen aber jmer nach unter seiner erlösung oder der vergebung der sünden, bis wir auch einmal ganz heilig werden und keiner vergebung mehr dürfen. Denn dahin ist alles gericht. Disput. S. 61 Drews donec vere et prorsus purgetur (sc. peccatum). hoc fiet in fovea sepulchri, donec perveniamus ad vitam aeternam, quod fit in ultimo iudicio.

4) II 94, 21 sicut homo semivivus traditus stabulario indicat, qui alligatis vulneribus non sanus, sed curandus susceptus est. II 352, 20 ff. deus illum assumpsit perficiendum et sanandum, sicut Samaritanus semivivum relictum.

rem Maße dadurch beweise, daß er seine Fertigkeit auf andere zu übertragen wisse, als wenn er sie nur in ihrer Stümperei bloßstelle (II 59, 18 ff. 61, 7 ff.). Beidemale will Luther sagen: das Ziel, das Gott bei der „Rechtfertigung“ verfolgt, ist erst dann erreicht, wenn er den Menschen wirklich gerecht gemacht hat. Rechtfertigung und Gerechtmachung gehören innerlich zusammen¹⁾. Sie verhalten sich wie Mittel und Zweck. Ein und derselbe Wille Gottes umspannt das Ganze seines Tuns am Menschen.

Mit dieser Auseinanderbeziehung von Rechtfertigung und Gerechtmachung hat Luther bereits den schwersten Einwand aus dem Weg geräumt, der sich gegen seine Rechtfertigungslehre erheben konnte: die Frage, wie sich eine bedingungslose Gerechterklärung mit dem sittlichen Wesen Gottes vertrage. Er hat sie gelöst im Geiste des paulinischen Worts: *νόμον οὐν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν*. Die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes widersprechen sich nicht. Gott setzt, indem er vergibt, den sittlichen Maßstab nicht außer Kraft. Vielmehr ist gerade die Gnade der Weg, auf dem die Gerechtigkeit Gottes zu ihrem Ziel kommt. Durch sie begründet Gott die Lebensgemeinschaft mit dem Menschen, in der er ihn zur Heiligkeit führt. Ohne dieses Zweite wäre allerdings die Vergebung nur Schwäche oder Willkür. — Aber die Auskunft, daß die Gnade im Dienste der Gerechtigkeit stehe, erschöpft im Sinne Luthers noch nicht das Letzte. Wenn die Gerechtigkeit Gottes bei ihm diejenige Eigenschaft bedeutet, vermöge deren er seine Vollkommenheit dem Menschen nicht nur zum Bewußtsein bringt, sondern sie ihm mitteilt²⁾, so liegt in ihr selbst bereits der Wille, den Menschen zu suchen und mit ihm in Gemeinschaft zu treten. So sind Gnade und Gerechtigkeit im Grund eins und dasselbe. Einheitlicher und tiefer ist der Gottesbegriff nie gefaßt worden, als es hier bei Luther der Fall ist.

Noch Eines gehört aber hinzu, um Luthers Auffassung des Rechtfertigungsvorgangs ganz zu begreifen. Wenn Gott schon bei der „Rechtfertigung“ das Ziel

1) Vgl. Th. 56 contra scholasticam theologiam WA I 227, 4 non potest deus acceptare hominem sine gratia dei iustificante. Obwohl Luther bei dieser These noch ausdrücklich gesagt hat, daß er sie gegen Occam richte, hat er es doch nicht verhindern können, daß Denifle und andere seine Rechtfertigungslehre als Occamismus hinstellen. Vgl. auch 3. B. den Galaterkommentar von 1519 WA II 511, 13 ff. ergone fidem reputari ad iustitiam est iustitiam accipere? Aut ergo nihil facit, aut accipere spiritum et reputari ad iustitiam idem erit. quod et verum est et ideo refertur, ne divina reputatio extra deum nihil esse putetur, ut sunt quibus verbum apostoli „gratia“ magis favorem quam donum significare putatur. nam favente et reputante deo vere accipitur spiritus, donum et gratia. Disput. S. 49 Dreus haec imputatio non est res nihili, sed maior est quam totus orbis et omnes sancti angeli (d. h. sie ist eine wirksame Kraft) ... misericordia enim dei ignoscens est charitas remittens interim, et accipit deus peccatum realiter sic, ut non maneat peccatum, quia materialiter incipit purgari et totaliter remitti.

2) Vgl. außer der oben im Text angeführten Stelle noch II 56, 13 deus ipsos et omnes velut mendaces, iniustos, insipientes, infirmos, peccatores cupit sua veritate, iustitia, sapientia, virtute, innocentia veraces, iustos, sapientes, fortes, innocentes efficere ac sic de mendacio, iniustitia, insipientia, infirmitate, peccato liberare, ut glorificetur et commendetur sua veritas, iustitia, sapientia, virtus, innocentia in illis et ab illis.

verfolgt, den Menschen zu erneuern, so heißt das bei Luther auch so viel, daß die Erneuerung des Menschen für Gott im Augenblick der Rechtfertigung bereits vollendet ist. Denn Luther denkt über das Verhältnis des göttlichen Willens zur Zeit ganz im Sinn der Erwählungslehre. Was Gott beabsichtigt, steht schon fertig vor ihm da, sobald er es will. Das am Ende zutage Tretende ist für ihn, den Zeitlosen und Allmächtigen, im Anfang, d. h. dann, wenn er „das Urteil spricht“, bereits Gegenwart¹⁾.

Nunmehr geht die uns beschäftigende Schwierigkeit in Luthers Rechtfertigungslehre höchst einfach auf. Wir haben es jedoch nicht einmal nötig, erst das Ergebnis des Bisherigen herauszurechnen. Denn Luther hat selbst an einer Stelle die Auflösung gegeben. II 108, 3 ff. vergleicht er den Menschen wieder mit einem Kranken, den der Arzt, Gott, aufnimmt. Das führt ihn zu der scheinbar widerspruchsvollen Behauptung, daß der von Gott in Behandlung Genommene zugleich krank und gesund sei. Aber er schlichtet den Gegensatz sofort mit den Worten: *egrotus in rei veritate, sed sanus ex certa promissione medici cui credit, qui eum iam velut sanum reputat, quia certus quod sanabit eum, quia incepit eum sanare nec imputavit ei egritudinem ad mortem. Eodem modo Samaritanus noster Christus hominem semivivum egrotum suum curandum suscepit in stabulum et incepit sanare promissa perfectissima sanitate in vitam eternam et non imputans peccatum i. e. concupiscentias ad mortem*²⁾. Für Gott ist der Kranke schon ein Gesunder, weil er weiß, daß er ihn

1) II 141, 5 ff. *cum infirmi essemus secundum tempus, licet iam coram deo essemus in predestinatione iusti, quia in predestinatione dei omnia facta iam sunt, que in rebus adhuc futura sunt*; vgl. auch die Th. 31 contra scholasticam theologiam WA I 225, 31 vanissimo commento dicitur: *praedestinatus potest damnari in sensu diviso, sed non in composito*.

2) Die Stelle ist für mich eine erfreuliche Bestätigung dessen gewesen, was ich, noch ohne Kenntnis der Römervorlesung, in der 1. Aufl. meines Hefts „Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus“, 1906, S. 9 geschrieben hatte. Ich hatte dort gesagt: „Gott nimmt den Menschen, den er in das Verhältnis zu sich hereinzieht, nicht an, um ihn zu lassen, wie er ist, sondern um ihn umzuschaffen zu einem wirklich Gerechten. Durch Christus und den heiligen Geist vollzieht er dieses Werk. Und als der Allmächtige kommt Gott sicher zum Ziel. Insofern kann man sagen: wenn Gott den Sünder in dem Moment, in dem er nur Sünder ist, für gerecht erklärt, so antizipiert er das Resultat, zu dem er selbst den Menschen führen wird. Sein Rechtfertigungsurteil ist analytisch.“ Wenn man dies mit dem oben angeführten Text vergleicht, so wird man sich davon überzeugen, daß ich nur gesagt habe, was Luther selbst mit klaren Worten ausdrückt. Als besonders schönen Beleg für dieselbe Auffassung hebe ich aus Luthers Frühzeit noch hervor *Assertio omn. artic. WA VII 109, 26 ff. interim favor dei nos suscipit et sustinet, non imputans ad mortem, quod reliquum est peccati in nobis, licet vere peccatum sit et imputari possit, donec efficiamur perfecte nova creatura. ad finem enim purgationis patris misericordia respicit, propter quem intermedias peccati immunditias statuit misericorditer ignorare, donec penitus aboleantur*. Hier ist ebenso unmißverständlich gesagt: 1. daß Gottes Rechtfertigungsurteil durch das Ziel, das er dabei im Auge hat, bestimmt ist, 2. daß dieses Urteil einen Entschluß, einen Willensakt Gottes darstellt, dessen Grund die von Gott beabsichtigte „Reinigung“ des Menschen bildet. — Zur Auseinandersetzung mit W. Walther „Neue

heilen kann. Diese Selbstgewißheit Gottes bildet die Voraussetzung dafür, daß Gott sich überhaupt mit dem Sünder einläßt und ihm seine Schuld vergibt. Würde auch er nichts aus dem Menschen zu machen, so könnte er ihm auch nicht verzeihen. Aber wie der große Künstler in dem rohen Marmorblock schon die fertige Statue erblickt, so sieht Gott in dem Sünder, den er rechtfertigt, bereits den Gerechten, den er aus ihm gestalten wird. Darum kann Luther ebenso gut sagen, Gott rechtfertigt den Sünder, wie Gott rechtfertigt den Gerechten. Oder, wenn die Schulausdrücke verwendet werden sollen, das Rechtfertigungsurteil kann bei ihm das eine Mal synthetisch, das andere Mal analytisch lauten, ohne daß hierdurch ein Widerspruch entstände. Aber die letztere Form ist in Luthers Sinn die theologisch genauere ¹⁾.

Konstruktionen der Rechtfertigungslehre Luthers", Neue kirchl. Zeitschr. 1923, S. 50 ff. vgl. meinen Aufsatz in ders. Zeitschr. Märzheft. Dort auch die Belege dafür, daß Luthers Anschauung sich in diesem Punkt nie gewandelt hat. Ich verweise hier nur auf WA XL 1; 402, 7 et sic factor legis reputatur iustus. non dicitur ab operibus factis, sed ab operibus faciendis Disput. S. 49 Dews non enim credunt (sc. die adversarii) istam incredibilem potentiae dei magnitudinem et misericordiam super misericordiam, quod illum velit admittere, qui est iustus et, qui non est iustus, illum velit reputare iustum . . . misericordia enim dei ignoscens est charitas, remittens interim, et accipit deus peccatum realiter sic ut non maneat peccatum, quia materialiter incipit purgari et totaliter remitti . . . igitur perpetuo in hac vita manet peccatum, donec venerit hora extremi iudicii et tunc demum perfecte iustificabimur. — Auch die volle Ausgestaltung der Lehre vom Werk Christi bringt darin keine Veränderung hervor. Denn 1. hat Luther nie die Meinung vertreten, daß das stellvertretende Straf leiden Christi, indem es dem Gesetz genügt, Gott seine Gnade erst abzwängt. Der letzte Grund für die Rechtfertigung liegt nach ihm immer in dem freien Erbarmen Gottes; 2. erschöpft sich nach ihm nicht wie bei Melancthon das Werk Christi in der Versöhnung Gottes (vgl. oben S. 70). Christus ist ihm nicht nur der Stiller des göttlichen Zorns, sondern vermöge seiner Auferstehung der Wirker der neuen Gerechtfertigung im Menschen. Sein Tun gipfelt darin, daß er die Gläubigen auf die gleiche Höhe mit sich selbst bringt vgl. Disput. S. 274 Dews tum vere et perfecte id faciemus, id quod Christus hic fecit . . . sed Christi officium est etiam in hac vita restituere genus humanum in amissam illam innocentiam et obedientiam legis iucundam ebenda S. 280 in futura vita erimus similes impletori Christo. Damit fügt sich das Werk Christi der göttlichen Absicht bei der Rechtfertigung ein. Die heiligende Kraft Christi ist das von Gott gesetzte Mittel und zugleich die Bürgschaft dafür, daß er sein Ziel, die innere Erneuerung des Menschen, erreicht.

1) Wenn A. Ritschl seinerzeit den Ausdruck, die Rechtfertigung sei ein analytisches Urteil, bekämpfte, so ging er von richtigen Erwägungen aus. Er wollte betonen, daß die Rechtfertigung von Seiten Gottes ein Willensakt d. h. ein schöpferischer, Neues setzender Akt ist, und gleichzeitig bestreiten, daß Gott bei der Rechtfertigung den Glauben, sofern er eigene Leistung des Menschen ist, mit in Rechnung zöge. Beides durchaus zutreffend. Allein der große Systematiker hat seinen richtigen Gedanken nicht bis zu Ende gedacht. Er hat außer acht gelassen, daß jeder Willensakt ein bestimmtes Ziel verfolgt und daß bei einem Willensakt Gottes das Ziel für Gott immer schon erreicht ist. Nur wenn man die Rechtfertigung so wie Luther versteht, verschwindet jeder Schein, als ob es sich dabei um eine Selbsttäuschung oder einen Willkürakt Gottes handelte. Gott belügt sich selbst nicht, er schreitet auch nicht über seine Heiligkeit hinweg; er sieht den Menschen ganz so wie er ist; aber er sieht zugleich, was er aus ihm schaffen kann. — Was O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II 117 A. 1 dagegen eingewendet hat, kann ich nicht für

Es ist nur eine leichte Abwandlung desselben Gedankens, wenn es anderwärts bei Luther heißt, daß Gott dem Menschen die Sünde nicht zurechne, weil er ihn schon in seine Kur genommen habe: II 332, 27 ff. die Sünde würde zum Tod führen nisi deus misericors non imputaret propter inceptam curationem, vgl. II 94, 19 ff. Hier ist bloß sozusagen der zeitliche Standort anders gewählt. Es ist der Augenblick berücksichtigt, wo Gottes Verheißungswort beim Menschen eingeschlagen hat. In diesem ersten Erfolg ist für Gott das ganze Werk schon enthalten. Denn, wie schon angeführt, was Gott beginnt, das vollendet er auch, und weil er dies will und vermag, darum kann er vergeben¹⁾.

Ganz ebenso sind aber auch die zahlreichen Stellen zu verstehen, an denen Luther in irgendwelcher Form sagt, daß Gott um des Glaubens willen den Menschen rechtfertige. Man vergleiche etwa II 113, 21 ff. (der Gerechtfertigte) licet ... sit peccator, sed non impius ..., iam est conversus et pius; colit enim deum et querit eum in spe ac timore, ac per hoc deus eum reputat pium et iustum ... is non imputabitur impietas, sed pietas potius, oder II 105, 20 f. ergo sibi ipsis et in veritate iniusti sunt, deo autem, propter hanc confessionem peccati eos reputanti, iusti. II 118, 30 f. per non-imputationem dei propter humilitatem et gemitum fidei. Der melanchthonisch Gewöhnte wird unruhig, wenn er dieses propter hört. Er wittert dahinter sofort den katholischen Verdienstgedanken. Nur muß man dann das Leidige einräumen, daß Luther in diesem Punkt den katholischen Sauerteig niemals losgeworden ist²⁾.

zutreffend halten. Er meint, daß bei mir „nicht nur der Standpunkt des Menschen zu kurz käme“ — dagegen zeugt doch wohl der zweite Teil meiner Abhandlung —, „sondern auch der grundsätzliche Irrationalismus, demgemäß ihm (Luther) die Rechtfertigung des Sünders einfach als ein göttliches Mysterium und Wunder gegolten hat“. Inwiefern soll denn bei meiner Darstellung dem „Irrationalismus“ Abbruch geschehen? Bleibt es nicht auch dabei ein Wunder, ja wird es nicht dabei erst recht zum Wunder, daß Gott sich überhaupt mit dem sündigen Menschen einläßt? Das Mysterium verlegt sich bloß an eine andere tiefere Stelle.

1) Vgl. schon die Psalmenvorlesung WA IV 402, 4 interim autem dominus sustinet infirmitates, offensiones nostras multas, donec perficiat quod incepit et ex participatione faciat omnimodam plenitudinem.

2) O. Ritschl schreibt (Dogmengeschichte des Protestantismus. II 130 A. 3): „Seit etwa 1518 hat Luther nicht mehr darüber geschwankt, daß das religiöse Vertrauen des Christen sich auf Gottes Imputation, nicht aber auf seine eigene Erneuerung durch den heiligen Geist zu richten habe.“ Das klingt, wie wenn O. Ritschl glaubte, daß Ausdrücke wie propter fidem oder propter inceptam curationem nach 1518 bei Luther nicht mehr vorkämen. In Wirklichkeit ziehen sie sich durch Luthers ganze Schriftstellerei bis zum Ende hindurch. Ich wähle nur ein paar Belege aus den allerbesten Schriften: Galat. Komm. von 1519 WA II 495, 11 non omnino in seipsis perfecti sunt, sed in deo reputante et ignoscente propter fidem Jesu Christi 497, 37 quod tamen non imputatur eis propter fidem interioris hominis. Vorrede zum Römerbrief E. A. 63, 124 nimpt uns ganz und gar auf die Hulde, umb Christus unsers Fürsprechers und Mittlers willen und umb das in uns die Gaben angefangen sind. Predigt von 1523 WA XII 516, 24 (Gott will) alles vergeben, angesehen, das wir an yhn glauben, wenn wir nur denken, das wir fortfahren und herauskommen. Gal. Komm. von 1531. WA XL 1; 235, 5 das sol meritum et ratio sein qua pervenimus ad remissionem peccatorum, iustificationem: quia credis in me et non dubitas in Christo, ideo sis

Und allerdings, wenn Melancthon die angeführten Sätze geschrieben hätte, wären sie sehr bedenklich ¹⁾. Aber bei Luther, der auf Grund der Lehre von der göttlichen Alleinwirksamkeit den Glauben zusammen mit der ganzen Lebensleistung des Menschen als ein einheitliches Werk Gottes ansieht, steht die Sache anders. Wenn er von Rechtfertigung um des Glaubens willen spricht, so faßt er dabei den Glauben nicht als Tat des Menschen, sondern als Erfolg des göttlichen Handelns. Daß er so verstanden sein will, hat er II 66, 4 ff. aufs deutlichste gesagt: *iustificatio dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem. quia quod nos eius sermones iustificamus, donum ipsius eius (lies: est) ac propter idem donum ipse nos iustos habet i. e. iustificat.* Darnach sind die Wendungen *propter fidem*, *propter confessionem*, *propter humilitatem* mit dem eben erwähnten Ausdruck *propter inceptam curationem* vollkommen gleichwertig und ganz ebenso zu ergänzen. Gott, der mit den Gaben des Glaubens, der Demut, der Reue, den Grundstein im Menschen gelegt hat, nimmt sie schon für das ganze Gebäude, das er errichtet wird, und darum kann er über das noch Schadhafte hinwegsehen.

Hat man sich dieses Sachliche bei Luther klar gemacht, dann begreift man auch Eigentümlichkeiten seines Sprachgebrauchs, die auf den ersten Blick befremdlich sind. Luther gibt *iustificare* in der Regel mit *iustum reputare* wieder, aber er verwendet es daneben unbekümmert auch in der Bedeutung von *iustum efficere* ²⁾.

iustus. — Daneben stehen aber immer, womöglich auf derselben Seite, Stellen, an denen Luther betont, daß wir nicht um unseres Glaubens willen, sondern um Christi willen, um der Taufe willen, um der Gabe willen oder wie er es sonst ausdrücken mag, von Gott gerechtfertigt werden, vgl. 3. B. WA X 1; 125, 14 ff. denn unser glawb und allis, was wir haben mugenn auß gott, ist nit genugsam, ya, es ist nitt recht schaffen, es thu sich denn unter die flugel dießer gluchennen und glewb festiglich, das nit wir, sondern Christus fur uns gottis gerechticheit gnugun mag und tan habe, und nit um b unsers glawbens willen, sondern durch Christus willen uns gnade und selickeyt geben werde.“ — Man hat also nur die Wahl, wegen des hartnäckig von ihm festgehaltenen *propter fidem* Luther entweder für einen unheilbaren Wirrkopf zu erklären, eine Auffassung, die besser Denisse überlassen bleibt, oder das *propter fidem* so zu fassen, wie es oben im Text geschehen ist. Diese Deutung entspricht auch allein dem Grundsatz, den Luther gerade erst in späterer Zeit scharf herausarbeitet, daß Gott nur sein eigenes Werk anerkennt vgl. 3. B. WA XIV 609, 1 *in solum deum se reicit, eum solum deum sciat exigere sua opera, sein eigen werk.*

1) Man überlege sich, ob Melancthon einen Satz schreiben könnte, wie den im Gal. Komm. von 1519 WA II 497, 15 *quia ergo per fidem incepta est iustitia et impletio legis, ideo propter Christum, in quo credunt, non imputatur, quod reliquum est peccati et implendae legis. fides enim ipsa, ubi nata fuerit, hoc sibi negotii habet, ut reliquum peccati e carne expugnet.*

2) II 65, 15 *iustificat . . . in verbo suo, dum nos tales facit.* II 98, 11 *deus iustus dicitur apud apostolum a iustificando seu iustos faciendo.* — Auch darin bleibt Luther sich immer gleich, vgl. 3. B. WA XL 1; 406, 10 *qui non vult benedictione dei iustificari et formari a deo creatore, cuius est iustificatio* Disput. S. 155 Drews *iustificatio ergo nostra nondum est completa. est in agendo et fieri.* Es ist noch ein (lies: im?) bau. sed complebitur tandem in resurrectione mortuorum ebenda S. 13 Th. 65 *iustificatio est reuera regeneratio quaedam in novitatem* S. 146 *nam fides incipit ad iustitiam, sed deus reputat ad perfectionem. est igitur*

Er kann von einem *profectus iustificationis* (II 95, 10), von *iustificari magis et magis* oder *adhuc* (I 45, 23 II 15, 11 II 91, 7), von einem *crescere* der *gratia* (II 94, 18 ff.) reden — lauter Dinge, aus denen man schließen möchte, daß Luther zur Zeit der Römervorlesung noch halb in katholisch-scholastischen Anschauungen steckte. Aber nur die Worte sind dieselben. Die Bedeutung ist auf beiden Seiten eine verschiedene. Warum Luther für Gerechterklären und Gerechtmachen harmlos das gleiche Wort verwenden kann, wird nach dem Gesagten ohne weiteres einleuchten. Es wird auch klar sein, wie weit er sich trotzdem vom Katholizismus entfernt; das sakramental Magische ist überall bei ihm ausgeschieden. Aber auch die andern Ausdrücke haben bei ihm einen neuen Sinn erhalten. Die Scholastiker verstehen unter dem *iustificari magis et magis* oder *adhuc* — der Ausdruck stammt aus Apoc. 22, 11 — eine vermehrte Zufuhr geheimnisvoller Gnadenkraft oder eine Steigerung der Verdienste, Luther dagegen ein tieferes Verständnis Gottes und eine Befestigung der Beziehung zu ihm. „Der einmal gefundene Gott will immer wieder gesucht und immer mehr gefunden werden“¹⁾, so hat Luther selbst jenen Ausdruck gedeutet (vgl. noch II 15, 10 f.).

Der Grundgedanke der Rechtfertigungslehre, die Luther in der Römervorlesung vorträgt, ist also höchst einfach und klar. Gott setzt aus freiem Erbarmen den Sünder zu sich ins Verhältnis. Daß er dies tut, ist ein Wunder, das der Mensch nur als Tatsache hinnehmen und verehren kann. Aber Gott kann es tun, ohne seiner Heiligkeit etwas zu vergeben. Denn gerade, indem er dem Menschen die Gemeinschaft mit sich gewährt, schafft er die Bedingung dafür, um ihn zu heben und ihm das sündige Wesen abzustreifen. Oder, so kann man es auch ausdrücken: Gott begründet seinerseits die Gemeinschaft mit dem Menschen, um ihn eben damit für die Gemeinschaft mit sich zu erziehen. Das ist, nur theologisch ausgestaltet, der tiefsinnige Leitgedanke der Predigt Jesu: Gott ruft gerade den Sünder zur Buße und nicht den Gerechten; denn der, dem viel vergeben ist, der wird ihn auch am meisten lieben. Wenn man diesen einfachen Sinn der lutherischen Rechtfertigungslehre andauernd verkennet, so rührt das nur von dem Zwang her, den die melanchthonischen Formeln bis heute noch ausüben. Melanchthon hat die lutherische Rechtfertigungslehre verdorben, indem er die Lehre von der göttlichen Alleinwirksamkeit abschwächte²⁾. Er hält diese Lehre wohl aufrecht bei der Schilderung der Entstehung des Glaubens. Aber er vermag nicht ebenso wie Luther das ganze neue Leben als ein zusammenhängendes Gotteswerk, als das Ziel, auf das Gott mit der Rechtfertigung hinstrebt, zu begreifen. Bricht man aber dieses Stück aus, so wird alles bei Luther schief. Was Melanchthon aus eigenen Kräften beisteuerte, war ein übler Ersatz für den angerichteten Schaden. Denn seine Imputationslehre gibt folgerichtig dem Glauben die Bedeutung eines *duplex regeneratio*, *imperfecta per reputationem*, *perfecta per sui naturam seu in ipso esse*.

1) II 101, 19 f. *Inventus . . . nunc (sc. deus) ulterius semper vult queri et magis inveniri*.

2) Welche geschichtliche Bedeutung der melanchthonischen Rechtfertigungslehre trotzdem zukommt, hat E. Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander* S. 229 ff. sehr fein dargestellt.

Verdienstes. Sie führte unvermeidlich auf die Frage, warum Gott das Verdienst Christi nicht allen, sondern nur einem Teil zurechne. Die Antwort konnte immer nur lauten: weil die einen glauben und die andern nicht. Das hieß aber nichts anderes, als daß der vom Menschen geleistete Glaube für Gott der Grund wird, ihm die Gerechtigkeit Christi zugute kommen zu lassen. Und damit war man beim Verdienst angelangt. Alle Anstrengungen Melancthons und seiner „lutherischen“ Nachfolger, diesem Schluß zu entgehen, sind vergeblich gewesen ¹⁾.

Nunmehr ist es erst möglich, an die Frage heranzutreten, wie sich nach Luther das Tun Gottes im Bewußtsein des Menschen spiegelt.

Das Rechtfertigungsurteil, in dem Gott zugleich ausdrückt, wie er über den Menschen denkt (II 67, 29) und wie er sich trotz dem gegen ihn stellen will, richtet an den Menschen die Zumutung, sein anders gestimmtes Selbstgefühl darnach umzugestalten. Er geht darauf ein, indem er Gott und das heißt auch: dem ihm das Urteil Gottes vermittelnden Evangelium „glaubt“.

Luther unterscheidet auch noch in der Römervorlesung dem Ausdruck nach nicht immer streng zwischen „Gesetz“ und „Evangelium“. Das Evangelium ist ihm in der Regel beides, Gerichtsspruch und Verheißung. So faßt auch sein Begriff von Glaube zumeist zweierlei zusammen: die Anerkennung der Berechtigung des göttlichen Urteils und das Ernstnehmen der Verheißung. Luther tut in seinem Sinn der Sprache keine Gewalt an, wenn er auch das erstere Glauben nennt. Denn auch das göttliche Urteil, das den Menschen für einen verdammungswürdigen Sünder erklärt, ist eine Offenbarung (II 67, 29), etwas den Menschen Ueberraschendes, zunächst Unglaubliches, so daß ein vertrauensvolles Fürwahrnehmen der göttlichen Aussage gegenüber dieser Seite nicht weniger gefordert wird als gegenüber der andern ²⁾.

Gerade diesen Punkt, daß auch an dem Richterspruch Gottes etwas zu glauben ist, meint Luther sogar besonders nachdrücklich betonen zu müssen. Es ist auffällig, mit welcher Schärfe er sich in der Römervorlesung gegen die „iustitiani“ wendet. Er findet bei den Zeitgenossen nicht, wie man es sich leicht vorstellt, innere Unruhe, Kleinmut, Gewissensängste als vorherrschende Stimmung, sondern vielmehr ein behäbiges Sicherheitsgefühl. Luther gesteht sogar, wie oben bereits hervorgehoben, daß er eine Zeitlang selbst auch unter diesem Bann gestanden habe (II 109, 4 ff. II 273, 7). So scheint es ihm mehr am Platz aufzurütteln, als zu trösten.

Die verbreitete Selbstzufriedenheit rührt nach Luther davon her, daß man gebrochene Maßstäbe für die Selbstbeurteilung verwendet. Gottes Spruch lautet

1) Auch Calvin hat nicht die ganze Höhe Luthers erreicht, obwohl er in seinem Gottesbegriff die Voraussetzung dafür besaß. Selbst ihn haben Melancthons Formeln niedergezogen. Dieser Punkt hätte in der gediegenen Schrift von W. Lüttge, Die Rechtfertigungslehre Calvins. Berlin 1909, kräftiger herausgearbeitet werden können.

2) II 69, 13 ff. iudicio dei standum et sermonibus eius credendum, quibus nos iniustos dicit, quia ipse mentiri non potest. ac ita esse necesse est, licet non appareat; fides enim est argumentum non apparentium et solis verbis dei contenta est.

u n b e d i n g t: Der Mensch ist Sünder und nur Sünder. Aber die geltende Lehre schwächt diese Wahrheit ab, indem sie das natürliche Vermögen des Menschen zum Guten hervorhebt. Daher lebt man in der Kirche der Meinung, gutes Wollen immer fertig bringen zu können, sobald man nur den Voratz dazu fasse, und dann mit solchen Leistungen, mit den „erwachten Akten“ (II 239, 2 II 273, 6 II 283, 16 II 321, 9 ff.) sogar noch etwas wie einen Anspruch gegenüber Gott zu besitzen; für Luther ein Beweis, daß die Leute nur auf das Äußere der Handlung achten und gar nicht gewohnt sind, tiefer in sich selbst und in die Beweggründe ihres Tuns einzudringen (II 111, 15 ff. II 273, 6. II 283, 16 ff. II 321, 9 ff.).

Er will sie zu besserer Einsicht führen. Luther bestreitet die sittliche Anlage des Menschen und das aus ihr hervorgehende Streben nach dem Guten nicht — jetzt so wenig wie später —, aber er leugnet, daß durch das auf dieser Grundlage Erreichte sich irgend etwas an dem Gesamturteil über den Unwert des Menschen vor Gott ändere. Er rückt zunächst den Maßstab für die Verpflichtung des Menschen zurecht, indem er die Höhe und die Unerbittlichkeit der göttlichen Forderung wieder zum Bewußtsein bringt. Es kommt, wenn ein Tun als gut gelten soll, vor allem darauf an, ob der g a n z e Wille, das g a n z e Herz des Menschen wirklich dabei war ¹⁾. Indem er dies hervorhebt, glaubt Luther die Stelle gezeigt zu haben, wo jedem sein Gewissen die übermächtige Gewalt des sündigen Triebes, der concupiscentia, bezeugt. Was Luther mit der concupiscentia meint, hat er deutlich genug gesagt. Wer ihn verstehen will, kann ihn auch verstehen. Ueberall, wo er den natürlichen Menschen beschreibt, hebt er als die Wurzel des Bösen in ihm nicht, wie Denifle möchte, die Sinnlichkeit, sondern die S e l b s t s u c h t hervor. Von der Sinnlichkeit redet er kaum. Sie ist ihm nur eine Seite, aber nicht das Wesentliche in der concupiscentia. Ihren Grundzug erkennt er vielmehr darin, daß das natürliche Begehren sich immer auf das eigene Ich richtet ²⁾. Als das natürlichste ist dieses Begehren jedoch zugleich das stärkste im Menschen. Auch das höhere Streben wird dadurch umgebogen. Das scheinbar sittlichste und frömmste Handeln des natürlichen

1) Ich begnüge mich hier mit der Anführung von II 322, 14 ff. unde deberemus in operibus omnibus attendere, non quid fecerimus aut faciendum sit sed quali et quanta voluntate, quanto et quam hilari corde omnia fecerimus aut facere velimus.

2) Man vergleiche folgende Stellen miteinander: II 75, 8 ff. quia homo non potest, nisi que sua sunt querere et se super omnia diligere. que est summa omnium vitiorum. II 139, 20 diligere autem eum (sc. deum) propter dona et propter commodum est vilissima dilectione i. e. c o n c u p i s c e n t i a eum diligere. II 185, 11 ff. natura vero preter se ipsam nullum sibi statuit obiectum, in quod feratur et intendat; se solam videt, querit et in omnibus intendit ceteraque omnia, ipsum quoque deum in medio, quasi non videat transit et in se ipsam dirigit. hoc est cor pravum et iniquum ... hec est fornicatio spiritualis et iniquitas et curvitas nimia valde. II 189, 21 prudentia carnis est electio boni proprii ... hec est prudentia que dirigit carnem i. e. c o n c u p i s c e n t i a m et voluntatem propriam, que se ipso fruitur et aliis omnibus utitur, etiam ipso deo; se in omnibus querit et sua. hec facit hominem esse sibi ipsi obiectum finale et ultimum et idolum ... hec curvitas et pravitas et iniquitas in scripturis multipliciter arguitur sub nomine fornicationis et idololatrie. II 217, 18 ... iis qui sibi sancti videntur et deum a m o r e c o n c u p i s c e n t i e diligunt i. e. propter salutem et requiem eternam aut propter fugam inferni, hoc est non propter deum sed propter se ipsos.

Menschen steht tatsächlich im Dienste der Selbstsucht¹⁾. Dann aber darf die Rechnung nicht so gemacht werden, daß man erklärt, der Mensch wolle im ganzen das Gute und fehle nur im besonderen, sondern umgekehrt ist zu sagen, daß er wohl im einzelnen das Gute wolle, aber aufs Ganze gesehen es nicht vermöge (II 184, 12 ff.). Denn der Beweggrund entscheidet über den sittlichen Wert des Handelns und der Person. Wirkt überall und notwendig, wenigstens im geheimen, die Selbstsucht mit, so ist eine sittliche, eine „gerechte“ Person überhaupt noch nicht da, und das schlechthinige Verdammungsurteil Gottes besteht zu Recht.

Durch diese Ausführungen hat Luther zugleich verdeutlicht, daß er unter dem „gläubigen“ Annehmen des göttlichen Spruchs nicht eine gedankenlose Unterwerfung verstanden wissen will. Zu glauben bleibt freilich nach ihm immer etwas an dem göttlichen Urteil. Denn niemand durchschaut seine eigene Ichsucht vollständig, und niemand entschließt sich leicht, aufrichtig zu gestehen, daß er nichts als Sünder sei (II 69, 8 ff.). Das Wort: *omnis homo mendax* findet Luther durch die Erfahrung nur allzusehr bestätigt. Jeder ist geneigt, sich über sich selbst etwas vorzulügen. Aber Gott verlangt es und kann es verlangen, daß man ihm „die Ehre gebe“, ihn *al-lein* als den Wahrhaftigen und Gerechten, sich selbst und alle Menschen aber als ungerecht und unwahrhaftig anerkenne (II 67, 7 ff. II 129, 11 ff.)²⁾.

1) Vgl. die Fortsetzung der eben angeführten Stelle II 75, 8 ff. *unde et in bonis et virtutibus tales querunt se ipsos, sc. ut sibi placeant et plaudant.* II 136, 28 ff. *natura nostra vitio primi peccati tam profunda (lies: profunde) est in se ipsam incurva, ut non solum optima dona dei sibi inflectat ipsisque fruatur (ut patet in iustitiariis et hypocritis), imo et ipso deo utatur ad illa consequenda, verum etiam hoc ipsum ignoret, quod tam inique, curve et prave omnia, etiam deum propter se ipsam querat.* II 139, 20 *diligere autem eum (sc. deum) propter dona et propter commodum est vilissima dilectione i. e. concupiscentia eum diligere, quod est uti deo et non frui.* II 217, 18 ff. . . *iis qui sibi sancti videntur et deum amore concupiscentie diligunt i. e. propter salutem et requiem eternam aut propter fugam inferni, hoc est non propter deum, sed propter se ipsos.*

2) Loofs hat (StKr 1911, S. 467) angemerkt, daß ich die vorliegende Frage behandelt habe, „ohne von dem Begriff der iustitia dei passiva zu sprechen. Diese Bemerkung soll nicht den geringsten Vorwurf einschließen. Sie soll nur wahrscheinlich machen, daß auch wohl ein Verständnis des Begriffs iustitia dei passiva noch nicht hatte, als er seinen Artikel schrieb“. — Ich kann ein gewisses Erstaunen darüber nicht unterdrücken, daß mir ein Vorwurf daraus gemacht wird — obwohl in der Form, daß mir „nicht der geringste Vorwurf“ daraus gemacht werden soll —, über einen Begriff nicht gesprochen zu haben, der in der Römervorlesung überhaupt nicht vorkommt. Denn in ihr ist wohl von *iustificatio dei activa* und *passiva* die Rede, aber nie von *iustitia dei passiva*. Zur Sache muß ich bekennen, daß mir dasjenige Verständnis des Begriffs der iustitia dei passiva, das Loofs StKr 1917, S. 323 ff. (der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*) auf breiter Grundlage zu entwickeln versucht hat, bis heute noch abgeht. Ich halte die von Loofs sogenannte vulgäre Auffassung, d. h. diejenige Deutung, die Luther selbst überall gegeben hat: *iustitia dei passiva* = eine von Gott geschenkte Gerechtigkeit, im Gegensatz zu einer von uns erworbenen (vgl. z. B. WA XL 1; 41, 37 f. *christiana iustitia est mere contraria, passiva quam tantum recipimus, ubi nihil operamur, sed patimur alium operari in nobis scilicet deum*), nach wie vor für die richtige. Der Versuch von Loofs, die Begriffspaare *iustitia dei activa* und *passiva* und *iustificatio dei activa* und *passiva* so miteinander zu verflochten, daß „passiv“ in beiden Fällen den gleichen

Dieses Doppelte, daß man den strengen göttlichen Maßstab aufnimmt und daß man ihn vorbehaltlos auf sich selbst anwendet, legt Luther hinein, wenn er in der ganzen Vorlesung die *Demut* als die christliche Grundtugend preist¹⁾. Er wiederholt mit dieser Betonung der Demut nicht einfach etwas, was Mönchtum und Mystik seit Jahrhunderten gepredigt hatten, so selbstverständlich es auch ist, daß er unter ihrem Einfluß steht. Er bringt in die Demut einen neuen Zug hinein, der sie wesentlich verändert. Die unbedingte Selbstverurteilung, die er Demut nennt, ergibt sich bei ihm nicht durch freiwillige Verschärfung des Maßstabs der Selbsteinschätzung, sondern durch Unterwerfung unter ein unabhängig vom guten oder bösen Willen des Menschen feststehendes, ihn so oder so erreichendes *Gerecht Gottes*. Sachlich ist das der gleiche Unterschied wie der, den er später durch den Gegensatz von *poenitentia activa* und *passiva* ausgedrückt hat²⁾.

Sinn erhält, und dann die *iustitia dei passiva* von der *iustificatio dei passiva* aus zu verstehen, erscheint mir von vornherein als gezwungen. Ich sehe ganz ab von der Tatsache, daß das von Loofs für so wichtig erklärte „Objektivationschema“ keine lutherische Entdeckung ist, sondern im Anschluß an Röm. 3, 6 seit dem Ambrosiaster eine Rolle gespielt hat (vgl. darüber meine Abhandlung: Der Begriff der *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung; Festgabe der Sachgenossen für Harnack 1921, S. 73 ff.); wie denn auch die Gegenüberstellung etwa von *praedestinatio activa* und *passiva*, *gratia activa* und *passiva* der Spätscholastik etwas Geläufiges ist. Aber bei Luther hat jene von Loofs vorgenommene — von Luther selbst niemals unmittelbar vollzogene — Gleichsetzung noch darin ihre Schwierigkeit, daß die Gerechterklärung Gottes durch den Menschen und die Gerechterklärung des Menschen durch Gott sich der Form nach in *umgekehrter* Reihenfolge aneinanderschließen: Gott wird vom Menschen für gerecht erklärt (vom Menschen aus aktiv, für Gott passiv) und erklärt deshalb den Menschen für gerecht (von Gott aus aktiv, für den Menschen passiv). Seit der Römervorlesung, d. h. seitdem er die Alleinwirkfamkeitslehre vertritt, ergibt sich für Luther aber noch die weitere Möglichkeit, bei der *iustificatio* Gottes durch den Menschen die Vorzeichen aktiv und passiv je nach dem eingenommenen Standpunkt zu vertauschen. Denn jetzt erscheint das, was zunächst beim Menschen als „aktiv“ galt: die Gerechterklärung Gottes, selbst schon als eine Wirkung Gottes, d. h. beim Menschen als etwas *Passives*; vgl. Römerbrief II 66, 4 *iustificatio dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem. quia quod nos eius sermones iustificamus, donum ipsius eius (lies: est) et propter idem donum ipse nos iustos habet i. e. iustificat*. Darnach ist es erst recht unmöglich, das „passiv“ überall auf dieselbe Bedeutung zurückzuführen. — Daß der Versuch von Loofs, durch die Stelle *WA V 83, 7 ff.* das Recht zu einer Hineindeutung der *iustificatio dei* in den Begriff der *iustitia dei* und damit auch zur Gleichsetzung des „passiv“ in beiden Formeln zu erklämpfen, auf einem Mißverständnis des Sinns beruht, hat Hirsch, *Initium theologiae Lutheri* (Festgabe für Kaftan 1920, S. 154 ff.) klar gezeigt. Damit verlieren aber auch die anderen Beweise von Loofs ihre Kraft.

1) II 39, 26 *quid enim aliud tota scriptura docet quam humilitatem?* — W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre, S. 50 hat dies so ausgedrückt: „Das alte Mönchsideal der Demut war Luthers Trost“ und damit Grisar Anlaß zu dem oben S. 33 A. 4 erwähnten Scherz gegeben. Keiner von beiden hat sich gefragt, ob Luthers Begriff der Demut derselbe ist, wie der des Mönchtums. Weil Luther in seinen Begriff der Demut anderes hineinlegt, als die katholische Kirche, kann er auch späterhin noch Ausdrücke gebrauchen, die ganz denen des Römerbriefs entsprechen, z. B. *WA V 565, 14 proinde desperando de se ipso et omnibus suis unum hoc remedium apprehendat, ut ad thronum misericordiae confugiat petatque mundari ab occultis. haec sola humilitate salvus erit. WA X 1; 291, 7 „Siehe, die Demut macht denn, daß alle seyne werke gut seyn“* (sonst sagt Luther, daß der Glaube die Werke vergütet).

2) Vgl. die Schilderung II 256, 2 ff. und Schmollk. Art. P. III Art. 3 *WA L 225, 25 ff.*

Daselbe Evangelium, das dem Menschen seine Verdammungswürdigkeit offenbart, verkündigt ihm aber zugleich die göttliche Gnadenverheißung. Der Glaube, den Gott für sein Wort fordert, bezieht sich aufs eine, wie aufs andere. Die Art, wie Luther das Hervorbrechen der Gnadengewißheit aus dem Sündenbewußtsein faßt, weicht aber wiederum in bemerkenswerter Weise von der mystischen Anschauung ab. Während die Mystik die innere Beruhigung unmittelbar dann eintreten läßt, wenn die Selbstvernichtung in der Demut beim letzten Punkt angekommen ist, setzt Luther Demut und Glaube (im engeren Sinn) scharf gegeneinander ab. Der Glaube entsteht als etwas Neues neben der Demut, sofern nunmehr die andere Seite des göttlichen Zeugnisses eingreift.

Daraus erwächst freilich für Luther eine eigentümliche Schwierigkeit. Man sieht in der Römervorlesung bereits die Fragen heraufziehen, die den Protestantismus später bewegt haben. Wie denkt sich Luther das zeitliche Verhältnis von Buße und Glauben? Er betont auf der einen Seite, daß die Demut die Bedingung für den Empfang der Gnade bilde ¹⁾. Er nimmt keinen Anstand, hiefür die scholastische Formel zu gebrauchen, daß man durch die Buße sich auf die Gnade „vorbereite“ (II 91, 1. 9; II 95, 8). Einmal entschlüpft ihm sogar noch die Wendung, daß man durch die Buße die Gnade „verdienne“ (II 84, 12). Aber er ist allerdings sofort wieder bemüht, jeden Gedanken an ein wirkliches Verdienst auszuschalten ²⁾. — Daneben tritt jedoch auch schon und fast noch stärker als die erste, die andere Auffassung hervor, die in Buße und Glauben nur zwei Seiten desselben Vorgangs sieht. Der Glaube folgt nicht erst nach; er ist schon innerhalb der Buße wirksam; das Vertrauen zur Wahrhaftigkeit Gottes wendet sich jetzt nur der andern Seite zu. Ebenso dauert aber auch die Erinnerung an die vergangenen Sünden — und damit die Buße — noch unter dem Glauben fort ³⁾. So vertieft sich beides gegenseitig.

Mag Luther sich so oder anders ausdrücken, darüber läßt er niemals einen Zweifel, daß das Vertrauen auf Gott zur Buße hinzukommen muß, wenn man Gott die ganze Ehre geben will, die er verlangt. Eine Demut, die es nicht wagte, die Gnadenverheißung Gottes anzunehmen, wäre in seinem Sinn nicht die richtige.

Das ist nu die Donnerart Gottes, damit er beide, die offenberlichen Sunder und falschen Heiligen ynn einen hauffen schlegt Dis ist nicht activa contritio, eine gemachte rew, sondern passiva contritio, das rechte herzeleid, leiden und fusen des todes.

1) II 66, 27 quis enim gratiam excipiat et iustitiam, nisi qui se peccatum habere fateatur?

2) II 42, 9 non quod gratia pro tali merito data eis sit, cum tunc non fuisset gratia; sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic preparaverunt. Schon damals hat bei Luther die innere Entleerung des Ausdrucks begonnen, vermöge deren er ihn dann später ganz harmlos ohne den Nebengedanken des Verdienstes gebrauchen kann, 3. B. 1525 WA XIV 628, 5 fide meremur virtutem divinam adesse nobis in omnibus operibus nostris, vgl. auch aus demselben Jahr WA XVIII 399, 27 ff. das man mit morden und blutvergießen den h y m e l v e r d i e n e n mag denn ich hoffe, man solle mir ia auch lassen den brauch der wort und die weyse der rede, so nicht alleyn der gemeyne man hat, sondern auch die schrift hellt“ und etwa Disput. S. 13 Drews Th. 2 opera legis necessario sunt, quae vocantur merita seu optima opera.

3) II 109, 7 ff. preterita (sc. peccata) que dicunt semper opertere recordari. et verum dicunt, sed non satis.

Wenn er einschränkt, daß Gott in seinem Wort ernst genommen sein will, so denkt er dabei nicht nur an das Urteilstwort, sondern immer auch an das Gnadenwort (II 129, 11 ff.). Und ebensowenig bleibt darüber eine Unklarheit, daß nach Luther der auf die Verheißung sich richtende Glaube *persönliche Gewißheit* der Sündenvergebung in sich schließt. Sie zu erzeugen ist ja gerade der Sinn der göttlichen Willenserklärung (I 42, 11). Luther betont noch eigens, daß man das Gnadenwort nicht bloß im allgemeinen für wahr halten, sondern es — ebenso wie den Gerichtsspruch — auf sich persönlich beziehen soll ¹⁾. Wer wirklich glaubt, der hat nach Luther Frieden des Gewissens ²⁾. Ja mehr noch. Mit der Gewißheit der Sündenvergebung ist auch das Kindschafsbewußtsein gesetzt. Nicht nur, daß Gott seinerseits den Menschen, dem er die Sünden vergibt, zugleich in seine Gemeinschaft aufnimmt, auch der Gläubige *weiß es*, soll es wenigstens wissen, daß er zu Gott in ein neues Verhältnis treten darf. Denn man ehrt Gott um so mehr, je mehr man seiner Gnade zutraut. Luther bringt dies bereits in der Römervorlesung auf die Formel, die er später so oft im Munde geführt hat: „So viel du gläubeſt, ſo viel haſt und biſt du auch“ ³⁾. Wer im Glauben vertraut, daß er ein Kind Gottes sei, der ist es auch tatsächlich (I 73, 12 ff.). Denn Sündenvergebung haben ist so viel wie „einen Gott haben“ (I 47, 20). Dieses Kindschafsbewußtsein gilt ihm schon jetzt als die unerläßliche Voraussetzung für das Gebet, wenn anders das Beten ein Anrufen Gottes und nicht ein kleinlautes, im stillen Gott grollendes Wünschen sein soll (II 196, 8 ff.).

Darüber, daß Luther in unserer Vorlesung Rechtfertigungsgewißheit gelehrt hat, ist also kein Zweifel möglich. Aber ist Rechtfertigungsgewißheit beim damaligen Luther schon so viel wie „Heilsgewißheit“? Man muß, wenn man diese Frage beantworten will, schärfere begriffliche Unterscheidungen einführen. Es gilt nicht nur Rechtfertigungs- und Heilsgewißheit gegeneinander abzustufen, auch in der Heilsgewißheit selbst sind zwei Gedanken reinlich auseinanderzuhalten. Denn Heilsgewißheit umfaßt nach Luther ein Doppeltes: 1. die Gewißheit, zur sittlichen Vollendung zu gelangen, 2. die Gewißheit, das ewige Leben zu gewinnen. Um es noch deutlicher zu sagen, es handelt sich für Luther nicht bloß, ja nicht einmal in erster Linie um die Frage, ob die Rechtfertigungsgewißheit zur Gewißheit der künftigen *Seligkeit* führt, sondern vorher noch um die wichtigere, ob der Mensch Sicherheit darüber gewinnen kann, daß Gott ihn in *sittlicher Hinsicht* zum Ziel führen wird.

1) II 66, 24 ff. *credulitas . . . ipsa est, quae nos peccatores constituit et deo gloriam dat acceptando sermones gratiae et veritatis tanquam sibi necessarios.* II 198, 3 *sic enim arbitraturs apostolus hominem iustificari per fidem: assertive de te ipso etiam, non tantum de electis credere, quod Christus pro peccatis tuis mortuus sit et satisfecit.* II 331, 20 f. *a fide in deum iustus quilibet efficitur quia deum verificat, cui credit et confidit.*

2) I 110, 17 *gratis enim dat fundamentum, requiem conscientiae et fiduciam cordis.* II 130, 8 *et est ipsa (sc. pax) quietudo conscientiae et fiducia in deum.* II 236, 15 f. *qui credit in Christum, securus est in conscientia sua et iustus.* II 250, 9 *lex conscientiam urget peccatis, sed evangelium liberat eam et pacificat per fidem Christi.*

3) Sie steht auch schon in der Psalmenvorlesung WA III 180, 26 *tantum habemus, quantum credimus et speramus.*

Nun hebt Luther allerdings die innere Sicherheit, die der Mensch vermöge der Rechtfertigung gegenüber dem Leben und gegenüber sich selbst gewinnt, mit starken Worten hervor. Er spricht, wenn er auf die Höhe kommt, schon ganz in den Wendungen der Freiheit eines Christenmenschen: *fidelis simul et semel est exaltatus super omnia et tamen omnibus subiectus* (II 297, 21) ¹⁾. Ein Sicherheitsgefühl erwächst schon daraus, daß die sittliche Lebensaufgabe sich nach Luther wesentlich einfacher — wenn auch freilich zugleich ernsthafter — darstellt als in der herrschenden katholischen Lehre. Denn mit erstaunlicher Kraft und Klarheit hat Luther damals schon die Folgerungen aus seinen Grundanschauungen gezogen. Sällt auf das Wollen, auf dessen Reinheit und Ganzheit, bei Gott das entscheidende Gewicht, so verliert daneben das Äußere des Werks seine Bedeutung. Wie Luther es später im Sermon von den guten Werken darlegte, so verkündet er es schon jetzt: es kommt nicht auf die Zahl und Größe der Werke an — Luther nennt den Gedanken daran eine Versuchung (II 242, 32) —, vollends nicht auf ihre Mühseligkeit (II 253, 25 ff.). Der Mensch braucht überhaupt nicht etwas Besonderes als Inhalt seiner Handlung erst zu suchen (II 239, 11). Er kann sich genügen lassen an dem, was sein gewöhnlicher Beruf ihm an Aufforderungen zum Handeln darbietet (II 178, 11 II 244, 15 ff.). Damit entfällt für Luther auch bereits der besondere Vorzug des Mönchtums (II 316, 26 ff.) ²⁾. Die Aufgabe für den Menschen besteht nur darin, sich rein Gott zu überlassen (II 203, 10) und die Gelegenheiten des Wirkens zu ergreifen, die Gott ihm weist (II 239, 15 ff.). Der Gehorsam gegen Gott macht auch das Kleine groß, und es gefällt Gott, sich gerade im Bescheidenen und Unscheinbaren dienen zu lassen (II 242, 12).

Luther weiß es auch mit herrlicher Klarheit zu entwickeln, wie aus der Rechtfertigungsgewißheit neue Kräfte der Lebensgestaltung im Menschen entspringen. Schon die Unterwerfung unter das Gericht Gottes bedeutet bei jedem, der sie aufrichtig vollzieht, eine innere Wendung. Denn ihr Sinn liegt nicht bloß in dem Ergebnis, in der Erkenntnis der eigenen Verdammungswürdigkeit; das Wichtigere ist, daß der, der das Urteil Gottes bejaht, damit zugleich neue Maßstäbe für sich gewinnt. Er nimmt, wie Luther sich ausdrückt, die Form des Wortes in sich auf, d. h. er lernt den göttlichen Willen als den wahren Maßstab des Handelns betrachten und wird damit grundsätzlich frei von der dem Menschen natürlichen Betrachtungsweise, die das eigene Ich, den persönlichen Vorteil, in den Mittelpunkt setzt ³⁾. Die Rechtfertigung selbst, die Gewißheit der Sündenvergebung, verleiht noch höheres. Denn, wie Luther an jener oben schon verwerteten Stelle ausführte, wirkt

1) Bemerkenswert ist, daß auch die Schlußworte von Worms schon einmal anlingen: *cum id omni studio sit cavendum, ne contra conscientiam agat* II 331, 29 f.

2) Die Auseinandersetzung über die Mönchsgelübde nimmt in vielem den Standpunkt des Jahres 1521 vorweg — auch ein Beitrag zur Frage Luther und Karlstadt.

3) II 58, 3 ff. II 65, 15 ff. *iustificat, vincit enim in verbo suo, dum nos tales facit quale est verbum suum, hoc est iustum verum sapiens etc. et ita nos in verbum suum, non autem verbum suum in nos mutat . . . tunc enim iam similis forma est in verbo et in credente i. e. veritas et iustitia.* II 160, 3 ff. *necesse est sapientiam carnis mutari et suam formam relinquere ac formam verbi suscipere, quod fit, dum per fidem se ipsam captivat et destruit, conformat se verbo, credens verbum esse verum, se vero falsam.*

die Güte Gottes eindringlicher als der Zorn. Sie wandelt das ganze Gefühl des Menschen gegenüber Gott. Sie weckt die freudige, ja die leidenschaftliche Liebe zu Gott und seinem Willen, die nicht nur das Aufgetragene gerne erfüllt, sondern selbst immer ahnt, was in Gottes Sinn liegt: so wie das Kind, ohne an einen Lohn zu denken, aus freier Gesinnung heraus den Willen des Vaters erfüllt¹⁾.

Und es erhöht nur den Schwung und die Freudigkeit dieses neuen Lebens, daß das Gottesverhältnis, in das der Mensch durch die Rechtfertigung getreten ist, sich als einer Vertiefung ins Unendliche fähig erweist. Gott birgt uner schöpfliche Tiefen in sich, und er führt dazu den Menschen absichtlich ins „Dunkel“ hinein d. h. er bringt ihn in immer neue Lagen, wo seine bisherige Gotteserfahrung nicht ausreicht²⁾. Das Haben Gottes wird zum immer erneuten Suchen³⁾. Nicht Ruhe, sondern Bewegung ist das Kennzeichen des echten Christentums⁴⁾.

Aber diese Bewegung ist nun nach Luther keine geradlinige, sie ist nicht die einfache Auswirkung des bestehenden Gottesverhältnisses. Luther nimmt vielmehr an, daß die Rechtfertigungsgewißheit selbst beim Menschen sofort wieder und zwar ununterbrochen in Spannung gerät. Denn mit demselben Nachdruck, mit dem er die Macht des neuen Lebens hervorhebt, betont Luther zugleich den bleibenden Widerstand, den die Natur im Menschen diesem entgegensetzt. Die scholastische Lehre von der auch nach der Rechtfertigung als „Zunder“ zurückbleiben-

1) Vgl. die schon oben angeführte Stelle II 296, 3 ff. *sic enim et deus convertit quos convertit, per intuitum sue bonitatis . . . amor ille omnia eum docebit; iam tactus sequitur et languet post eum quem offendit.* Dazu den heftigen Ausfall gegen die scholastisch-aristotelische Anschauung, als ob es sich bei der Befehrslehre nur um die Ueberkleidung mit einer neuen Form handelte. II 167, 7 ff. *maledictum vocabulum illud formatum, quod cogit intelligere animam esse velut eandem post et ante charitatem ac velut accedente forma in actu operari, cum sit necesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat et operetur.* II 139, 27 ff. *charitatis locus non est nisi cor, immo intimum et medulla cordis, per quam fit ista differentia filiorum et servorum, quod filii dei hilariter, voluntarie, gratuito serviunt deo, non timendo penam, non cupiendo gloriam, sed solam voluntatem dei, servi vero coacti timendo penam et tunc invite et difficulter et cupiendo mercedem, et tunc voluntate, sed mercennaria voluntate, nunquam autem propter voluntatem dei absolute.*

2) II 138, 30 ff. *super omnia in invisibilem deum et inexperimentalem, incomprehensibilem sc. in medias tenebras interiores rapitur, nesciens quid amet, sciens autem quid non amet, et omne cognitum et expertum fastidians et id quod nondum cognoscit tantum desiderans.* Der Ausdruck vom „Dunkel“ oder vom „Dunkel in Gott“ stammt zwar aus der Mystik, aber Luther denkt dabei an etwas anderes als diese. Er meint nur, daß Gott für den Menschen undeutlich wird.

3) II 76, 31 ff. *huius vite status non habendo, sed querendo deo peragitur. semper querendum et requirendum i. e. iterum ac iterum querendum. sicut ait ps. 103: querite faciem eius semper. . . qui non requirit, quesitum amittit, cum non sit standum in via dei.* II 101, 18 ff. *quis enim quesivit aut quesivisset verbum incarnatum nisi ipse se revelasset? igitur inventus est, non quesitus. Inventus autem nunc ulterius semper vult queri et magis inveniri. Invenitur, quando ad ipsum convertimur a peccatis, sed queritur, dum perseveramus in conversione.*

4) II 265, 32 ff. *quorum (sc. Christianorum) vita non est in quiescere, sed in moveri de bono in melius velut egrotus de egritudine in sanitatem.*

den concupiscentia ist ihm viel zu milde. Sie wird weder den Tatsachen an sich, noch auch ihrer Bedeutung gerecht. Die concupiscentia ist nicht bloß ein „Zunder“, sie ist eine wirksame und lebendige Macht, und sie hält sich als solche, eben weil sie die *Natur* des Menschen ist, auch im Gläubigen, so lange dieses Dasein währt. Erst im Tod wird der Mensch von ihr frei ¹⁾. Bei Lebzeiten ist sie — Luther hat das schon seit der Psalmenvorlesung gelehrt — trotz aller Anstrengung des Menschen nie völlig zu überwinden ²⁾. Man muß freilich dabei immer in der Erinnerung behalten, was Luther unter der concupiscentia versteht ³⁾. Er bemüht sich nicht erst darum, gegenüber einer wilden Sinnlichkeit oder einer rohen Selbstsucht das Gewissen zu schärfen ⁴⁾. Luther setzt voraus, daß derartige hinter dem wirklichen Gläubigen liegt oder durch einfache Mittel gebändigt werden kann ⁵⁾. Die Sinnlichkeit insbesondere hat Luther nie für unüberwindlich gehalten ⁶⁾. Wo er von der sich behauptenden concupiscentia spricht, denkt er nach wie vor nur an die *Selbstsucht*. In der Ichsucht sieht er, wie schon die Mystik, den eigentlichen Gegner der Frömmigkeit und Sittlichkeit. Sie gilt ihm aber als *unbesiegbare*, nicht weil sie im offenen Zusammenstoß den stärksten Widerstand leistete, sondern — das war seine eigenste Erkenntnis — weil sie, *als der geschmeidigste Trieb*, das gute Wollen selbst

1) II 94, 11 ff. quia si non essent huiusmodi reliquie peccati in nobis et pure deum quereremus, certe mox dissolveretur homo et evoleret anima ad deum. sed quod non evolat, signum est, quod visco aliquo carnis adhuc heret, donec per gratiam dei absolvatur, quod in morte expectandum est.

2) Denifle hat (Luther und Luthertum I² 440 ff.) die außerhalb der Römervorlesung sich findenden Belege gesammelt, ist aber dabei bestrebt gewesen, sie alle, auch die aus den Predigten (vgl. S. 433 A. 1 und S. 443 A. 1), möglichst ins Jahr 1515 zu verlegen. Er muß das tun, um seine Behauptung von dem bösen Wendepunkt im Jahr 1515 und damit auch die von Luthers „Klosterroman“ aufrechtzuerhalten. Ein Forscher, dem es um die Sache zu tun war, hätte wohl gesehen, daß der Satz von der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung die Voraussetzung für die von Luther schon in der Psalmenvorlesung vorgetragene Lehre bildet, und dann sich gesagt, daß Luther ihn keinesfalls erst im Jahr 1515 „entdeckt“ haben kann.

3) Denifles Fortsetzer und Herausgeber A. M. Weiß nimmt S. 434 A. 1 seinen Ordensbruder gegen W. Walther in Schutz: auch Denifle habe das Wort „Begierlichkeit“ bei Luther „nicht im niedrigsten Sinn“ ausgelegt. Aber wie stimmt es dazu, daß Denifle die Quellenstelle WA IV 207, 31 passio ire, superbie, luxurie zweimal, wo er sie benutzt (S. 454 und 457), in der Reihenfolge wiedergibt „Wollust, Zorn, Hochmut“? Kann A. M. Weiß wohl sagen, warum Denifle hier „geändert“ hat? Gerade in diesem Zusammenhang, wo Denifle sich so viel auf seine Eraktheit zu gut tut und mit „Entstellung“, „Lüge“, „Fälschung“ nur so um sich wirft, hätte er schon aus Klugheitsrücksichten allen Grund gehabt, selbst näher bei den Tatsachen zu bleiben.

4) Vgl. WA VIII 78, 33 nihil hic de robustis illis peccatis disputamus, quibus aliquando sancti peccant, sed de quotidiano inherente, sicut et ipsi de veniali loquuntur.

5) II 26, 23 nulla est potior victoria carnalis ardoris, quam fuga et aversio cordis per devotam orationem. quia fervescit spiritu mox tepescit et frigescit caro, vgl. E. A. 11, 226 So böse Gedanken kannst du im Herzen nicht haben, — wenn du etwas aus der Schrift vor dich nimmst und liest es oder kommst zu einem andern und mit ihm davon redest, so legen sich die bösen Lüste nieder und wird das Fleisch stille. Das habe ich oft versucht und wenn ihr es versucht, werdet ihr auch die Früchte finden.

6) WA II 584, 33 non concupiscere nemo potest, sed non obedire concupiscentiis possumus. WA X 2; 291, 30 Sprichst du aber: yha, ich kann mich nicht halten, das leugst du.

als ihren Schlupfwinkel zu benutzen weiß. In den verschiedensten Formen, sei es als Wunsch nach der Seligkeit oder als Furcht vor der Höllestrafe oder als geheime Selbstzufriedenheit, drängt sie sich in das Wollen des Menschen ein, scheinbar den Eifer zum Guten spornend, in Wahrheit ihn vergiftend. Denn Gott will ganz im Ernst um seiner selbst, nicht um irgendwelcher Gabe oder Genusses willen geliebt sein. Jede selbstische Regung aber mindert nicht nur den Wert des Tuns, sondern hebt ihn auf. Sie gibt dem Wollen, das auf Gott zu gehen schien, eine ganz andere Richtung, die Richtung auf das eigene Ich. Gott wird dann nur das Mittel, das der Mensch für sich „gebraucht“. Auch der Wunsch nach der Seligkeit, nach einer ewigen Ruhe in Gott, gehört mit zu diesen selbstsüchtigen Regungen. Denn dabei erstrebt der Mensch gleicherweise nur sein eigenes Glück, anstatt Gott zu dienen. Auch dieses Verlangen müßte darum ausgeschaltet werden, wenn der Mensch Gott die ihm gebührende Ehre erweisen wollte¹⁾.

Luther hat damit Gedanken, die Augustin zuerst in der Kirche angeregt und die die Mystik besonders gepflegt hatte, bis zu Ende gedacht. Schärfer als irgendeiner vor ihm hat er den Zusammenhang von Glücksstreben und Selbstsucht und damit auch den Gegensatz zwischen Seligkeitsverlangen und wirklichem Gottesdienst erkannt. Zur Bestätigung verweist er den einzelnen an die Erfahrungen, die er unter einem Kreuz mit sich selbst macht: dort, wo sein Glücksbegehren verwundet ist, mag jeder sich davon überzeugen, wie stark er noch an sich hängt und wie es demzufolge mit der Reinheit seiner Gottesliebe bestellt ist²⁾. Aber es liegt Luther zugleich daran zu betonen, daß jene Regungen der Selbstsucht im vollen Sinn als Sünde gewertet werden müssen. Und zwar nicht bloß als „läßliche“, wie sie die Scholastik einzuschätzen bereit war, sondern als Sünde im vollen Sinn. Denn bekundet sich in ihnen ein geheimer Wunsch, ein Wille, so sind sie auch, nach der Bergpredigt, bereits ein Tun, so unterliegen sie auch der sittlichen Verantwortung. Und bestätigt es sich, daß das selbstsüchtige Glücksbegehren, die concupiscentia, niemals im Menschen schläft und in jeder seiner Handlungen mitwirkt, so erhellt daraus, daß alles Tun des Menschen, auch des Gläubigen, am höchsten d. h. am alleinwahren Maßstab gemessen³⁾, immer bloß Sünde ist⁴⁾.

1) Vgl. die S. 130 A. 2 und S. 131 A. 1 angeführten Stellen und dazu noch II 189, 21 prudentia carnis est electio boni proprii et vitatio mali proprii et reprobatio boni communis et electio mali communis. hec est prudentia, que dirigit carnem i. e. concupiscentiam et voluntatem propriam que se ipso fruitur et omnibus aliis utitur etiam ipso deo, se in omnibus querit et sua.

2) II 136, 17 ff. et fit ista examinatio; ut appareat unicuique suus affectus i. e. ut quisque cognoscat se ipsum, utrum sc. vere deum propter deum diligat, quod deus sine examinatione cognoscit.

3) II 83, 25 iudicium enim dei infinite est subtilitatis. et nihil ita subtiliter factum, quod coram eo non grossum inveniatur, nihil tam iustum, quod non iniustum, nihil tam verax quod non mendacium, nihil tam purum et sanctum, quod non pollutum et profanum coram eo sit.

4) Das hat Luther schon in der Psalmenvorlesung klar ausgesprochen und begründet WA IV 364, 3 ff. suspecti proinde nobis ipsis semper esse debemus et timere ac lugere, quod forte talis aliquis adhuc in nobis sit sensus inflatura. quis enim gloriabitur se esse purum spiritum et non habere adhuc carnem adversarium spiritui etiam si iam nec

Aber was ergibt sich nun daraus für das Rechtfertigungsbewußtsein des Gläubigen? Zunächst nach Luther mindestens so viel, daß das Selbstgefühl des Menschen vor Gott durch das mit der Rechtfertigung beginnende neue Leben keine Verstärkung, keine weitere Stütze erhält. Luther leugnet nicht, erwartet vielmehr, daß der Gläubige stetig vorwärts kommt und allmählich auch in seinen Antrieben freier und hingebender wird. Aber er wendet sich mit aller Entschiedenheit dagegen, daß der Mensch diese werdende Gerechtigkeit bei sich selbst festzustellen und zu messen vermöge. „Das neue Leben ist kein Gegenstand der Erfahrung“ ¹⁾. Vor Gott, dem Herzenskündiger und untrüglichen Richter, ist es offenbar; für den Menschen ist es verschleiert. Denn niemand ist sich selbst so durchsichtig, daß er die sein Tun tatsächlich bestimmenden Beweggründe vollkommen zu erkennen vermag. Niemand ist sicher darüber, ob nicht gerade in seinen frömmsten Werken etwas von Glückseligkeitsverlangen oder von Furcht vor Strafe d. h. von Selbstliebe steckt, ob er also nicht aus doppeltem Herzen gehandelt hat ²⁾. Daher kann auch niemand wissen, ob und wie weit er die Gnade als wirksame Kraft — denn so meint es Luther in diesem Zusammenhang immer — besitze (II 94, 1 ff.). Leidenschaftlich geht Luther gegen die thomistisch-scholastische Lehre von „Zeichen der vorhandenen Gnade“ vor. In ihr sieht er den allerverderblichsten Irrtum ³⁾. Zeichen der Gnade könnten ja nur reinste Antriebe zum Guten sein,

luxurie nec avaritiae aut aliarum manifestarum nequitiarum pars aut tentatio in ipso sit? si enim caro est tibi et in carne es, certe superbia ista quoque tecum est et tu in illa, usque dum corpus istud fiat totum spirituale. semper ergo peccamus, semper immundus sumus. et si dixerimus, quod peccatum non habemus, mendaces sumus, quia negamus nos habere carnem, cum tamen caro ubicunque sit, secum ista mala habet ut spiritum impugnet. et quia spiritus et caro unus homo est, sine dubio culpa hominis est, quod caro tam mala est et male agit.

1) I 54, 14 hec vita non habet experientiam sui, sed fidem, nemo enim scit se vivere aut experitur se esse iustificatum, sed credit et sperat.

2) I 62, 24 ff. quis scit si non timore pene vel amore comodi sui agat etiam subtilissime, in devotionibus et operibus bonis, querens quietem et premium magis, quam voluntatem dei? II 74, 5 ff. quis scit aut scire potest, etiamsi bona facere et mala omittere ea voluntate (sc. der vollkommenen Gottesliebe) sibi videatur, an vere ita sit, cum solus deus hoc iudicaturus sit . . . 27. scire non potuit, an duplici corde operatus sit, anne que sua sunt, occultissima cupiditate quesierit. II 94, 30 ff. in spiritualibus (i. e. intelligentia, iustitia, castitate, pietate) difficillimum est videre, anne in ipsis nos queramus, quia amor illarum cum sit honestus et bonus, sepissime hoc fine nos sistit et in deum non sinit hec ordinare et referre, ita ut non quia deo placent, sed quia nos delectant et quietant in corde aut etiam quia laudamur ab hominibus ea facimus ac sic non propter deum sed propter nos. II 323, 6 ff. qui vere bona faciunt, nulla faciunt, quin semper cogitant: quis scit si gratia dei hec mecum faciat? quis det mihi scire quod bona intentio mea ex deo sit? quomodo scio quod id quod feci meum seu quod in me est deo placeat?

3) II 324, 1 pestilentissimum itaque genus predicantium est hodie, quod de signis presentis gratie predicat. Vgl. II 74, 9 ff. quod enim quibusdam videtur se talem habere voluntatem, periculosa est presumptio, in qua plurimi astutissime falluntur, dum confisi se iam habere gratiam dei omittunt sua secreta rimari, tepescunt quotidie et in litera tandem moriuntur. si enim quererent, utrumne timore pene aut amore glorie, pudore, favore aut alia cupiditate ad bonum faciendum vel omittendum malum

die der Mensch in sich verspürt. Aber auch das scheinbar Edelste kann innerlich faul sein. Der Teufel selbst läßt oftmals die ihm Unterworfenen mit innerer Lust und Freudigkeit fromme Werke vollbringen, um sie über ihren Zustand zu täuschen¹⁾.

Vermag der Mensch aber sich selbst nicht vollkommen zu durchschauen, so kann er noch viel weniger den Schleier darüber lüften, wie seine Rechnung im ganzen vor Gott steht. Es wäre nichts anderes als Vermessenheit, wenn einer behaupten wollte, daß er tatsächlich (vor Gott) schon gerecht geworden sei oder daß er auch nur in einem bestimmten Augenblick es Gott vollkommen recht gemacht habe²⁾.

Diesen und nur diesen Sinn haben alle die Stellen, aus denen Loofs und Sider herausgelesen haben, daß Luther in unserer Vorlesung die „Heilsgewißheit“ bekämpfe. An keiner von ihnen will Luther Heilsgewißheit überhaupt abschneiden. Ueberall wendet er sich nur gegen diejenige Heilsgewißheit, die sich auf die erworbene tatsächliche Gerechtigkeit berufen möchte. Jeder Zweifel daran wird niedergeschlagen durch die Art, wie Luther in diesem Zusammenhang das Beispiel des Apostels Paulus verwertet. Aus Paulus hat er ja gerade die Anregung zu seinem Satz geschöpft. Denn immer schwebt ihm bei seiner Behauptung das paulinische Selbstbekenntnis 1 Kor. 4, 4: nihil mihi conscius cum, sed non in hoc iustificatus

moverentur, invenirent sine dubio, quod illis iam dictis moverentur et non sola voluntate dei vel saltem quod nescirent, an amore dei pure facerent. — Ganz ebenso spricht sich Luther in der Heidelberger Disputation WA I 373, 6 und im Galaterkommentar von 1519 aus WA II 490, 3 ff. ex horum genere sunt et hodie mentium illi deceptores, qui libero freti arbitrio bonam (ut aiunt) formant intentionem et actum diligendi deum super omnia ex naturalibus elicium habentes mox gratiam dei se obtinuisse perditissime praesumunt. und Opp. in ps. WA V 117, 31 nullum nosse signum est optimum signum, sed sola fide et spe niti. — Es ist eine ganz andere, nicht damit zu verwechselnde Frage, wieweit der Mensch Gewißheit darüber haben könne, ob er in der Gnade sei (d. h. einen gnädigen Gott habe), und ob er seines Glaubens sich selbst bewußt werden könne. Diese Frage hat Luther an denselben Stellen mit der gleichen Entscheidung bejaht, mit der er die erste verneinte. WA II 458, 29 ff. fabulae ergo sunt opinatorum scholasticorum, hominem esse incertum in statu salutis sit necne. Cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus . . . in fide Christi pro peccatis tuis traditi. quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias, cum beatus Augustinus asserat, eam certissime videri ab eo qui habet. WA V 124, 20 detestandi . . . doctores, qui nos docent dubios et incertos esse debere, an simus in gratia dei ac per hoc an sit deus noster et nos populus eius. ib. 164, 39 ff. perspicuum ergo est apostolum non tam loqui de spe ipsa obtenta, quam de certitudine cordis in spe, dum homo post tribulationem et infusionem spei . . . sentit se sperare et credere et diligere . . . oportet enim non modo credere, sperare, diligere, sed etiam scire et certum esse, se credere, sperare, diligere.

1) II 94, 1 ff. alias autem subtiliores illudit (sc. Sathan) subtiliore luce. quos facit et cum gaudio et hilaritate agere, ut sub hoc velamento abscondat eorum infirmitatem ipsi, ut sese credant habere gratiam.

2) II 88, 32 f. quia cum non possimus scire, an in omni verbo dei vivamus aut nullum negemus, . . . nunquam scire possumus, an iustificati simus, an credamus. II 104, 16 ff. isti vero (sc. die wirklich Frommen) ignorant, quando iusti sunt, quia ex deo reputante iusti tantummodo sunt, cuius reputationem nemo novit. II 124, 20 quia sicut deus et consilium ipsius nobis ignota sunt, ita et iustitia nostra, que in ipso et consilio eius tota pendet.

sum vor (II 69, 9 II 89, 13). Selbst Paulus hat es sich also nicht herausgenommen, sich für gerechtfertigt, d. h. für tatsächlich gerecht vor Gott zu halten, und dies, obwohl er sich keiner Sünde bewußt war. Luther erläutert das II 5, 4 ff. unerschrocken dahin, daß auch Paulus nicht habe wissen können, ob er alles getan hätte, was der Herr von ihm verlangte, und ob seine Handlungsweise, sein Gehorsam immer ganz Gottes Willen entsprach. Und doch schreibt er daneben dem Apostel Paulus nicht nur Heilsgewißheit, sondern Erwählungsgewißheit d. h. die höchste Stufe der Heilsgewißheit zu (I 81, 19) — ein hinreichender Beweis, daß für ihn das Bewußtsein „nicht gerechtfertigt zu sein“ die Heilsgewißheit an sich nicht ausschließt.

Aber Luther folgert allerdings aus jenem Tatbestand, daß auch der Gläubige „immer sündigt“, noch mehr. Er fordert, daß das Bewußtsein, nicht gerechtfertigt zu sein, sich beim Gläubigen immer wieder vertieft zu einem Selbstverwerfungsurteil, das sich auf seine ganze Person erstreckt. In einer bedeutsamen Auseinandersetzung mit der Scholastik hat Luther dies des Näheren begründet (II 179, 13 ff.). Er macht der Scholastik — mit Recht — den Vorwurf, daß sie „Fleisch“ und „Geist“, man darf dafür auch sagen: den alten und den neuen Menschen, wie zwei in sich fertige, gegeneinander abgeschlossene Größen behandle und darüber den Blick für die Einheit, in der sie befaßt seien, und für ihr Zusammenwirken verliere. Der Mensch sei aber immer beides zugleich, Fleisch und Geist ¹⁾. Wenn das Fleisch in ihm eine Macht sei, so sei auch der Geist, der ganze Mensch davon betroffen. Das soll heißen: die in dem Gläubigen noch fortdauernde Selbstsucht darf nicht als ein Anhängsel betrachtet werden, das man mitschleppt, ohne dafür verantwortlich zu sein. Der Mensch bildet mit allem, was er ist und hat, eine sittliche Einheit. Ist die Selbstsucht noch in ihm rege, so ist nicht bloß ein Stück an ihm, sondern der Mensch als solcher, der Wille, das *Ich sich a d h a f t*. Den „Geist“ trifft die Schuld, wenn das Fleisch noch mächtig ist. Sobald der Mensch, anstatt sich mit individuellem Guten oder mit einem *et voluisse sat est* zu trösten, sich selbst als Ganzes versteht, muß er es bemerken, daß er — trotz der in ihm vorhandenen und vielleicht wachsenden Gottesliebe — vor Gott stets nur als unrein, als der Gemeinschaft mit ihm unwert gelten kann.

Damit wird nun aber die Frage der Rechtfertigungsgewißheit verwickelt. Klar ist nach dem jetzt Festgestellten, daß der Mensch, so lang er lebt und so hoch er es vielleicht innerlich bringen mag, Gott gegenüber jedenfalls nie die Stellung überschreiten kann, die er zu Anfang, in der Rechtfertigung, erhalten hat. Der Schwerpunkt des Selbstgefühls bleibt allezeit außerhalb des Ich. Die Gerechtigkeit, auf die er sich verläßt, kann der Mensch nie in sich selbst, sondern immer nur

1) Ich erinnere hier nur wieder daran, daß Luther diese Erkenntnis nicht erst bei Gelegenheit der Römervorlesung gewonnen hat. Sie gehört mit zu seinem frühesten Erwerb, vgl. oben S. 62 A. 1. — Gegenüber Denifle (Luther und Luthertum I² 535 A. 4) und auch gegenüber Sider (Anm. 3. d. St.) ist jedoch zu betonen, daß es sich für Luther um eine andere Frage handelt, als um die scholastische nach der Einheit der Seelenkräfte. Luther kämpft dafür, daß der Mensch eine sittliche Einheit bilde. Wie die Seelenvermögen sich psychologisch zueinander und zur „Seele“ verhalten, läßt er in diesem Zusammenhang dahingestellt.

im Gnadenwillen Gottes, in Christus finden, und die tatsächliche Gerechtigkeit muß ihm stets als eine erst noch zu erwerbende gelten ¹⁾.

Aber aus der gekennzeichneten Lage erwächst nun auch die Notwendigkeit, die Rechtfertigungsgewißheit immer wieder neu zu gewinnen. Auch der Gläubige kann nicht umhin, den Gerichtsspruch Gottes, der alle Menschen ohne Unterschied für Sünder erklärt, ohne Abschwächung auf sich zu beziehen. Selbst dann, wenn einer wie Paulus sich keiner Sünde bewußt wäre, müßte er es doch Gott glauben, daß er tatsächlich ein Sünder ist ²⁾ und Gott um Vergebung ³⁾ und um Stärkung und Reinigung seines Willens bitten ⁴⁾. Mit anderen Worten: ständige Demut oder, wie er auch sagen kann, ständige Buße ⁵⁾ ist es, was Luther vom Christen fordert. Er betont dabei, im Gegensatz zur herrschenden Anschauung mit ihren stoßweise „erweckten Akten“ und „guten Meinungen“ (II 239, 2 II 273, 6 II 283, 16 II 321, 9 ff.) stark die ernsthafteste Willensarbeit, die zur wirklichen Buße gehört ⁶⁾. Aber er hält, während er die eigene Willensanstrengung als notwendig hervorhebt, doch streng daran fest, daß nur die gottgewirkte Buße echt ist. Wie er nur die Selbsterkenntnis als aufrichtig gelten läßt, die unter dem Druck des vom Menschen bejahten göttlichen Verwerfungsurteils entsteht, so betrachtet er auch die Kraft zur Abkehr von sich selbst, den neuen Willen, als eine Gabe, die der Mensch in heißem Ringen erst von Gott erbitten muß ⁷⁾.

1) II 2, 33 in istis omnibus sic oportet se habere in humilitate quasi adhuc nihil habeat et nudam misericordiam dei expectare eum pro iusto et sapiente reputantis. II 89, 14 ff. ac per hoc soli Christo iustitia relinquitur, soli ipsi opera gratie et spiritus. nos autem semper in operibus legis, semper iniusti, semper peccatores. II 114, 25 extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus. II 100, 2 ff. (iustitiam) tanquam adhuc semper extra se habitantem expectare, se vero semper in peccatis adhuc vivere et esse.

2) II 69, 8 etsi nos nullum peccatum in nobis agnoscamus, credere tamen oportet, quod sumus peccatores. II 84, 10 unde necessarium est semper estimare hec de nobis vera esse et de unoquoque dici, quod sit iniustus.

3) II 95, 13 ideo nullus sanctorum se iustum putat aut confitetur, sed iustificari semper se petit. II 99, 35 tota vita populi novi, populi fidelis, populi spiritualis est gemitu cordis, voce oris, opere corporis non nisi postulare, querere et petere iustificari semper usque ad mortem.

4) II 93, 27 ff. . . . cum assiduus oporteat gemitibus ad deum intendere, ut hoc tedium tollat et ad hilaritatem perficiat voluntatem auferatque per gratiam pronitatem illius ad malum.

5) II 267, 6 si ergo semper penitemus . . .

6) II 93, 32 non enim dabitur gratia sine ista agricultura sui ipsius. II 152, 24 ff. sed hoc odium et hec resistentia corporis peccati non est levis, sed laboriosissima, ad quam necessaria sunt tot opera penitentiae, quot fieri possunt, praesertim cautela oculi. II 179, 1 non imputat autem solum iis, qui viriliter aggressi cum suis viciis gratiam dei invocantes pugnant.

7) II 93, 26 ff. suis tantummodo freti viribus eunt et agunt cum tedio et difficultate semper, cum assiduus oporteat gemitibus ad deum intendere, ut hoc tedium tollat et ad hilaritatem perficiat voluntatem auferatque per gratiam pronitatem illius ad malum. pro hoc inquam instanter orandum, instanter discendum, instanter operandum castigandum, donec ista vetustas eradicetur et fiat novitas in voluntate. II 321, 21 ff. non sic, impii, non sic! sed opus est, ut prostratus in cubiculo tuo totis viribus deum ores, ut etiam intentionem, quam presumpsisti ipse tibi det, non in securitate a te et in te con-

Andrerseits bekräftigt Luther jedoch ebenso nachdrücklich, daß solche ständige Buße nichts Ziellooses sei. Ohne es zu wissen, überschreitet er dabei den Standpunkt der katholischen Kirche ¹⁾. Er meint nur die katholische, gegenüber den Novatianern festgestellte Wahrheit zu vertreten, wenn er den Gläubigen damit tröstet, daß auch Gott immer wieder zur Vergebung bereit ist. Aber die Begründung, die Luther hinzufügte, gab der Sache ein neues Gesicht. Die katholische, im Bußsakrament vor allem zutage kommende Anschauung lief darauf hinaus, daß Gott von Sall zu Sall sich zu einer Neustiftung des Gnadenverhältnisses herbeiläßt. Luther dagegen beruft sich umgekehrt auf Gottes Unveränderlichkeit (I 44, 20). Was Gott einmal will, will er ernsthaft und das bleibt bestehen. Behält der Gerichtspruch Gottes immer — auch über den Gläubigen — seine Kraft, so nicht minder seine Verheißung. Die Untreue der Menschen hebt Gottes Treue nicht auf ²⁾. Wohl vermag der Mensch seinerseits durch die Sünde aus der von Gott mit ihm begründeten Gemeinschaft herauszutreten. Aber dadurch wird diese nur außer Wirkung gesetzt, nicht ertötet. Sie nimmt den Menschen wieder auf, so oft er bußfertig zu Gott zurückkehrt ³⁾.

Auf Grund davon richtet nun Luther an den Gläubigen die Forderung, sich aus dem Bußgefühl ständig wieder zur Rechtfertigungsgewißheit zu erheben. Und er erklärt dies ausdrücklich nicht nur für etwas Erlaubtes, sondern für strenge Pflicht. Wenn er es dem Gläubigen verwehrt hat, seine Hoffnung auf die in ihm anhebende Gerechtigkeit zu setzen, so heißt er ihn dafür um so fester auf die Stetigkeit des göttlichen Erbarmens bauen. II 104, 16 ff. schärft er beides im selben Satz nebeneinander

cepta vadas, sed a misericordia eius petita et expectata. — Ich möchte nicht unterlassen, im Anschluß an diese Stelle es niedriger zu hängen, daß Denifle eines seiner Kapitel überschrieben hat: „Luther betet nicht um die Gnade, damit er sich emporarbeiten kann“ (Luther und Luthertum I² S. 462) und dazu noch stolz darauf ist, als erster diesen Zug bei ihm herausgefunden zu haben.

1) Die Bedeutung dieses Punktes ist Sider nicht entgangen. Doch meint er auch da eine Unfertigkeit Luthers feststellen zu müssen. Er schreibt (S. LXXVII A. 3): „Aus demselben Grunde — nämlich aus Besorgnis vor einer gefährlichen securitas — ist auch die inamissibilitas der Gnade nicht durchgeführt, die ebenfalls in der Konsequenz der entwickelten Grundanschauung lag. Wohl ist die aeternitas gratiae als großer Trost von Luther festgehalten, aber auch stark das häufige Verlieren der Gnade ausgesprochen.“

Aber hat Luther denn je die inamissibilitas gratiae weiter „durchgeführt“, als das im Römerbrief der Fall ist? Hat er nicht sein Lebenlang von dem möglichen, dem häufigen Verlieren der Gnade gesprochen? Mehr, als was er in unserer Vorlesung sagt, hat Luther nie gesagt.

2) II 264, 30 *quia nullis meritis neque demeritis mutatur consilium dei. non enim penitet eum sui doni et vocationis promissae, quia illi nunc sunt indigni et vos digni. non mutatur vobis mutatis.*

3) II 157, 13 ff. *de necessitate et natura spiritualis vite semel apprehense est, quod sit eterna . . . 18 eterne voluntatis firmissima perfectione. 23 sicut Christus eternus, ita et gratia ex eo fluens est de natura sua eterna. quod autem homo rursum peccat, non ideo moritur vita eius spiritualis, sed ipse ab ea recedit et moritur, illa manente in Christo eterna. 158, 2 unde et non nisi semel baptisamur, quo Christi vitam assequimur, licet sepius cadamus et resurgamus. quia vitam Christi sepius repetere licet, non autem nisi semel initiari potest. 19 istud „semel“ non determinat numerum penitentiae, sed commendat eternitatem gratiae.*

ein. Nachdem er gesagt hat: *isti vero* (sc. die wirklich Frommen) *ignorant, quando* (1) *iusti sunt, quia ex deo reputantur iusti tantummodo sunt, cuius reputationem nemo novit*, fährt er fort: *sed solum postulare*¹⁾ *et sperare debet*. Man darf diese letzten Worte nicht als tonlosen Nachsatz betrachten, auch nicht übersehen, daß Luther debet sagt und nicht etwa licet. Er will den Glauben an die Beständigkeit der göttlichen Gnade als Pflicht im vollen Sinne hinstellen. Denn Gottes Verheißung ist — und bleibt — für den Menschen ein Gebot, dem er sich fügen soll²⁾. So darf der Mensch immer aufs neue glauben, daß Gott ihn als einen Gerechten hält³⁾. Luther deutet auch nicht einen geringeren Grad der Zuversicht an, wenn er in diesem Zusammenhang anstatt „glauben“ zumeist „hoffen“ sagt oder von einem „Erwarten“ der Gerechtigkeit redet⁴⁾. Der Grund für diese Ausdrucksweise liegt nur darin, daß Luther die Vollendung der Rechtfertigung ja erst im Jenseits eintreten läßt. Aber so gut wie im Begriff des Glaubens liegt für ihn auch in dem der Hoffnung, daß sie ihrer Sache sicher ist⁵⁾. Er unterscheidet die Hoffnung, die er meint, ausdrücklich von einem bloßen „erwarteten Akt“ (II 287, 29). Denn die Hoffnung stützt sich auf eine bestimmte Zusage Gottes (II 128, 34 ff.). Sie wird von Gott dem Menschen geschenkt (II 341, 3 ff.). Daher können bei Luther auch die Begriffe des Glaubens und der Hoffnung ineinander übergehen⁶⁾.

Tatsächlich nimmt Luther an, daß Gott von dem Gläubigen nicht bloß immer neu gesucht, sondern auch immer neu gefunden wird⁷⁾. Der Mensch schreitet fort von einem Glauben zum andern (II 15, 7), von einer Begnadigung zur andern (II 270, 11 ff.) und das heißt auch von einer Rechtfertigungsgewißheit zur andern.

Die Gesamthaltung, die Luther dem Gläubigen zumutet, läßt sich also dermaßen beschreiben: der Gläubige muß es lernen, die beiden entgegengesetzten Urteile Gottes, die schlechtthinige Verwerfung und die ebenso unbedingte Begnadigung in der Anwendung auf sich ständig zusammenzudenken. Er soll sich, wie Luther das ausdrückt, immer gleichzeitig als Gerechten und als Sünder, als gesund und als krank wissen (II 108, 14 ff.). Er soll in der Buße hinabsteigen bis

1) Es ist ein unglücklich gewählter Ausdruck, wenn Sider (S. LXXVII) unter Zustimmung von Loofs (StKr 1911 S. 467 A. 1) sagt: „Die persönliche Heilsgewißheit ... wird postuliert und mehr als nur postuliert“. Bei „Postulieren“ denkt man heutzutage an ein „Postulat“. Aber für Luther ist die Heilsgewißheit gerade nicht ein Postulat (des Menschen), sondern eine von Gott aus dem Menschen auferlegte Pflicht.

2) II 74, 21 nam quod sperare iubemur, certe non ideo iubemur, ut speremus nos ita fecisse sicut debemus, sed quod dominus misericors.

3) I 54, 14 f. nemo enim scit se vivere aut experitur, se esse iustificatum, sed credit et sperat.

4) II 124, 12 per spem misericordie. II 2, 34 nudam misericordiam dei expectare eum pro justo et sapiente reputantis. II 100, 2 f. (iustitiam) tanquam adhuc semper extra se habitantem expectare. II 321, 23 f. a misericordia eius petita et expectata.

5) II 287, 28 spes vero non confundit i. e. gaudet et hilaris est ac securus.

6) II 114, 27 que omnia in nobis sunt non nisi per fidem et spem in ipsum. II 324, 16 confidere in dominum = sperare. II 330, 3 per spem in deum fiduciam habendo.

7) Vgl. die schon mehrfach angeführte Stelle II 101, 19 ff. inventus autem nunc ulterius semper vult queri et magis inveniri. invenitur quando ad ipsum convertimur a peccatis, sed queritur dum perseveramus in conversione.

zum Nullpunkt, bis zum Gefühl der Unwürdigkeit seiner ganzen Person, und doch dieses von ihm fest gehaltene Gefühl wieder überwinden durch den rückhaltlosen Glauben an Gottes Verheißung.

Aber ergibt nun dieses Überwinden Heilsgewißheit? Erwächst aus den sich aneinanderreihenden Höhepunkten der Rechtfertigungsgewißheit beim Menschen die Zuversicht oder wenigstens die Ahnung, daß Gott sein Werk an ihm zu Ende führen und ihn zur Vollkommenheit gelangen lassen werde?

Luther hat sich in der Tat diesem Gedanken stark genähert. Er hebt zwar oft und nachdrücklich genug hervor, daß die Furcht vor dem künftigen Gericht niemals ganz aus dem Bewußtsein des Gläubigen schwinden dürfe (II 84, 1 f. II 116, 12 II 124, 29 II 221, 25), und er beschreibt einmal die richtige Stimmung des Christen als den königlichen Weg, der zwischen Furcht und Hoffnung die richtige Mitte hält, der die „Sicherheit“ ebenso vermeidet wie die Verzweiflung¹⁾.

Scheinbar hat Luther damit sich zu dem Standpunkt bekannt, den die katholische Kirche seit Augustin und Gregor d. Gr. in der Heilsgewißheit einnahm, zu einem Hin- und Hergehen zwischen den beiden Gefühlen, von denen nur keines das andere völlig aufheben durfte. Allein der Sinn, den Luther in seine Formel vom königlichen Weg hineinlegt, ist doch ein wesentlich verschiedener. Nicht nur sind die beiden Begriffe Furcht und Hoffnung bei ihm anders bestimmt als in der katholischen Kirche; auch der Ausgleich zwischen ihnen vollzieht sich bei ihm anders als dort.

Die Hoffnung erhält bei ihm von vornherein dadurch eine andere Bedeutung, daß Luther jeden Gedanken an Verdienste, auf die der Mensch sie wenigstens nebenher noch stützen könnte, aus ihr herausnimmt²⁾, und aus sich ließ

1) II 118, 4 ff. regia ergo via et via pacis in spiritu est, peccatum quidem nosse et odisse et ita in timore dei incedere, ne imputet et dominari permittat, et tamen orare misericordiam eius, ut nos ab eo liberet et non imputet. Timor excludet dextram, sed misericordia sinistram; ille securitatem, ista desperationem; ille vanam placentiam sui, ista desperationem. — Damit man nicht auch hier wieder sofort auf eine „Unfertigkeit“ bei Luther schließe, führe ich ein paar völlig gleichlautende Stellen aus einer Zeit an, in der er nach gemeiner Anschauung unzweifelhaft auf dem Boden der Heilsgewißheit steht Opp. in ps. WA V 140, 15 ff. duo enim sunt, quibus haec vita exerceatur; timor et spes, velut duo irrigua illa Iudicum 1 . . . atque in his duobus, tanquam inter molam inferiorem et superiorem semper oportet versari nec aliquando declinare sive ad dexteram sive ad sinistram. hoc enim impiorum est, qui contrariis duobus exercentur, securitate et praesumptione. Von den Schlüssel (1530) WA XXX 2; 504, 15 dagegen hat er diese erzhney gesetzt: den Bindschlüssel, das wir nicht zu sicher inn der sunden vermessen, rohe und verurucht blieben, den Löseschlüssel, das wir auch nicht inn sunden verzweifeln müssen und uns also damit auff der mittelstraß zwischen vermesseneit und verzagen inn rechter demut und zuversicht erhalten.

2) Das liegt mit in seiner Bestreitung einer tatsächlichen Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Ausdrücklich hat sich Luther von dieser Seite her mit dem katholischen Begriff der spes auseinandergesetzt WA I 428, 30 ff. quodcirca diffinitio spei apud Magistrum Sententiarum vel est falsa vel est obscura et non intelligibiliter posita, quia spes non provenit ex meritis, sed contra merita proveniunt ex spe . . . provenit enim spes nonnisi ex miserente et infundente deo, nec habet obiectum vel materiam seu fundamentum aliud quam ipsam nudam dei misericordiam, nequaquam opera nostra.

Holl, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

Ich die göttliche Barmherzigkeit als ihre Grundlage gelten läßt¹⁾. Aber sie vertieft sich noch weiter durch die Art, wie Luther ihr Ziel versteht. Für ihn handelt es sich nicht in erster Linie darum, ob der Mensch die Seligkeit d. h. sein höchstes Glück, erreicht, sondern darum, ob er zur inneren Vollendung gelangt. Denn dies, die völlige Einigung des Willens mit Gott, das ist die wahre Seligkeit²⁾. Und die Hoffnung darauf meint Luther allerdings stärken zu sollen³⁾. Wer, um sein Lieblingssbild zu gebrauchen, Gottes heilende Hand über sich verspürt, der muß diesem Arzt auch das Vertrauen entgegenbringen, daß er ihm die ganze Gesundheit wiedergeben wird⁴⁾. Denn Gott ist beständig; er läßt sein Werk nicht im Stich (II 94, 20), und seiner Allmacht gelingt, was dem an sich selbst verzweifelnden Menschen unmöglich dünkt (II 128, 26 ff.). Ja Luther geht soweit zu sagen, daß der Gläubige in dieser Zuversicht sich jetzt schon als gesund fühlen darf⁵⁾.

Auch beim Gegenstück, bei der S u r c h t, scheidet Luther alles aus, was bloßes Bangen vor der Strafe ist. Die Angst vor der Höllequal zählt bei ihm ja überall zu den minderwertigen, das Streben nach der wahren Gerechtigkeit nicht fördernden, sondern schädigenden Beweggründen. In ihr kommt nur die natürliche Selbstliebe zum Vorschein. Die Surcht, die Luther allein gelten läßt, bezieht sich ausschließlich auf das Gericht Gottes und die dort abzulegende Rechenschaft. Sie ist die Vergegenwärtigung der Höhe des Ziels, das begründete Mißtrauen gegen sich selbst, der Zweifel an der Lauterkeit des eigenen Tuns und das Gefühl für die Unvollkommenheit des Geleisteten (II 89, 1 II 116, 12 II 124, 29 II 195, 22 II 221, 25 II 323, 29). So verstanden verträgt sich die Surcht nicht nur ohne Widerstreit mit der Hoffnung, sie ist neben ihr unentbehrlich. Sie hält die notwendige Spannung des Willens aufrecht.

Wenn Luther aber dann die beiden Stimmungen zueinander ins Verhältnis setzt, so fällt auf die Hoffnung unzweifelhaft der stärkere T o n. Das Zutrauen zu Gottes Macht muß größer sein, als die Surcht vor der eigenen Schwäche. Luther verlangt es darum von dem Gläubigen, daß er sich dazu überwinden solle, den jüngsten Tag mit Freuden zu erwarten, anstatt den Gedanken daran von sich fernzuhalten: ist es doch der Tag der Befreiung⁶⁾. Noch klarer

1) II 2, 34 *n u d a m misericordiam dei expectare.*

2) II 217, 23 *hoc autem sapiunt, quia nesciunt quid sit beatum et salvum esse, nisi se. voluptari et bene habere secundum phantasiam suam. cum hoc sit esse beatum, voluntatem dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare neque hic neque in futuro.*

3) II 107, 28 *credimus promittenti, quod nos liberet, dummodo interim perseveremus, ne peccatum regnet, sed sustineamus ipsum, donec auferat ipsum.*

4) II 107, 31 *promittenti medico certissimam sanitatem credit. II 108, 8 inceptit sanare promissa perfectissima sanitate in vitam aeternam.*

5) II 108, 3 *sanus ex certa promissione medici cui credit. II 176, 16 inchoative et in spe sani.*

6) II 193, 21 *penitentibus iam lugentibus predicandum et suadendum, ut ea cum gaudio discant expectare et postulare, ut cito veniat dies illa. non enim timendo sed amando fugitur ira dei et miseria atque horror iudicii nisi per conformitatem voluntatis dei quietatur conscientia. quid enim prodest timere iudicii diem? quia qui timet eum, odit eum et non vult eum venire. sed*

vielleicht kommt diese Auffassung an den Stellen zum Ausdruck, die Denifle so häßlich mißbraucht hat ¹⁾. Mehrmals in unserer Vorlesung ²⁾ gibt Luther den weisen Rat, bei der Selbsterziehung nicht zu gewaltsam, nicht zu stürmisch vorzugehen; nicht zu meinen, daß man das ganze Uebel mit einem Schlag austrotten könne. Ein derartiger Voratz führe notwendig zum Zusammenbruch und zur Verzweiflung. Man müsse sich darein finden, daß die Sünde erst allmählich verschwinde. Aber wenn man nur Mißfallen an ihr hege, so werde Christus, der uns mit unserer Sünde trage, uns gewiß davon heilen. Ein Denifle brauchte selbstverständlich nicht zu beachten, daß Luther sich unter dem „Mißfallen an der Sünde hegen“ etwas sehr wenig „Gemütliches“ (Denifle I² 333) vorstellt ³⁾, oder wenn er es beachtete — man kann es nur sehr schwer übersehen —, so hatte er es nicht nötig, seinen Lesern etwas davon zu verraten. Ebenso wenig ging es ihn etwas an, daß Luther Christus ja ausdrücklich nicht nur als den Tröster, sondern zugleich als den Heiler und Neuschöpfer des Menschen bezieht ⁴⁾. Jederzeit hat Luther erst der Glaube

nunc impossibile est eum non venire et impossibile est, ut bene veniat et ad salutem ei, qui odit adventum eius.

1) Denifle hat übrigens damit nur Vorwürfe wiederholt, die Luther schon zu seinen Lebzeiten, namentlich von den Täufern gemacht wurden WA XL 1; 344, 5 nihil aliud facere quam, ut ipsi putant: stertere et audire verbum et accipere donum. Luther erwidert darauf 345, 4 videtur ista doctrina facilis, sed quam res magna sit auditus fidei, experior ego et pii alii.

2) II 102, 12 ff. incipit (sc. der Teufel) eos ad propositum suum (sc. dem Eifer um Gerechtigkeit) iuvare, ita ut nimium festinent exuere omnem concupiscentiam. quod ubi non poterunt, tristes, deiectos, pusillanimes, desperatos et inquietissimos in conscientia facit. restat igitur in peccatis nos manere oportere et in spe misericordie dei gemere pro liberatione ex ipsis. sicut sanandus, qui nimium festinat sanari, certe potest gravius recidivare. paulatim ergo sanari oportet et aliquas imbecillitates aliquamdiu sustinere. sufficit enim, quod peccatum displicet, etsi non omnino recedat. Christus enim omnia portat, si displiceant, et iam non nostra sed ipsius sunt et iustitia eius nostra vicissim. II 117, 17 ff. rursum alii sunt nimis pusillanimes, qui peccant in aliam partem, nimium festinantes ad expurgationem fermenti, ad sanitatem perfectam. qui etiam ipsum internum peccatum vellent funditus extirpare et quia non possunt, sed sepius cadunt, ideo tristes, deiecti et desperati fiunt. . . hii nimium timent, immo stulte timent, quia tunc se deo placere putarent, si mundi essent; tunc autem displicere inevitabiliter putant, si sint immundi, ignorantes dei misericordiam, quam implorare debuerant, ne imputaret eis quod mundi non sunt. ac per hoc etiam ipsi suis viribus nituntur periculosissime.

3) Gerade in diesem Zusammenhang wirft Luther der herrschenden Lehre vor, daß sie die Leute dazu erziehe, nur auf das äußere Werk zu achten, so daß sie nihil solliciti sint et concupiscentiis bellum indicere per iuge suspirium ad dominum II 111, 19 f.; vgl. II 179, 1: non imputat autem (sc. deus) solum iis, qui viriliter aggressi cum suis viciis gratiam dei invocantes pugnant.

4) II 115, 11 ff. nisi quod sciunt in se esse peccatum, sed propter Christum tegi et non imputari, ut omne bonum suum extra se in Christo, qui tamen per fidem in ipsis est, protestentur. — Später hat Luther es gerne ausgeführt, daß der Christus, den der Gläubige in sich hat, diesem auch recht unbequem werden kann WA X 1; 478, 5 ff. Nu das er unßer fleyd sey und fur uns als seynem fleyd mittell, horen wyr wol gern; aber wenn er seyn fleyd reynigen will, das leyden wyr gar ungern. Wollen wyr seyn fleyd seyen, so müssen wyr warlich leyden, das erß reynige, er mag und will nit ym unreynen fleyd gehen.

als rechter Art gegolten, der aus der Zugehörigkeit zu Christus auch den Antrieb und die Kraft holt, die Sünde in sich zu ertöten ¹⁾. Würdigt man seinen Rat, wie es sich gehört, im Zusammenhang seiner ganzen Anschauung, so enthält er einen tief frommen Gedanken. Luther heißt den an sich selbst Verzagenden durch die Zuversicht zu Gottes sieghafter Macht seine Ungeduld stillen. Auch das gehört, meint er, zum demütigen Gottvertrauen, daß man ihm die Wahl des Zeitpunkts überläßt, an dem er den Menschen aus seiner inneren Gebundenheit befreien will. Die Wendung kann schneller kommen als man denkt ²⁾; es mag aber auch sein, daß der harte Widerstand, den die Natur leistet, dazu dienen soll, dem Menschen sich selbst zu verleiden und ihn gerade dadurch von sich freier zu machen ³⁾. So hätte Luther nicht sprechen können, wenn er nicht angenommen hätte, daß die Hoffnung auf eine endliche Erlösung in jedem Gläubigen leben und daß sie die Grundstimmung in ihm bilden müsse.

Aber im letzten Augenblick, möchte man sagen, da wo diese Hoffnung in Gewißheit überzugehen im Begriff ist, stellt sich dem bei Luther noch das schwerste Hindernis entgegen — die P r ä d e s t i n a t i o n.

Luther hat sich in der Römervorlesung zur strengen paulinischen Auffassung der Prädestination als vollkommen freier Wahl Gottes durchgearbeitet; aber er ist doch darin bei Augustin und den Scholastikern geblieben, daß er die Erwählung des einzelnen als ein für den Menschen undurchdringliches Geheimnis betrachtet. Nur besondere Offenbarung vermag darüber Gewißheit zu verschaffen (I 81, 19).

Damit war nun aber auch der Punkt in Frage gestellt, auf den für Luther bezüglich der Heilssicherheit alles ankam. Der Zweifel über das Gelangen zur Seligkeit, soweit es sich dabei nur um das Gewinnen des höchsten Glüds handelte, focht ihn nicht an. Aber die Erwählung durch Gott schloß nach Augustin auch die Verleihung des *donum perseverantiae* in sich. Blieb die Erwählung für den einzelnen im Dunkel, dann war auch keine Sicherheit darüber zu erlangen, ob der einzelne von Gott dazu bestimmt war, die sittliche Vollendung zu erreichen ⁴⁾.

Es ist nun für Luther, im Unterschied von Calvin, bezeichnend, daß er sich nicht aufgefordert fühlte, andere ohne bestimmte Veranlassung auf diesen Punkt hinzustoßen. Er wußte aus persönlichster Erfahrung, in welche Abgründe der Verzweiflung man dabei geraten konnte. Er ermahnt deshalb — des Rats eingedenk, den ihm selbst ehemals Staupiß gegeben hatte, — seine Zuhörer, erst dann an das

1) 3. B. Disput. S. 441 *Drews nam christianus sub alis gallinae commorans . . . semper habet in conspectu dominum, quem scit videre omnia et occidit peccatum in corpore suo.*

2) II 228, 18 *et tamen per hec omnia eos educit et liberat tandem ex insperato, cum ipsi velut desperati gemant.*

3) II 174, 22 *immo divina dispensatione fit, ut illa concupiscentia dum resistit volenti et bone volenti, eo magis perficit voluntatem et accendit in odium maius sui, quam si non resisteret.*

4) Ich erinnere nochmals an die S. 112 A. 2 angeführten Stellen.

Erwählungsgeheimnis heranzutreten, wenn sie sich vorher in die Betrachtung der Wunden Christi vertieft hätten. Dort stehe man auf festem Grunde¹⁾.

Aber wo ihm die Frage durch den Text selbst nahegelegt wird, da weicht er ihr auch nicht aus. Und er ist imstande, eine wirkliche Lösung zu geben. Nur baut sie sich in zwei Stufen auf.

Zuvörderst ermuntert er den wegen seiner Erwählung Bekümmerten, im tühnen Glauben die Verheißung Gottes zu ergreifen und aus ihr nicht bloß Rechtfertigungs-, sondern Erwählungsgewißheit zu schöpfen²⁾. Wer es zu fassen vermag, daß er erwählt sei, der ist auch erwählt. Das ist der Weg, den Zwingli und Calvin später eingeschlagen haben. Auch Luther selbst hat den Rat, den er in der Römervorlesung gegeben hat, weiterhin noch oftmals wiederholt³⁾. Er entsprach seinem Grundsatz: „So viel du gläubeſt, ſo viel haſt du auch“⁴⁾, und er bildete, wenn man auf das Ganze zurückſieht, den folgerichtigen Abſchluß der Gedankenentwicklung, die ihn zuerſt auf die Rechtfertigungsgewißheit und von da aus auf die Heilsgewißheit hingeführt hatte. Die Gemeinschaft, die Gott in der Rechtfertigung zwischen ſich und dem Menſchen begründete, erſchien erſt dann als eine ganze, als ein wirkliches Vertrauensverhältnis, wenn keinerlei Zweifel über Gottes letzte Abſicht ſich dazwiſchenschoß. Und war der Glaube die höchſte Ehre, die man Gott erweiſen konnte, ſo erſchien es auch nicht als eine Ueberhebung, wenn einer Gott zutraute, daß er von Ewigkeit her ſich ſeiner erbarmt hätte.

Aber es iſt bedeutſam, daß Luther dieſe Auskunſt doch nur als einen Troſt für die Schwa chen gelten laſſen will (II 215, 1 ff.). Das ganz Entſprechende war ſie ihm nicht. In der Undurchdringlichkeit des göttlichen Ratſchlusses ſag für ihn ein Wert, den er nicht zu mißachten geneigt war. Die „Majeſtät“ Gottes kam darin zum Ausdruck, die eine allzugroße Vertraulichkeit zwischen ſich und den Menſchen nicht duldete. Von dem ſtarken, dem gereiſten Chriſten verlangte Luther, daß er dies begriffe. Von ihm fördert er deſhalb, daß er ſich ernſthaft auf die Möglichkeit einſtellte, ſelbſt zu den Verworfenen zu gehören. Und er mutet ihm

1) II 226, 6 ff. hic tamen moneo, ut in iſtis ſpeculandis nullus irruat, qui nondum eſt purgate mentis, ne cadat in barathrum horroꝛis et deſperationis, ſed prius purget oculos cordis in meditatione vulnerum Chriſti. 14 tuta ſatis ſunt nobis vulnera Jheſu Chriſti, foramina petre.

2) II 214, 22 ff. igitur ſi quis nimie timet ſe non eſſe electum . . . in veritatem promittentis dei audacter ruat, ſe transferat de preſcientia torrentis dei et ſalvus et electus erit.

3) Vgl. 3. B. Opp. in ps. WA V 173, 9 amata autem hac occulti eius conſilii voluntate iam predeſtinatus es. Serm. v. d. Bereitung 3. Sterben. WA II 690, 26 Alſo wan du Chriſtum und alle ſeyne heyligin anſieheſt, und dir woll geſellet die gnad gottis, der ſie alſo erwelet hatt, und bleybeſt nur feſt yn demſelben wolgefallen, ſo biſt u ſchon auch erwelet, wie er ſagt Gen. 12 Alſe, die dich gebenedeyen, ſollen gebenedeyet ſeyn. E. A. 54, 230 (Brief vom 30. IV. 1531) Hie, hie, ſage ich, lernet man die rechte Kunſt von der Verſehung und ſonſt nirgend; da wird ſich finden, daß ihr an Chriſtum gläubet. Gläubet ihr, ſo ſeid ihr berufen; ſo ſeid ihr auch verſehen gewißlich. Uſchr. I 157, 1 hoc modo eſt de predeſtinatione diſputandum, quia ſie iſt ſchon ausgerichtet; ſum baptisatus et habeo verbum, da ſol ich kein zweyvel haben de ſalute.

4) Vgl. oben S. 134 A. 3.

zu, daß er sich — wenn es so Gottes Wille sein sollte — ruhig in dieses Schicksal finde und es sogar als gerecht hinnehme. Darin zeige sich erst die Gottesliebe in ihrer vollen Reinheit, daß man den Willen Gottes selbst dann bejahe, wenn er das eigene Glück vernichte¹⁾.

Deutlich steht Luther mit diesem Gedankengang unter dem Einfluß der Mystik²⁾. Seine Forderung berührt sich aufs nächste mit der *resignatio ad infernum* bei Tauler³⁾ und dem Verfasser der *Theologia Deutch*, in deren Gefolge später Molinos und Mme. de Guyon den *amour desinteressé* derselben Probe unterworfen haben⁴⁾.

Trotzdem ist Luther auch in diesem Fall nicht nur einem Einfluß von außen her unterlegen. Er hat die mystischen Gedanken nur deshalb und nur soweit übernommen, als sie zu seiner eigenen Lehre paßten. Denn, so befremdlich es zunächst klingen mag, gerade in dieser Zuspitzung kamen gewisse Antriebe seiner Rechtfertigungslehre zu ihrer reinsten Ausprägung.

Es lag unzweifelhaft in der Linie eben dieser Lehre, wenn er den Gläubigen der Möglichkeit seiner Verwerfung offen ins Auge sehen ließ. Stellte er es in ihr als erste Forderung auf, Gott als den allein Gerechten und sich selbst als verdammungswürdigen Sünder zu bekennen, dann mußte sich die Aufrichtigkeit dieses Bekenntnisses darin bewähren, daß einer auch der tatsächlichen Vollstreckung des Urteils sich zu unterwerfen bereit war. Indem Luther dies betonte, schnitt er den

1) II 215, 8 ff. (*gradus*) *tertius optimus et extremus eorum, qui et in effectu se ipsos resignant ad infernum pro dei voluntate, ut in hora mortis fit fortasse multis. hii perfectissime mundantur a propria voluntate et prudentia carnis.* II 217, 29 *tales enim libere sese offerunt in omnem voluntatem dei, etiam ad infernum et mortem eternaliter, si deus ita vellet, tantum ut sua voluntas plene fiat; adeo nihil querunt que sua sunt.* II 218, 13 ff. *nunc autem nemo scit, an deum pure diligat, nisi experiatur in se, quod etiam salvari non cupiat nec damnari renuat, si deo placeret.*

2) Nicht nur der Mystik! Auch der Nominalismus kam auf ähnliche Gedanken, vgl. Occam *Centilogium* Th. 100 *damnatus tantum tenetur deum diligere, quia ipsum damnavit, sicut beatus quia ipsum beatificavit.* Auch Luther selbst streift dies bereits in der Psalmenvorlesung WA III 73, 6 *et iste versus mirabilis est, quod sancti plus horrent blasphemiam dei quam infernum, sicut quidam petit, si damnaretur, ut tamen non minus deum laudaret et glorificaret.*

3) Vgl. A. D. Müller, *Luthers theologische Quellen* S. 187 und *Luther und Tauler* S. 97 ff.

4) Beachtenswert ist auch das Verhältnis zu Ignatius von Loyola. Auch Ignatius fordert in den geistlichen Übungen für die höchste Stufe der Demut eine völlige Selbstopferung. Aber bei ihm wird dieses Höchste dadurch erreicht, daß man sich in der Nachfolge Christi zur tiefsten Erniedrigung entschließt, auch wenn diese zur Ehre Gottes nichts weiteres mehr beiträgt. (So klar nach der *versio vulgata* der *exercitia* vgl. *Monumenta Ignatiana* Ser. II 370 *tertius est modus humilitatis absolutissimae, ut priores duos iam adeptus, etiamsi nullo superaddito laus dei par foret, ad maiorem tamen imitationem Christi eligam potius cum eo paupere, spreto et illuso pauperiem etc.* Die Uebersetzung von Roothaan gibt im Anschluß an das sogenannte Autograph die etwas abgeschwächte Form S. 371 *incluyendo primam et secundam, ubi aequalis fuerit laus et gloria divinae maiestatis, ad imitandum (magis) Christum Dominum nostrum, utque ei magis actus similis fiam etc.*) Luther macht umgekehrt gerade das unbedingte Wollen der Ehre Gottes zum Grund des Verzichts (II 217, 25 *voluntatem dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare, neque hic neque in futuro*).

Hintergedanken ab, der bei seiner Rechtfertigungslehre sich leicht einstellen mochte: die Meinung, als ob der Richterspruch Gottes nur etwas Vorläufiges, nur ein halber Ernst wäre¹⁾. Gott kann ihn auch an dem „Gerechtfertigten“ verwirklichen, und er bleibt im Recht, wenn er es tut. Der Betroffene muß selbst Ja dazu sagen; muß die Vollstreckung sogar wünschen, wenn anders er sich selbst, dieses eigensüchtige Wesen, so aufrichtig wie er es sollte, haßt²⁾. Die Rechtfertigung, die Aufnahme in die Gottesgemeinschaft, würde darüber nicht zum Schein. Nur für denjenigen würde sie zum Trug, der sie bloß wegen der dadurch verbürgten ewigen Seligkeit schätzte. Aber eben der hätte sie nicht richtig gewürdigt. Wer sie in ihrem wahren Sinn versteht, der hat in ihr etwas gewonnen, das von Glück und Unglück, auch vom ewigen Glück und Unglück vollkommen unberührt bleibt. Denn die Willensgemeinschaft mit Gott, die in der Rechtfertigung erreicht ist, ist das Höchste, was dem Menschen zuteil werden kann. Sie ist die wahre Seligkeit³⁾. Ihr zulieb, um nur Gottes Willen rein zu bejahren und von sich selbst ganz frei zu werden, müßte einer selbst die Hölle ertragen können.

Das ist teils weniger teils mehr, als was die Mystik gesagt hatte. Weniger, weil Luther kräftiger als Tauler unterstreicht, daß die *resignatio* nur eine bedingte ist: „wenn Gott es so wollte“⁴⁾. Aber auf der andern Seite ist es doch viel mehr. In der Mystik ist jener Verzicht nur eine „Übung“, nur ein frommes Spiel, bei dem man heimlich ganz sicher weiß, daß es doch nicht Ernst wird. Denn in den Himmel will der Mystiker trotzdem, oder vielmehr gerade dadurch kommen. Bei Luther ist die Sache, obwohl es sich nur um die Möglichkeit der Verwerfung handelt, bitterer Ernst. Es kann wirklich so kommen und es gilt sich darauf einzurichten. Es greift auch an dieser Stelle ein, daß Luther in der Religion nicht wie die Mystik von einem aus dem Menschen selbst entspringenden Streben, sondern von einem ihn übermannenden Eindruck, von einer Gewissenserfahrung ausging. Deshalb empfindet er die Lage, in die er sich gedrängt fühlt — die Aussicht auf die Hölle —, im vollen Sinn als wirklich, während der Mystiker sich immer bloß durch eine Steigerung der Einbildungskraft in sie hineinversetzte. Aber aus demselben Grund gelangt er auch

1) Vgl. Ausl. d. 7 Bußpsalmen WA I 184, 22 Gott aber seliget nur die Vordampten, nicht als ettlich sagen, das sie sich achten als vordampten und doch selig seyn, sundern sie seyn vordampt und ist nit da eyn ertichtet achten, dann mit Gott kann man nit spigelen. Es muß so seyn, wie sichs achtet, und nit anders seyn und anders achten, das heyst geheuchelt und gelogenn vor gottis augen.

2) II 220, 15 *ideo oportet fugere bona et assumere mala et hoc ipsum non voce tantum et ficto corde, sed pleno affectu confiteri et optare, nos perdi et damnari. quia sicut agit, qui alium odit, ita et nos in nos agere oportet.*

3) II 218, 25 ff. *cum hoc sit esse beatum, voluntatem dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare neque hic neque in futuro.*

4) II 217, 31 *si deus ita vellet, tantum ut sua voluntas plene fiat.* — Diesen Punkt hat A. V. Müller in der Auseinandersetzung mit Denifle und Grisar mit Recht betont. Weiter auf Denifle und vollends auf Grisar einzugehen, verlohnt sich nicht. Denifles Uebergangsformel (Luther und Luthertum I² 505): „Damit wird das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott aufgehoben, es bleibt nichts übrig als sich offerieren zur Hölle“, genügt schon, um zu zeigen, was man vor sich hat: ein zurechtgemachtes Bild, das zwar genau ausdrückt, wie Luther nach Denifles Wünschen ausgesehen haben müßte, das aber mit dem wirklichen Luther nichts zu schaffen hat.

zu einem tieferen Ergebnis als die Mystik. In dem Augenblick, wo er jenen letzten Gedanken im Ernst zu vollziehen sucht, empfindet er, daß er nicht vollziehbar ist. Für denjenigen, der sich so, wie Luther es für richtig hält, zu stellen vermöchte, wäre die Hölle tatsächlich keine Hölle mehr ¹⁾. Er bliebe auch dort mit Gott verbunden; verbunden gerade durch den Willensentschluß, mit dem er scheinbar seine Trennung von Gott bejahte ²⁾. Ungesucht und ungewollt, ja fast wider seinen Willen, kommt Luther somit auch auf diesem Wege zu einer Heilsgewißheit. Wenigstens wenn man das Bewußtsein einer unlöslichen Gemeinschaft mit Gott als Heilsgewißheit gelten läßt. Sie ist heldenhafter als die auf der ersten Stufe gewonnene; sie hat das ganze Gefühl der persönlichen Unwürdigkeit und den entschlossenen Willen zur höchsten Opferbereitschaft in sich. Es ist eine Heilsgewißheit im Stil des paulinischen Worts, daß weder Hohes noch Tiefes, weder Fürstentum noch Gewalten von der Liebe Gottes zu scheiden vermögen.

„Unfertig“ ist demnach Luthers Anschauung von der Heilsgewißheit in der Römervorlesung jedenfalls nicht. Sie ist durchgedacht bis zum äußersten Punkt. Wer sie als rückständig ansehen zu müssen glaubt, wird sich mit einer doppelten Tatsache abzufinden haben. Erstens damit, daß Luther noch geraume Zeit nach 1517/18, d. h. nach der Zeit, wo er der herrschenden Meinung gemäß erst die volle Heilsgewißheit vertrat, sich genau so wie in der Römervorlesung über unsere Frage ausgedrückt hat. Ich setze die wichtigste Stelle, die aus dem Brief an Spalatin vom Ende 1522 (Enders IV 51, 18 ff.), noch einmal her: *mea sententia est haec, nos debere fidere gratiae dei, sed manere incertos de nostri et aliorum futura perseverantia seu praedestinatione, ut ille dicit: qui stat videat, ne cadat* ³⁾. Man sieht hier dieselbe Nebeneinanderstellung der Pflicht, der Gnade zu vertrauen, d. h. der Rechtfertigungsgewißheit, und der Un-

1) II 223, 14 si enim vellent, quod vult deus, etiamsi damnatos et reprobos vellet, non haberent malum. quia vellent, quod vult deus, et haberent in se voluntatem dei per patientiam.

2) II 218, 1 ff. verumtamen sicut se ipsos ita pure conformant voluntati dei, sic est impossibile, ut in inferno maneat. quia impossibile est, ut extra deum maneat, qui in voluntatem dei sese penitus proiecit.

3) Die Stelle steht nicht vereinzelt da, vgl. aus der Kirchenpostille WA X 1; 332, 13 das meynet Salomon Eccle. 9: Es sind rechtfertigte und ihre wert ynn gottis hand, dennoch wirtt es allis ynn Zukunftig ungewißhayt gestellt, das der Mensch nit weyß, ob er gnaden oder ungnaden würdig sey. Er spricht nit, das es gegenwerttig ungewiß sey, sondern zukunftig. Darumb das der Mensch nitt weyß, ob er bleyben werd für den anstessen der ansehung WA X 3; 108, 12 ff. darnach sollt ihr von den Auserwählten dieses wissen. Niemand weiß, ob er Haß oder Liebe wert ist. Aber du hast zweyerley vor dir, nemlich seinen verborgenen Ratßschluß und seine Gebote (! er sagt noch nicht: das Wort = das Evangelium). Nun hat er dir geboten, daß du liebest und gläubeest. Dieses thue du und laß indessen die Gnadenwahl dahinten. . . Gib du nur wohl Achtung und fange von Christo an, der dir gegeben ist, daß du an ihn gläubeest und ihn liebest. Solchergestalt wirt du endlich alles freywillig über dich nehmen, was Gott mit dir schafften wird (= bedingte resignatio in infernum) und wenn du nach Gottes Willen thust, wirt du schon ein Kind Gottes werden.

sicherheit über das *donum perseverantiae*. Und es bestätigt sich von da aus, was schon eine genauer prüfende Auslegung ergibt, daß auch jene späteren, von der landläufigen Meinung ¹⁾ auf die „Heilsgewißheit“ = Vollendungsgewißheit bezogenen Stellen, trotz des teilweise in ihnen vorkommenden Ausdrucks *salus*, nur die Rechtfertigungsgewißheit betonen.

Zweitens ist festzustellen, daß Luther auch nach 1517 andauernd das Streben nach Heilsgewißheit im gemeinen Sinn des Worts, d. h. nach der Gewißheit, das Glück des ewigen Lebens zu erlangen, als auf minderwertigen, selbstsüchtigen und darum auszuschcheidenden Beweggründen beruhend, getadelt hat ²⁾.

In Wirklichkeit fällt der Umschwung bei Luther, soweit ein solcher überhaupt stattfand, erst in die Mitte der 20 er Jahre. Er hängt zusammen mit der veränderten Stellung Luthers zur Erwählungslehre, die ihrerseits wieder teils durch Schritte seiner Anschauung — verstärktes Gefühl dafür, was der Christ im Glauben jetzt schon besitzt; ohne daß übrigens dabei die Spannung auf das Jenseits, auf die jenseitige Vollendung irgendwie nachließe —, teils auch durch gewisse Verengerungen — größere Rücksicht auf die Schwachen und strenger werdender Biblizismus — bedingt ist. Luther erklärt nunmehr schon die Beschäftigung mit der Erwählungsfrage für Vorwitz, weil sie ein Hinausstreben über den in der Schrift bezeugten und den Christen allein angehenden offenen Willen Gottes bedeute. Tatsächlich schiebt er damit die Erwählungslehre beiseite, zugunsten des Standpunkts, den er in der Römervorlesung nur den Schwachen eingeräumt hatte ³⁾. Die Römervorlesung zeigt Luther dagegen noch in seiner

1) Die Denifle und Gisar ohne weiteres teilen.

2) Dgl. 3. B. WA I 674, 33 quidam e tua secta, doctissimus doctor Johannes Taulerus, ait, si coelum coram te apertum esset, adhuc intrare non deberes, nisi primum voluntatem dei super introitu consuleres, ut etiam in gloria non quae tua sunt quaeras. sed hanc sententiam verissimam et theologicissimam absit ut probet Scholastica Theologica. WA II 94, 13 Also das dis gebet nit anders will, dan das gottis ere vor allen und uber allen und in allen dingen gesucht werde und alle unser leben ewiglich allein zu gottis eren gelange, nicht zu unserm nuß, auch nit zu unser selickeit oder etwas guts, es sei heitlich odder ewigl. ib. 98, 37 dan das heißt selig sein, wan got in uns regiert und wir sein reich sein. Die freud aber und lust und alles ander, das man begeren mag, durft man nit suchen noch bitten noch begeren, sundern es wirt sich als selbst finden und folgen dem reich gottis. WA V 623, 22 verum (deum) te et me velle salvum facere, hoc non apparet nec apparere debet. haec voluntas incomprehensibilis est et esse debet, ideo sola fide hic opus est et ea fide, quae non dubitet, deum facere et facturum esse secum, quod iustissimum fuerit, sive servet sive perdat. WA VII 62, 13 nihil quaerens aut commodi aut salutis (cum iam satur et salvus sit gratia dei ex fide sua), sed solum beneplacitum dei. Dgl. auch die grundsätzliche Darlegung des Verhältnisses von iustitia und *salus* Disp. S. 233 Drews, die in dem Satz gipfelt: nam iustitia nihil aliud est quam *salus*, videlicet liberatum esse a morte, peccato.

3) Das tut Luther dann nicht nur in Trostbriefen, sondern auch da, wo er wissenschaftlich genau reden will, wie in den Disputationen S. 191 Drews ergo in eo quod revelavit nobis consistendum est, id quod non revelavit non debemus scrutari. nam quae nobis non sunt ab ipso revelata, ea etiamsi rumpamur, tamen nostra ratione numquam indagabimus, numquam assequemur, nunquam intelligemus. quae supra nos nihil ad nos . . . deus facit et vult facere in iustificatione et salvatione hominis omnia propter Christum. propter hunc dilectum sumus vocati, electi et praedestinati

vollen Kraft; ihre Rechtfertigungslehre atmet die ganze Heldenhaftigkeit, die Luther bewähren durfte, solange er für sich allein stand und die Rücksicht auf andere, auf die Durchschnittsmenschen, ihn noch nicht hinderte, auch Aeußerstes zu fordern.

et manemus dilecti dei patris. haec est voluntas revelata, consolans et erigens conscientias nostras S. 241 nam oportet nos esse certos et non dubitare de dei erga nos misericordia et bona voluntate, quae nobis per filium, qui est in sinu patris revelata est... (über Eccl. 9, 1) ut docemus esse intelligendum hoc dictum de voluntate dei erga nos, esset tamen exponendum de voluntate nobis non revelata. Immerhin sieht man, wie doch überall der geheime Wille Gottes vorbehalten bleibt.

3. Der Neubau der Sittlichkeit¹⁾.

Mit Luthers Rechtfertigungslehre steht nach rückwärts hin eine Frage in Beziehung, an der die Wissenschaft bisher merkwürdigerweise ganz vorübergegangen ist. Der Rechtfertigungsglaube hat bei Luther zu seiner Voraussetzung ein Urteil, das der Mensch über sich selbst fällt. Und zwar ein Urteil von unerhörter Schärfe. Der Mensch soll, bevor er die Gnade empfängt, sich dazu verstehen, anzuerkennen, daß er vor Gott *schlecht hin* unwürdig, *schlecht hin* schuldig ist.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Luther sich selbst aufrichtig so empfunden hat. Er hat sich nicht erst künstlich in ein derartiges Gefühl hineingesteigert und hineingequält; er ist unfreiwillig von ihm erfaßt und umgetrieben worden, so lange, bis er in seiner Rechtfertigungslehre die Lösung fand.

Aber an welchem sittlichen Maßstab hat Luther sich eigentlich gemessen, als er sich zu solcher Selbstbeurteilung gedrängt fühlte? Am katholischen? Und was heißt das genauer? Am gemeinkatholischen oder am mönchischen oder am mystischen? Oder hat Luther damals schon seine eigenen Gedanken über das Christlich-Sittliche gehabt? Wann, wie und wodurch hat sich überhaupt die eigentümliche Auffassung des Sittlichen, die Luther doch gehabt zu haben scheint, bei ihm gebildet?

Alle diese Fragen sind bisher noch nicht beantwortet, ja noch nicht einmal scharf gestellt worden. Und doch liegt auf der Hand, was sie für das Verständnis nicht nur der inneren Entwicklung Luthers, sondern seines ganzen Werkes bedeuten.

Wendet man sich nun, um sie aufzunehmen, zunächst an die *Psalmenvorlesung von 1513—15* als an das erste umfassendere Denkmal von Luthers Anschauungen, so erscheint hier der Tatbestand in mancher Hinsicht überaus einfach.

Als Regel des Sittlichen nimmt Luther durchweg das „*evangelische Gesetz*“, das „*Gesetz Christi*“. Dessen Inhalt näher darzulegen hält er zumeist für überflüssig. Wo er ihn streift, sieht man, daß er ihn, ebenso wie die katholische Kirche seit Alters, in den zehn Geboten²⁾ oder in dem Gebot der Gottes- und Nächsten-

1) Vorgetragen in der Preussischen Akademie der Wissenschaften am 23. Oktober 1919. — Die Ergebnisse sind kurz zusammengefaßt in meinem Vortrag: „Luther und Calvin“ (Wissenschaftliche Reden und Aufsätze hrsg. von Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorff. Zweites Heft. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung 1919).

2) WA III 178, 27 in psalterio decem chordarum = in perfectione decem praeceptorum; ebenso IV 447, 21.

liebe ¹⁾ wiederfindet. Luther betont nur immer — im Einklang mit Augustin und in der Hauptsache auch mit der Scholastik —, daß das Gesetz „geistlich“ zu deuten, d. h. auf die *Gesinnung* und nicht nur auf das Werk der Hände zu beziehen sei ²⁾. Aber die damit gegebene Steigerung der sittlichen Forderung hindert ihn nicht, das so verstandene Gesetz trotzdem als etwas dem Menschen von *Natur* Mitgegebenes und durch das Gewissen eines jeden Anerkanntes zu betrachten ³⁾.

Wo er vom Widerspiel des Guten, von der Sünde spricht, wendet er nicht selten das vom Mönchtum aus in die Kirche übergegangene Schema der sieben Todsünden an ⁴⁾. Er setzt weiter wie die herrschende Lehre voraus, daß die Erreichung des sittlichen Ziels dem Menschen nur mit Hilfe der Gnade möglich sei, und spricht in diesem Sinn von *gratia gratificans*, *prima gratia*, *gratia gratis data*, von *dona et virtutes* ⁵⁾. Ja er trägt kein Bedenken, selbst die nominalistische Formel vom *facere quod in se est* und dementsprechend auch den Ausdruck *meritum de congruo* gelegentlich zu verwenden ⁶⁾.

1) WA IV 185, 5 *quomodo verbum dei hominem disponit primum ad deum, deinde ad proximum, tercio ad se ipsum.*

2) WA III 28, 30 *voluntas in lege domini facit christianum, non autem manus. unde evangelium dicitur cohibere tam manum quam animum, lex autem Mosi solam manum III 96, 25 lex literaliter tantum intellecta et servata est neque casta neque sancta, quia animam non sanctificat, sed tantummodo manum seu corpus. lex autem spiritualiter intellecta est idem cum evangelio. ideo Pharisei corruperunt legem quando spiritu excluso solam literam statuere et magnificare conati sunt.*

3) WA III 94, 17 *nullus est tam malus quin sentiat rationem murmurum et syntheresium iuxta illud: ratio semper deprecatur ad optima III 238, 11 tale desyderium naturale quidem est in humana natura, quia syntheresis et desyderium boni est inextinguibile in hominibus, licet impediatur in multis.*

4) WA III 48, 19 *ira, invidia, superbia, malitia, dolus III 292, 33 ad iram, superbiam, gulam, accidiam III 332, 1 avaritia, luxuria, superbia III 343, 3 IV 106, 10 ff. per superbiam, avaritiam, accidiam, luxuriam, gulam, iram, invidiam IV 140, 13 ire, invidie, luxurie, superbie IV 153, 2 IV 207, 33 passio ire, superbie, luxurie IV 395, 12 ad iram, luxuriam, gulam, superbiam.* — Denifle, Luther und Luthertum I² 440 stellt sich, wie wenn er dieses Schema nicht kannte, und folgert daraus aus der Hervorhebung der in ihm genannten Sünden etwas für Luther selbst Bezeichnendes. Die Stelle IV 207, 33 *sic enim passio ire, superbie, luxurie cum absens est, facilis presumitur victu ab inexpertis; sed cum presens est, sentitur difficillima, immo insuperabilis, ut experientia docet* verwertet er zu dem Urteil: „Der Kampf gegen die heranstürmenden Leidenschaften des Zorns, des Hochmuts, der Wollust ist ihm bereits äußerst schwierig, ja vergeblich, wie die Erfahrung lehrt. Es ging schon abwärts.“ — Jeder sieht dazu noch, daß die Uebersetzung des *immo insuperabilis* mit „ja vergeblich“ einen Nebenklang hineinbringt, der wohl Deniffles Absicht, aber nicht Luthers Meinung entspricht. Wie bereits oben (S. 137 A. 5) gesagt, wird dann ein paar Seiten später S. 454 u. 457 unsere Stelle so angeführt: „Wer glaubt, aus seiner Erfahrung sagen zu müssen, daß *Wollust, Zorn, Hochmut* unüberwindlich seien usw.“; also die Wollust wird jetzt vorangestellt. So wirkt die Sache dann noch besser.

5) WA III 111, 22; III 178, 10; III 259, 10; III 260, 19; III 478, 28; IV 259, 25.

6) WA IV 262, 4 *hic recte dicunt doctores, quod homini facienti quod in se est deus infallibiliter det gratiam et licet non de condigno sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam dei et pactum misericordie . . . sed bene congrue. ideo omnia tribuit gratis et ex promissione tantum misericordie sue, licet ad hoc nos velit esse paratos quantum in nobis est. IV 329, 33 quilibet gratiam eius gratis accipit, quantumlibet sese congrue disponat: non enim ex*

Noch bezeichnender erscheint, wie nachdrücklich Luther bei der Anwendung des Gebots auf den einzelnen Fall die Auktorität der Kirche zwischen-einschiebt¹⁾. Insbesondere beim Mönch gilt ihm der Gehorsam gegen das Gebot des Oberen als der Weg zur vollendeten Sittlichkeit. Durch die ganze Vorlesung hindurch zieht sich ein Kampf gegen die observantes, die singulares, die sich selbst eigenmächtig sittliche Aufgaben stellen und damit Gott in ausgezeichnete Weise zu dienen meinen. Dem gegenüber schärft Luther immer aufs neue ein, daß der Befehl des Oberen Gottes Willen darstellt, und daß dessen Befolgung, somit die Einfügung in die gemeine Ordnung, das allein Gott Wohlgefällige ist, während das Sonderstreben der singulares auf das schlimmste Laster, auf eine geheime *superbia*, hindeute²⁾.

Hastige und von bestimmten Wünschen geleitete Forscher wie Denifle und nach ihm Grisar haben aus derlei Beobachtungen sofort den Schluß gezogen, daß Luther in der Psalmenvorlesung noch ganz auf katholischem Boden stünde. Allein die Wissenschaft dieser Männer hat keine Empfindung für Akzente. Sie bemerkt

meo paratur, sed ex divino pacto datur, qui promisit per hunc apparatus se venturum, si expectetur et invocetur. Immerhin ist zu beachten, wie stark Luther dabei unterstreicht, daß die Gnade trotzdem umsonst empfangen werde. — Ich erinnere zugleich noch daran, daß Luther diese Sormeln auch noch in der Römervorlesung verwendet, wo er doch sachlich bereits weit über sie hinausgewachsen war, Römerbrief II 38, 18 Sider datur ei gratia per sui preparationem ad eandem, quantum in se est II 42, 7 ff. qui per aliquam bonam operationem erga deum, quantum ex natura potuerunt, meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos. non quod gratia pro tali merito data eis sit, cum tunc non fuisset gratia, sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic preparaverunt. Vollends den Ausdruck meritum und meritorius behält Luther noch in einer Zeit bei, in der er den Verdienstbegriff längst überwunden hatte, vgl. 3. B. WA XXX 2; 667, 32 sunt placita et meritoria. Disput. S. 13 Drews Th. 2 opera legis necessario sunt, quae vocantur merita seu optima opera.

1) WA IV 211, 15 unde nec intellectus scripture alicui sufficit, nisi tradat se in magisterium hominis discreti vel superioris. nescit enim quando et quomodo applicare eam debet nisi ex obedientia et directione alterius erudiatur.

2) WA III 18, 3 ff. sunt enim quidam etiam nunc hodie . . . qui suis inflati sensibus et distortis operibus volunt, quod lex domini sit in voluntate eorum et non voluntas eorum in lege domini . . . potius ipsi deo ponunt legem, quasi sit obligatus quod ipsi voluerint et elegerint acceptare, quam recipiant ab eo legem, ut faciant quae ipse elegit et vult. — Demgegenüber gilt: III 19, 2 ff. sicut Ade in paradiso ita deus in prelato non precipit semper quod utile aut necessarium est aut magnum, sed sepe solum signum ponitur, ut revelentur cogitationes ex cordibus, ut non alius fructus quam obedientia sola quaeratur . . . stultorum ergo stultitia est obedientie magnitudinem ex operis magnitudine metiri aut parvitatem et vilitatem ex vilitate operis precepti. non vult deus victimam, sed obedientiam nec nostra magna opera curat, quia ipse potest maiora facere, requirit autem obedientiam solam III 647, 29 sic invenire nidum est invenire rectorem, sub cuius tutela et regimine velut in nido quiescit et in et per illum offert tanquam in altari suo omne suum votum . . . est enim quilibet prelatus vicarius Christi et mysticum caput et mysticus Christus. — Der Hochmut in dem Verhalten der „Sonderlinge“ III 331, 30 in occulta et spirituali *superbia* sua querentes et preferentes iis, quae sunt dei: cum tamen maxime velint deo servire videri et miro modo humilitatem ostendent . . . de his dicit dominus Matth. 7 discedite a me omnes, qui operamini iniquitatem, cum tamen ibidem dicant: multas virtutes fecimus in nomine tuo. IV 186, 23 sub prelato et in unitate ecclesiarum opera bona fieri debent, non in sectis, heresibus, superstitionibus, singularitatibus.

nicht oder will nicht bemerken, daß Luther selbst da, wo er scheinbar nur Uebersetztes wiederholt, doch den Ton auf ganz bestimmte Punkte legt. Und Luther tut dies in unserem Fall so oft und so nachdrücklich, daß schon eine gewisse Kunst erforderlich ist, um ihn darin zu überhören.

Wenn er von Gottes- und Nächstenliebe spricht, so versäumt er nie gleichzeitig hervorzuheben, daß diese Gebote ganz ernst gemeint und darum bis zum Letzten vom Menschen zu erfüllen sind.

Gottesliebe aus ganzem Herzen, wie sie das Evangelium verlangt, das bedeutet vor allem eine Hingabe an Gott so rein und ungeteilt, daß überhaupt keine andere Rücksicht, kein Hintergedanke an Glück und Vorteil sich dabei einschleicht. Gott wird entweder um seiner selbst willen geliebt oder in Wahrheit gar nicht geliebt. Man muß ihn lieben, weil er das Gute ist, nicht, weil er das Gute gibt. Wer Gott nur um der erwarteten Wohltaten willen, also des Lohnes wegen sucht, der liebt in Wirklichkeit nicht Gott, sondern nur sich selbst ¹⁾. Aber das „aus ganzem Herzen“ heißt weiter noch so viel, daß die gesamte Gefühlswelt und Willenskraft des Menschen sich auf Gott richtet. Also kein zerstreutes, nur körperliches Verrichten der religiösen Handlungen, keine bloße Vergegenwärtigung Gottes im Denken, kein schläfriges und bemühtes Wollen, sondern heiße Inbrunst, leidenschaftlicher Affekt und höchste Anspannung ²⁾; Erhebung zu solcher Höhe der Gottesliebe in jeder Stunde, ja in jedem Augenblick des Lebens ³⁾.

1) WA III 129, 22 *delicta proprie sunt peccata omissionis que nos intelligere non possumus, etiam dum bene operamur, eo quod ex toto corde et omnibus viribus deum diligere tenemur. et raro vel nunquam sic facimus. et utinam maiore parte cordis et virium faceremus facienda.* III 303, 17 *non ait quoniam bonum dat, sed propter esse bonum; non propter dare bonum q. d. propter se ipsum, non propter lucrum. . . nomen domini non dat sanctis bonum aliud quam est ipsummet: sed ipsummet est bonum eorum. et sic dat seipsum et ita non dat, sed est bonum et tota beatitudo sanctorum.* III 487, 26 *defecit corpus et anima mea a suis bonis propter te, ut tu sis mihi pro iis omne bonum et ideo deus cordis mei. . . et ideo illi peribunt cum carne sua: quia non deum, sed dona sua posuerunt sibi partem suam.* III 551, 28 *quia qui ex deo tantum carnalia sperat et non ipsum deum, hic non in deo spem ponit, sed in donum dei, cum tamen ideo benefaciat deus, ut in se faciat sperare.* III 582, 32 *quia qui tantum carnem sapiunt, certe propter mala carnis solummodo deum requirunt et ideo magis sua quam deum diligunt, et iste est usus dei et fructio creaturae, quando per deum queruntur creaturae, cum per creaturas deus sit querendus et si haberent quod volunt, deum nihil curarent.* III 583, 3 *quid facit hoc? scilicet cupiditas: quia non gratis et sponte deo noverunt servire, sed propter retributionem temporalem. non enim habent amorem spiritualium, ut propter illa deum colerent, que sunt deus ipse.*

2) WA III 333, 5 *quot queso videas, qui tunsiones, genuflexiones, inclinationes, cantationes, orationes faciunt solum in corpore et corde nusquam praesente.* IV 282, 8 *in toto corde meo, non dimidio, ut qui solum velut philosophi intellectu exquirunt sine affectu.* IV 290, 6 *in toto corde = omni affectu.* IV 308, 6 f. *tota mente et toto corde = toto intellectu et affectu.* IV 308, 10 *dupliciter cor totum dicitur: primo scilicet quod nihil proprie voluntatis adest. . . secundo quando plenum et perfectum est, non remissum atque tepidum. sic enim communi usu solemus dicere toto corde fieri, quod intensissima voluntate fit.*

3) WA III 429, 16 ff. *primo itaque considera omissiones tuas. et hoc multipliciter. primo in naturalibus, quia vide an per singulos dies et horas in tota vita*

Nächstenliebe ebenso als unbedingter Wille zur Gemeinschaft und zur Förderung des Nebenmenschen. Keine Auswahl treffen nach Gunst oder äußerer Stellung und persönlicher Beziehung, sondern „rund und allgemein“ jedermann dieselbe Gesinnung zuwenden. Und zwar mit der Tat. Bis zu der Bereitwilligkeit, auch für den Feind und für den Verworfenen sich zu opfern ¹⁾.

Dazu aber, worauf Luther noch das größte Gewicht legt, das alles geleistet aus freiem, freudigem Willen heraus. Gleich zu Beginn der Psalmenvorlesung treten diese Ausdrücke vom freien, freudigen, „spontanen“ Willen auf, die Luther dann sein Leben lang als Merkworte verwendet ²⁾. Gott begehrt keinen gezwungenen Dienst ³⁾. Was nicht von selbst aus dem Innersten kommt, was nur gewaltsam zum bestimmten Zweck, im bestimmten Augenblick herausgepreßt wird, hat beim Menschen keinen Bestand ⁴⁾, ist überhaupt kein Wille ⁵⁾ und hat noch weniger vor Gott einen Wert. — Luther ist nicht im unklaren darüber, was gerade diese Forderung in sich schließt. Er weiß es schon damals, daß in jeder einzelnen

tua deum laudaveris et gratias egeris. ad hoc enim teneris stricto praecepto et iure naturali. nam cum singulis diebus et horis beneficia dei acceperis . . . manifestum est, quod acceptis gratias debes.

1) WA III 77, 5 sed nec hoc sufficit coram deo, quod quis benefaciat bonis et amicis tantum, nisi rotunde et universaliter sit idem omnibus bonis et malis, amicis et inimicis, quia hec est christiana pietas equum esse ad omnes, sine electione secundum hominem et favorem carnis . . . et hoc nomen equitas illud significat, quia scilicet sine acceptione et differentia personarum omnibus idem est, qui equus est. III 145, 36 equus est, qui equaliter omnes diligit, amicos et inimicos, et omnibus indifferenter benefacit. III 454, 1 sic etiam amare (scilicet secundum spiritum) nullus digne potest, nisi quis induat affectum domini Jesu, hoc est cogitet: si ipse quoque summus esset, nobilissimus, ditissimus, potentissimus, et maxima caritate pro hoste suo vel vilissimo latrone sese in omne malum et mortem traderet. (Es widerspricht der hier geforderten schlechthinigen Selbstaufopferung nicht, wenn Luther III 445, 52 sagt: amor nescit moras. verumtamen primum sibi providet, deinde aliis succurrere nititur. quia a se ipso incipit charitas neque in suis viribus confidit: ideo dominum invocat. Luther redet hier von der geistlichen Förderung des Nächsten und meint das Wort vom Beisichselbstanfangen in dem Sinn, daß wer auf andere einwirken will, zunächst vor der eigenen Tür kehren soll).

2) WA III 17, 1 sed in lege domini voluntas eius i. e. non tantum manus coacta aut necessitate pene timoris aut spe temporalium allecta sine voluntate, sed hylari et libera voluntate legem dei operatur. quod non est eorum, qui sub lege sunt in spiritu servitutis in timore, sed qui in gratia et spiritu libertatis. unde liberi, Nadaboth, spontanei voluntarii que dicuntur christiani . . . et ideo lex tua non in finibus et cute cordis mei, sed in medio, in intimo et toto affectu. III 500, 10 voluntarie = in spiritu libertatis, non ex necessitate aut egestate.

3) III 17, 35 igitur Christus non vult vi ac violentia regnum suum constare, sed voluntate et ex animo et affectu sibi servire.

4) III 17, 31 igitur prima radix omnium bonorum est voluntatem habere in lege domini. nullum enim violentum perpetuum et quod sine affectu et voluntate tenetur, non diu tenetur, quia non habet radicem granum, sed super petrosa cecidit. III 21, 25 quod autem timore in lege est, violenter est lignum intrusum et non plantatum. voluntas enim et non vis facit firmum propositum.

5) WA III 26, 8 perfecte libertatis i. e. voluntatis. quia semiplena et languida voluntas non est voluntas.

Handlung der ganze Mensch zum Vorschein kommt¹⁾. Aber er zieht daraus nur die weitere Folgerung: also muß, wenn das Wollen im einzelnen Fall frei und freudig sein soll, der ganze Wille vorher in diesem Sinn umgebildet sein²⁾. Solange noch ein Nebenwille, ein anders gerichtetes, selbstsüchtiges Streben im Menschen da ist, fehlt seinem Tun nicht nur der Schwung, sondern auch die innere Wahrhaftigkeit³⁾. Erst wenn das Dichten und Trachten des Menschen so ganz mit dem Gebot eins geworden ist, daß dessen Forderung sich wie von selbst aus dem eigenen inneren Drang ergibt, ist das Handeln des Menschen wirklich frei und Gottes Willen gemäß⁴⁾.

Luther trägt das alles vor, wie wenn es im Grund Selbstverständlichkeiten wären. Nicht in der Absicht, einem bestimmten, bevorzugten Kreise, etwa dem

1) WA III 296, 1 ad exprimendam unitatem anime in multis membris, quia anima tota est in qualibet parte. et ideo quando uno membro utitur, tunc tota in illo est: immo omnes vires ad illud tunc cooperantur . . . totus homo fit velut unum membrum illud, ad quod anima sese transfert et sic transferendo omnia secum sumit. IV 364, 12 et quia spiritus et caro unus homo est, sine dubio culpa hominis est, quod caro tam mala est et tam male agit.

2) WA III 25, 12 ff. sed questione dignum videtur, cur non dixit „voluntas et manus in lege domini?“ . . . Respondetur: quod duplici causa solam voluntatem expressit. prima quia non potest arbor bona malos fructus facere et omnis arbor bona fructus bonos facit. ideo voluntas que est arbor vel radix arboris bone, non potest facere nisi bonum et facit fructum bonum tempore suo, ideo hic mox comparavit hominem ligno plantato, cum premisisset radicem eius scilicet voluntatem. habita enim voluntate bona totus homo bonus est. sic radice bona arbor bona est, que utique facit tunc, nonnisi secundum genus suum, fructum bonum et si non semper, tamen tempore suo . . . secunda causa est ad erudiendum nos, quod opus bonum non sic est de necessitate salutis, quin si fieri aliter non potest voluntas sufficiat . . . verum ubi copia faciendi adest, non sufficit voluntas, immo nunquam est voluntas nisi in verba et opera prodeat et incarnetur.

3) WA III 292, 11 „cor mundum“ . . . multi enim non faciunt peccata, sed omnia bona et tamen sola superbia subtilissima de ipsis virtutibus nata polluit illos. III 325, 22 quando cor iniquum est, omnia eius opera iniqua sunt, quantumlibet speciosa sunt (cor nach 307, 1 f. = intentio et voluntas). IV 308, 36 quia facilis est error in mandatis dei et infinitis modis noster sensus et nostra voluntas sese nititur immiscere per occultissimam superbiam praeter eam, quae est in tepiditate et aliis passionibus, circumstantiam.

4) WA III 20, 9 ff. qui ergo radicans est voluntate et ex animo spontaneo in lege domini, quodcumque tempus acciderit, non recedit, non obliviscitur, non postponit meditationem legis domini. stultus autem et cuius voluntas non est in lege eius, mutatur in omnem differentiam temporis; et si aliquando per diem in ea meditatur, nocte autem cessat, quia non habet radicem. III 26,8 perfecte libertatis i. e. voluntatis. quia semiplena et languida voluntas non est voluntas . . . unde non frustra hic unicam legem domini adducit . . . facit autem voluntatem, qui secundum unam voluntatem totam et plenam facit opus dei et mandatorum. siquidem et ipsa tua voluntas perfecta est patris voluntas, a quo omne donum perfectum desursum est descendens. III 30, 9 voluntas hic non ut in scholis accipitur, sed pro libenti spontanea que promptitudine et voluntario beneplacito, non prout distinguitur contra intellectum vel actum voluntatis, sed omnino pro voluntate omnium virum; ita quod omnes vires, omnia membra volenter sint in lege domini et libenter. scilicet ut distinguitur contra involuntarium, licet hoc voluntarium sit primo in ipsa potentia scilicet voluntate.

Mönchtum, ein nur diesem geltendes sittliches Hochziel zu zeigen, sondern in der Ueberzeugung, daß das Sittliche Gebote, die je den Christen angehen und jedem auch sofort einleuchten müßten.

Aber man braucht nun Luthers Sätze nur auf dem Hintergrund der katholisch-scholastischen Lehre zu betrachten, um zu erkennen, daß sie damals nichts weniger als selbstverständlich waren. In der katholischen Kirche galten — und gelten bis heute — jene beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe schon sachlich nicht in derjenigen Uneingeschränktheit, die Luther ihnen geben wollte.

Die Deutung, die sie im Mittelalter erfuhren, war vor allem durch Augustin in maßgebender Weise bestimmt worden. Zwei Grundanschauungen, die zu Luthers Zeit Allgemeingut waren, gehen auf ihn zurück. — Zuvörderst kommt hier in Betracht, daß Augustin das Sittliche in enge Beziehung zum Glücksstreben gesetzt hatte. Die mores des Menschen entsprechen seinen amores, lautete das von ihm geprägte Wort. Wie das Böse aus dem Verlangen nach den niederen, den irdischen Gütern, so entspringt umgekehrt das Gute aus der Lust am höchsten Gut, am Ewigen, an Gott. Ja, das Genießenwollen und das Genießen dieses höchsten Guts ist schon selbst das Gute. Augustin hat damit die eudämonistische Auffassung des sittlichen Gebots, die Zurückführung seiner Verbindlichkeit auf ein durch die Befolgung zu gewinnendes Glück, vom philosophischen Boden aus bestätigt und die katholische Anschauung dauernd in diesem Sinn festgelegt¹⁾. Er hat aber auch kein Bedenken getragen, den Egoismus, der in dem Glücksstreben immer mit enthalten ist, ausdrücklich als berechtigt anzuerkennen. Richtig sich selbst lieben, heißt Gott lieben, ist ein gleichfalls durch ihn in die katholische Sittenlehre eingeführter Grundsatz²⁾. Es bedeutete keine Einschränkung, geschweige eine Aufhebung dieses Standpunkts, wenn Augustin — und ihm nach die Scholastik — daneben von einer „Liebe Gottes um seiner selbst willen“ redete. Denn das hieß nur soviel, daß man Gott nicht als Mittel für ein anderes Gut gebrauchen dürfe. Eine wahrhaft selbstlose, d. h. eine um Gottes willen auch auf das

1) Das Tridentinum hat den Gegensatz, der in diesem Punkt zwischen der katholischen und der reformatorischen Anschauung besteht, wohl bemerkt und deshalb in sess. VI can. 31 ausgesprochen: si quis dixerit instigatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur a. s. Deshalb sind die heutigen katholischen Theologen genötigt, entweder den Eudämonismus als etwas Berechtigtes zu verteidigen oder, soweit sie kantisch beeinflusst sind, den Nachweis zu versuchen, daß das bei Augustin und in der Scholastik Vorliegende gar kein wirklicher Eudämonismus sei.

2) Vgl. ep. 130, 14; III 55, 18 Goldbacher in eo quippe nosmet ipsos diligimus, si deum diligimus ep. 145, 14; III 444, 5 si nosmet ipsos diligere illum diligendo iam novimus ep. 155, 13; IV 443, 10 quid autem eligamus quod praecipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus? hoc deus est, cui si diligendo aliquid praeposimus vel aequamus, nos ipsos diligere nescimus. Dazu besonders die bekannten Stellen aus der doctrina christiana und etwa de civ. dei XIX 14; Migne 41, 643 ille in se diligendo non errat qui diligit deum. — Ich muß auch hier auf das Merkwürdige aufmerksam machen, daß Augustin, der in dem amor sui die Wurzel der Sünde erkannte, doch nichts darin gefunden hat, das seipsum diligere innerhalb der Gottesliebe gutzuheißen.

eigene Glück verzichtende Liebe war für Augustin und für die Scholastik ein unerschwinglicher Gedanke¹⁾.

Weiter aber hat Augustin auch bezüglich der *Erfüllbarkeit* der beiden Gebote eine wichtige Grenze gezogen. Er erklärt die Gottesliebe aus ganzem Herzen für erst in jenem Leben wirklich erreichbar. Denn, so begründet er es bezeichnend, erst dort wird jene volle Erkenntnis Gottes eintreten, die die Voraussetzung für eine ganze Liebe bildet. In diesem Leben muß man sich mit einer „geringeren Gerechtigkeit“ begnügen, deren Höchstmaß darin besteht, daß man nicht wider die Gottesliebe sündigt²⁾. Auch damit hat Augustin nur etwas ausgesprochen, was in der tatsächlichen Übung seit langem anerkannt war. Aber daß er es aussprach, war darum doch bedeutsam.

Innerhalb des so abgesteckten Rahmens hat die Scholastik noch zwei andere bestimmter aufs einzelne sich beziehende Grundsätze zur Anwendung gebracht. Zunächst jene alte, seit dem zweiten Jahrhundert übliche Unterscheidung zwischen Gebot und Rat, zwischen der „bloßen“ Pflicht und dem Wert der Vollkommenheit. Sie war durchgreifend, schon als erklärter Verzicht darauf, jedermann die gleiche, ganze Forderung, das „ganze Joch Christi“ aufzuerlegen. Aber fast mehr noch vermöge des Gesichtspunkts, nach dem dann die Güte der Handlungen abgeschätzt wurde. Die Selbstverleugnung, also etwas nur Verneinendes, wurde der Wertmesser. Je schmerzhafter ein Werk war, desto vollkommener sollte es sein. Mit grober Deutlichkeit hat dies bereits der zweite Clemensbrief zum Ausdruck gebracht, wenn er die Reihenfolge aufstellt: Gebet, Fasten, Almosen³⁾. Das Gebet zu unterst als das billigste, das Almosen als das höchste, weil ein Opfer an Geld den natürlichen Menschen am teuersten ankommt. An diese Beurteilung nach der Größe der aufgewendeten Selbstüberwindung hat sich die katholische Kirche ständig gehalten⁴⁾. Allerdings brachte

1) Vgl. Holl, Die innere Entwicklung Augustins (Abh. Berl. Akad. 1922. Nr. 4, S. 44) — Ueber die Stellung der Mystik zu dieser Frage vgl. oben S. 12.

2) Vgl. insbesondere de sp. ac lit. c. 64 f.; Migne 44, 243 f. *proinde hoc primum praeceptum iustitiae, quo iubemur deum diligere ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente, cui est de proximo diligendo alterum consequens, in illa vita implebimus, cum videbimus facie ad faciem . . . sed si dici potest quaedam iustitia minor huius vitae competentis . . . non absurde dicitur etiam ad istam pertinere ne peccet . . . quamobrem debet homo quamvis longe minus amet deum, quam eum potest amare conspectum, nihil tamen appetere licitum.*

3) 2. Clem. 16, 4 καὶ οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετέρονται ἀμαρτίας, καὶ ἁγίων νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων.

4) Man vergleiche nur die ganz dem 2. Clemensbrief entsprechende Darstellung bei Thomas zu Matth. 19, 21 est enim duplex via; una sufficiens ad salutem et haec est dilectio dei et proximi cum sui beneficio, sine suo gravamine . . . alia est perfectionis, ut diligere proximum cum sui detrimento . . . quia duplex est dilectio proximi, sc. dilectio secundum viam communem et dilectio perfectionis. — Mausbach hat (Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin 2. u. 3. 1920, S. 110) sich gegen jene Ethiker (Stoiker, Kant, Schopenhauer) gewendet, die „anzunehmen scheinen, eine Handlung sei stets um so besser, je mehr sie der widerstrebenden Begierde abgerungen wird.“ So richtig Mausbachs Bemerkung sachlich ist, so wenig geht es an, die Scholastiker als die über diesen Standpunkt sich Erhebenden hinzustellen. Man

es das Mittelalter zu einer gewissen Verfeinerung. Seitdem man schärfer auf die Beweggründe des Handelns zu achten sich gewöhnt hatte, fing man auch bei diesem Innerlichen an zu unterscheiden zwischen höheren und niederen, zwischen wünschenswerten und eben noch zulässigen Antrieben. Damit drang dann aber nur jene Abstufung und mit ihr zugleich jener eigentümliche Wertmaßstab in das ganze Gebiet des sittlichen Handelns ein. Bei jedem Gebot ergab sich ein Spielraum, innerhalb dessen sich seine Erfüllung bewegen konnte. An der Spitze der Leistungen stand die des Mönchs, der Gott ein Ganzopfer darbrachte¹⁾; aber auch der in der Welt Lebende hatte auf Schritt und Tritt Gelegenheit, einen „Rat“ zu befolgen²⁾.

Dazu fügte die Scholastik aber aus Eigenem noch die folgenschwere Regel, daß nur die Verbote immer und in jedem Augenblick (*semper et pro semper*) verpflichten, während die Gebote bloß *gegebenenfalls* (*semper*,

spürt nur an dieser Stelle, wie im ganzen Büchlein, daß Mausbach gerne Schüler in Thomas hineinleiten möchte.

1) Die durch Denifle angeregte Streitfrage über die Einheit des katholischen Lebensideals kann ich hier nicht beiläufig erledigen. Scheel (Ergänzungsband II der Berliner Lutherausgabe), Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte² III 449) und A. V. Müller (Luthers theologische Quellen S. 31 ff.) haben darüber bereits das Nötige gesagt. Doch scheint mir eines noch einer stärkeren Hervorhebung bedürftig. Denifle und ebenso Mausbach (die katholische Moral und ihre Gegner² 247 ff.) rücken die „Räte“ ausschließlich in das Licht eines Mittels zum Zweck für die Erreichung der Vollkommenheit. Aber das ist bloß die eine Seite der Sache. Die andere, die Denifle und Mausbach verschweigen, besteht darin, daß die Räte in gewisser Hinsicht auch Selbstzweck sind. Denn durch die Befolgung der Räte erwirbt man sich nicht bloß Vollkommenheit, sondern auch ein Verdienst, d. h. deutlich geredet zuletzt eine höhere Stufe der Seligkeit. Das durch Quellenstellen zu belegen, hieße Papier verschwenden. Ist aber im Jenseits dieser Stufenunterschied unleugbar da und hat der Mönch hier schon durch sein Ordensgelübde und sein Ordensleben hinsichtlich des Verdienstes einen Vorsprung vor jedermann (vgl. Thomas *STh* II 2 qu. 189 a. 3 ad 3; gegen Denifles Versuch einen Akt der vollkommenen Gottesliebe hinzudeuten vgl. A. V. Müller a. a. O. S. 27 ff.), so darf man wohl auch von einer Doppelheit des katholischen Lebensideals reden. — Ich kann nicht umhin, noch eine Einzelheit bei Denifle richtigzustellen. Innerhalb des gelehrten Staubs, den er aus diesem Anlaß aufgewirbelt hat, hat er (Luther und Luthertum I² 392) eine Väterstelle mit den hochtrabenden Worten eingeführt: „Gegen eine derartige Karikatur des Mönchsheiligen hat schon tausend Jahre vor Luther ein christlicher Lehrer protestiert.“ Es folgt Ps. Cyprian *de duplici martyrio* c. 31 f. Denifle war kein Patristiker; immerhin hätte auch er wissen können, daß die Schrift *de duplici martyrio* eine Fälschung des Erasmus ist. Unter diesen Umständen zeugt die Stelle anstatt gegen vielmehr für Luther. Aber wie hätte Denifle die Trommel gerührt, wenn einem protestantischen Gelehrten ein derartiges Unglück zugestoßen wäre!

2) Thomas *STh* I 2 qu. 108 a. 4 concl. haec (die drei Räte) autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo; puta cum homo dat aliquam elemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinere, ut orationibus vacet, consilium sequitur tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu; puta si bene facit inimicis suis, quando non tenetur vel si offensam remittat, cuius iuste posset exigere vindictam.

non pro semper) binden. Bei diesen müsse jedesmal noch ein besonderer Grund hinzutreten, wenn ihre Erfüllung gerade jetzt sich als notwendig erweisen sollte.

Wendete man nun diese Grundsätze auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe an, so löste sich überall dessen herbe Strenge auf.

Bei der Gottesliebe war der Zusatz „aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele“, der jede nachgiebige Deutung auszuschließen schien, schon durch Augustin um seine Kraft gebracht. Die Scholastik nahm seine Behauptung von der Unmöglichkeit einer wirklichen Erfüllung in diesem Leben auf und folgerte daraus noch entschiedener als er, daß deshalb das Gebot in seiner Ganzheit für das Diesseits überhaupt nicht verpflichtend sei. Duns Scotus hat dies vom Boden seiner fortgeschrittenen Seelenlehre aus aufs neue begründet¹⁾. Aber vermöge der Regel, daß affirmative Vorschriften nicht in jedem Augenblick befolgt zu werden brauchen, entdeckte man auch für das Diesseits noch eine Abstufung. Man unterschied darnach zwischen einer Gottesliebe, die die Befähigung mit dem Irdischen auf das Unerläßliche einschränkte, um sich im übrigen ganz Gott und den göttlichen Dingen zuzuwenden, und einem niedrigeren Grad, wo man nur „habituell“ das ganze Herz auf Gott richtete und sonst sich damit begnügte, wenigstens nichts der Gottesliebe Widersprechendes zu wollen. Das Letztere war die „Vollkommenheit“, die man dem gewöhnlichen Christen zubilligte, während die höhere Stufe tatsächlich dem Mönch vorbehalten blieb²⁾.

1) In sent. I. III dist. 27 qu. unica § 17 dico igitur quod illud praeceptum extensive et intensive, secundum viam praedictam potest impleri in via, sed non quantum ad omnes conditiones quae exponuntur per illas additiones ex toto corde et ex tota anima, quia non potest esse in vita ista tanta recollectio virium, ut amotis impedimentis possit voluntas tanto conatu ferri, quanto posset, si vires essent unitae et non impeditae.

2) Thomas STh II 2 qu. 24 art. 8 concl. ex parte vero diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in deum; et haec est perfectio charitatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de deo et moveri dilectione ad ipsum. alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum deo et rebus divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit, et ista est perfectio charitatis, quae est possibilis in via, non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit, quod divinae dilectioni sit contrarium; et haec perfectio est communis omnibus charitatem habentibus. (Für die Tragweite des „habitualiter“ vgl. noch qu. 44 a. 4 ad 2 „cui non contrariatur peccatum veniale“). — Ganz ebenso gibt Biel die gemeine Lehre wieder I. 3 dist. 27 qu. unica K in ista totalitate et perfectione dilectionis tres communiter assignantur gradus. primus et infimus est ille qui dictus est, et hic omnem actum contrarium excludit, non autem extraneum. distensio enim varia cordis per venialia, cum non avertat a deo nec tollat aliquid necessarium ad salutem (puta gratiam) non ponit cor extra latitudinem totalitatis sive perfectionis illius gradus primi. secundus gradus est perfectior, qui non solum actum excludit contrarium, sed etiam frequenter extraneum, cum scilicet homo frequenter et studiose, quantum humana

Noch viel stärker wurde das Gebot der Nächstenliebe zerlegt. Von Anfang an war diesem Gebot, mehr noch als dem der Gottesliebe, der Verdienstgedanke gefährlich gewesen. Denn dem Nächsten um des Verdienstes willen Gutes tun, heißt zuletzt nicht ihm, sondern sich selbst eine Wohltat erweisen. Seitdem Augustin vollends den Schritt getan hatte, die (nur zu veredelnde) Selbstliebe als das Natürliche und Gegebene zu behandeln, trug man auch kein Bedenken mehr, sich offen zu dieser Haltung zu bekennen. So ist Augustin, das muß trotz seines hohen Namens einmal ausgesprochen werden, auch in diesem Stück ein Verderber der christlichen Sittlichkeit geworden¹⁾. Von ihm an wird das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, immer in dem Sinn gedeutet, als ob dadurch die Selbstliebe ausdrücklich in ihrem Vorrecht, ja als erste Pflicht anerkannt wäre und von ihr aus erst die Nächstenliebe ihr Maß empfangen müßte²⁾. Gleichzeitig legte sich die Scholastik den Begriff des Nächsten ganz im Anschluß an die Wortbedeutung so zurecht, daß auch bei den Erweisungen der Liebe die „natürliche Ordnung“ gewahrt bleiben sollte. Die Pflicht stuft sich ab, je nachdem verwandtschaftliche, freundschaftliche oder sonst geartete Beziehungen ein näheres oder entfernteres Verhältnis zum Nebenmenschen begründen³⁾. Das nannte man jetzt eine richtig „geordnete Liebe“.

hec vita permittit, per amorosa virium suarum exercitia assurgit in deum contemplando, amando, etiam opera exteriora in deum ordinando. tertius gradus qui et perfectissimus est, dum confertur actualiter et assidue secundum charitatis motionem in dei dilectionem et amorem actualem, ita quod nihil sit, quod impediatur, rumpatur vel interpellatur huiusmodi actum amoris. hic gradus in solis beatis est.

1) Ueber das Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe bei Augustin vgl. Höll, Augustins innere Entwicklung. Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4 S. 28 und 46.

2) Thomas ST II 1 qu. 77 a. 4 ad 1 amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. II 2 qu. 25 a. 4 concl. unienique . . . ad se ipsum est unitas, quae est potior unione ad alium. unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiae. in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nos ipsos. qu. 26 a. 4 utrum homo ex caritate magis debeat diligere seipsum quam proximum? bejaßt, nach Matth. 22, 39: ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis, quae habetur ad alterum. sed exemplar potius est quam exemplatum. ergo homo ex caritate magis debet diligere seipsum quam proximum. qu. 44 a. 7 concl. modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur: „sicut te ipsum“. quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum sibi aequaliter diligit, sed similiter sibi.

3) Thomas ST II 2 qu. 44 a. 8 ad 3 ex hoc ipso quod dicitur, diliges proximum tuum, datur consequenter intelligi, quod illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi. qu. 51 a. 3 concl. gratia et virtus imitantur naturae ordinem qui est ex divina sapientia institutus. est autem talis ordo naturae, ut unumquodque agens naturale prius et magis diffundat suam actionem ad ea quae sunt sibi magis propinqua. — Höchst bezeichnend für die Einräumungen, die der natürlichen Selbstsucht gemacht werden, ist die Begründung der Behauptung in qu. 26 a. 13 utrum ordo charitatis remaneat in patria? Die Frage wird bejaht, denn natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. ordo autem charitatis supra positus . . . ex ipsa natura procedit. omnia enim naturaliter plus se quam alia amant. ergo iste ordo remanebit in patria. — Vielleicht noch verräterischer ist die harmlose Feststellung, daß „natürlicherweise“ der Wohl-

Damit wandelte sich der warme Liebesdrang, den Jesus hatte entfachen wollen, in ein flügelndes Rechnen, in einen wohl erwogenen Ausgleich zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe, bei dem doch das natürliche Bestreben waltete, dem eigenen Behagen nicht allzusehr wehezutun. Was darnach als Pflicht gegenüber dem unbekannten Nebenmenschen übrig blieb, war nicht allzuviel. Die Wohltätigkeit, die man ihm schuldete, beschränkte sich darauf, daß man ihm von dem „Ueberflüssigen“ mittheilt. Denn nur an Luf. 11, 41 (nach der Uebersetzung der Vulgata *quod superest date eleemosynam*) erinnerte sich die Scholastik dabei; das Wort vom Witwen-scherflein wurde daneben vergessen. Und das „Ueberflüssige“ sollte erst dasjenige sein, was nach Abzug des für den standesgemäßen Lebensunterhalt Notwendigen im Reste blieb. Selbst dieses Entbehrliche anzugreifen lag aber erst dann eine Verpflichtung vor, wenn der andere sich in „äußerster Not“ befand. Alles, was diese Grenze überschritt, fiel bereits unter den Gesichtspunkt des „Rats“¹⁾. — Vollends dem Feind gegenüber wurde, nach Augustins Vorgang, nur die „Herzensbereitschaft“ verlangt, ihm im

täter den von ihm Beschenkten mehr liebt als umgekehrt qu. 26 a. 12 ad 2 *amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus . . . , sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus et ideo habet maiorem promptitudinem, ad 3 . . . parentes plus diligunt filios, quam ab eis diliguntur*. — Immerhin möchte ich nicht versäumen zu erwähnen, daß Duns den Begriff des Nächsten verständiger faßt als Thomas in sent. 1. III dist. 30 qu. unica § 13 igitur quilibet quantumcunque extraneus, cui ego possum servire in necessitate, est habendus ut proximus.

1) Thomas St. II 2 qu. 32 a. 5 concl. a parte quidem dantis considerandum est, ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum secundum illud Luf. 11, 41: *quod superest date eleemosynam*. et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam aliorum quorum cura ei incumbit . . . quia prius oportet, quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura ei incumbit et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat . . . Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat . . . sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in praecepto et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia. — Zum Begriff des necessarium vgl. noch ib. a. 6 concl. alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem et statum propriae personae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. huiusmodi necessarii termini non est in indivisibili constitutus; sed multis additis non potest diiudicari esse ultra tale necessarium et multis subtractis adhuc remanet, unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. de huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum et non cadit sub praecepto sed sub consilio. Eingehender über das einzelne Biel I. IV dist. 16 qu. 4.

Von diesem Standpunkt aus meinte Ed in den obelisci Luther rasch abfertigen zu können. WA I 304, 22 scimus omnes, quoniam egeno in extremis vel quasi constituto sit subveniendum sub praecepto. — Luther erwiderte darauf: haec est illa felix theologia scholastica . . . O non Theologi, sed Plutologi! scilicet necessitatem nobis interpretantur vel quasi. obsecro te, quis angelorum permetteretur hanc seminare glosam? ergo non est mutuandum egenti, non commodandum utenti nec vestiendus nudus nec visitandus infirmus, denique nullum opus pietatis aut charitatis faciendum nisi dum eo pervenerit proximus, ut iam sit spiritum exalaturus. alias quando erit necessitas extrema? — Heute wird das pflichtmäßig Abzugebende nach allgemeiner Lehre auf 2 — zwei! — % des superfluum geschätzt, vgl. 3. B. Pruner Moraltheologie I 451.

Soll der Bedrängnis die in der Bergpredigt genannten Dienste zu erweisen. Aus freien Stücken ihm Wohltaten zuzuwenden, selbst schon ihn ausdrücklich ins Gebet einzuschließen oder im Verkehr mit ihm auf die „Zeichen des Grolls“ (das Nicht-mit-ihm-sprechen u. ä.) zu verzichten, gehörte wiederum bereits zur „Vollkommenheit“¹⁾.

Aber das Schlimmste in der scholastischen Sittlichkeitslehre war die Forderung der Aufeinanderbeziehung von Antrieb und Handlung. Scheinbar freilich bestand gerade da die engste Verknüpfung. Denn daß alle verdienstlichen Werke „aus Liebe“ hervorgehen müßten, war seit Augustin übereinstimmende Lehre. Allein innerhalb der Scholastik bedeutete das zuvörderst nur soviel, daß die caritas als die im Sakrament eingegossene übernatürliche Gnadenkraft erst das Werk des Menschen auf die höhere Stufe hebt und ihm den Wert für den Himmel gibt. Daß die Gottesliebe als lebendiger Antrieb jedesmal im Bewußtsein stehen müßte, war damit nicht gesagt. Vielmehr erschien eine derartige Forderung — die einer „aktualen“ Beziehung auf Gott bei jeder einzelnen Handlung — der Scholastik insgesamt²⁾ als zu hoch³⁾. Auch in den beiden neutestamentlichen Stellen, die sie doch recht nahe

1) Thomas STh II 1 qu. 108 a. 4 ad 4 ea quae de vera dilectione inimicorum et similibus dominus dicit Matth. 6 et Luc. 6, si referantur ad praeparationem animi sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis et alia huiusmodi facere, cum necessitas hoc requirit. et ideo inter praecepta ponuntur, sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia. Weiter ausgeführt II 2 qu. 25 a. 8. — Ueber das Gebet vgl. II 2 qu. 83 a. 8 concl. similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali. — Noch um einen Grad weniger verlangt Biel I. III dist. 30 qu. unica concl. 5: extra casum necessitatis nullus tenetur velle inimico, immo nec proximo, divitiis, sanitatem etc. Dazu gibt er die bedenkliche Begründung: nunquam enim tenetur aliquis velle simpliciter, cuius oppositum potest bene velle. possumus autem opposita sc. paupertatem, infirmitatem nobis et aliis bene velle. (Der Gedanke stammt aus Duns I. III dist. 30 qu. unica § 5 ff., ist aber bei Biel vergrößert.) — Ueber die signa rancoris vgl. Biel ib. I, wo unter Berufung auf Bonaventura entschieden wird: signa vero rancoris dimittere, ut nolle loqui et similia facere cum inimico, hec quidem deponere perfectionis est.

Angeichts dieser feststehenden Lehre beschwert sich Denifle, Luther und Luthertum I = 185 A. 1 und 200 A. 3 über Luthers Behauptung, daß die Scholastiker aus den Geboten der Bergpredigt, insbesondere aus der Pflicht der Feindesliebe, Räte gemacht hätten! War Luther wirklich im Unrecht, wenn er meinte, mit solcher Ausdeutung sei den Geboten der Bergpredigt die Kraft genommen? Oder war seine Behauptung falsch, daß der ganze Unterschied von Gebot und Rat in die Bergpredigt nur eingetragen sei?

2) Von Gregor von Rimini darf man dabei absehen. Er galt als Quertopf; vgl. das Urteil Eßs über ihn auf der Leipziger Disputation WA II 295, 34 articulum illum nunquam reputabo christianum et ob hoc Gregorium Ariminensem 28 dist. 2 repuli. neque actum fuit inter nos, an possit dari opus indifferens vel an omnis vita infidelium sit peccatum.

3) Bonaventura in sent. I. II dist. 41 a. 1 qu. 3 notandum est tamen quod ad hoc quod aliqua actio sit meritoria, non oportet quod semper quis eam referat actualiter in deum Thomas in sent. I. II dist. 38 qu. 1 a. 1 ad 4 dicendum quod ad hoc quod alicuius

zu legen schienen, 1. Kor. 10, 31 (sive ergo manducatis sive bibitis sive aliud quid facitis, omnia in gloriam dei facite) und Kol. 3, 17, sollte sie nicht enthalten sein ¹⁾. Man erkannte zwar an, daß Gott an und für sich das Recht hätte, die Beziehung alles Tuns auf sich selbst vom Menschen zu fordern. Aber wie wäre er ein barmherziger Gott, wenn er damit wirklich Ernst machte ²⁾?

Andererseits fühlte man freilich, daß eine nur „habituelle“ Gottesliebe, die bloße Zuständigkeit des eingegossenen Gnadenhabitus, der hinter dem Bewußtsein des Menschen die „Hinordnung“ des Handelns auf Gott bewirken sollte, überhaupt noch keine sittliche Regung darstellte. Etwas von wirklicher Willensbewegung, von bewußter persönlicher Beteiligung mußte doch dabei sein ³⁾.

Man fand den Ausweg mit Hilfe der sogenannten „virtualen“ intentio. Ueber deren Begriff und ihr Verhältnis zu der einzelnen Handlung gingen allerdings die Meinungen auseinander ⁴⁾. Einigkeit bestand darüber, daß sie die im Unterbewußtsein fortdauernde Nachwirkung einer aktualen intentio ist. So wie, um Bonaventuras Beispiel zu gebrauchen, jemand, der hundert Mark für einen frommen Zweck stiften will, beim Aufzählen des Geldes den ursprünglichen Voratz festhält, auch wenn er nicht bei jeder einzelnen Mark sich ausdrücklich daran erinnert. Aber bei der näheren Ausgestaltung zeigten sich tiefgreifende Unterschiede. Thomas denkt sich die bewußt „erweckte“ intentio, von der der seelische Anstoß ausgeht, als einen Akt, der als Selbstzweck unternommen wird. Nicht um für eine bestimmte Handlung Kraft und Aufschwung zu gewinnen, sondern mit der Absicht, den ganzen Menschen, den ganzen Willen in der Liebeshingabe Gott zu weihen. Die virtuale intentio ist dann die allgemeine Stimmung der Gottgeeintheit, die als Niederschlag jener bewußten Erhebung alles darauffolgende Handeln des Menschen umspielt und begleitet ⁵⁾. Der scharfsinnige Denker vergaß

actionis finis sit deus vel charitas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de deo vel charitate cogitet. ib. dist. 40 qu. 1 a. 5 ad 6 nec tamen oportet, quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper coniuncta cuilibet actioni, quae dicitur in aliquem finem proximum.

1) Thomas lect. 3 über Col. 3, 17 dicendum est, quod non est necessarium, quod omnia in deum referantur actu, sed habitu; qui enim facit contra gloriam dei et praecepta eius, facit contra hoc praeceptum. venialiter autem peccans non facit contra hoc praeceptum simpliciter; quia licet non actualiter, tamen habitualiter refert omnia in deum; nempe refert virtutem caritatis, quae in deum ut in ultimum finem tendit.

2) Biel l. II dist. 41 qu. unica k posset quidem deus secundum iustitiae rigorem omnem nostram vitam et actionem exigere, ut in eum referamus; sed non exigit per misericordiam.

3) Thomas in sent. II dist. 40 qu. 1 a. 5 ad 6 non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in deum: quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur.

4) Die Unterschiede sind am klarsten herausgearbeitet bei Ballerini-Palmieri, opus theologicum morale 2 I tractatus 1. de actibus humanis n. 180 ff.

5) in sent. II dist. 40 qu. 1 a. 5 ad 6 nec tamen oportet, quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper coniuncta cuilibet actioni quae dicitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem

jedoch die Frage zu beantworten, ja er hat sie sich nicht einmal klar gestellt, wie lange wohl die Nachwirkung einer actualen intentio in der virtualen beim Durchschnittsmenschen andauert. Wo Thomas einmal auf diesen Punkt kommt, sieht man ihn ausweichen¹⁾. Nimmt er an, daß die Kraft jenes „erweckten Akts“ erst dann erlischt, wenn eine Todsünde den Gnadenstand unterbricht²⁾? Jedenfalls rechnet er mit einem längeren Vorhalten. Unter dieser Voraussetzung war es ihm möglich, die Forderung der „guten Meinung“ für das verdienstliche Wert mit einer gewissen Strenge aufzustellen. Er tritt kräftig dafür ein, daß das Wort, alles zur Ehre Gottes zu tun, nicht nur ein Rat, sondern ein richtiges Gebot sei³⁾, und leugnet, daß es einen „indifferenten“ Akt gebe⁴⁾. Nur versteht er dabei unter der „guten Meinung“ bloß die „virtuale“ (oder wie er noch meist dafür sagt: die „habituale“) intentio und rechnet demgemäß schon alle unter diesem Allgemeingefühl sich vollziehenden Werke zu den verdienstlichen⁵⁾.

ultimum referantur; sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad dei dilectionem dirigere: tunc enim quidquid ad seipsum ordinat in deum ordinatum erit. de caritate q. unica a. 11 ad 2 considerandum est, quod sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis . . . sic igitur cum aliquis se ipsum ordinat in deum sicut in finem, in omnibus quae propter se facit, manet virtute intentio ultimi finis qui deus est.

1) in sent. I. II dist. 40 qu. 1 art. 5 hat Thomas unter 6 die Frage gestellt: si sufficit habitualis (sc. relatio), ergo si aliquis semel in anno referret omnia opera quae facturus est in illo anno in deum, omnia essent meritoria et ita facillima esset via salutis. Aber in der responsio gibt er darauf nur den salomonischen Bescheid: et si quaeratur, quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere, quando oportet habitum charitatis exire in actum, quia quaecumque habitus charitatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi.

2) So sagt Ballerini-Palmieri opus theol. mor. I tract. 1 de actibus humanis n. 196 die Meinung des Thomas auf. Vielleicht mit Recht. Aber einen Beleg dafür hat Ballerini nicht beizubringen vermocht. Immerhin beachte die S. 168 Anm. 1 angeführte Stelle aus dem Kommentar zum Kolosserbrief.

3) lect. 3 über Kol. 3, 17: quidam dicunt, quod hoc est consilium, sed hoc non est verum.

4) de malo qu. 2 a. 5 obiect. 10 ergo quidquid ordinat (sc. habens charitatem) vel ad se vel ad quodcumque aliud sui meritorie agit, etiamsi actu de deo non cogitet, nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in deum. sed hoc esse non potest, quin sit peccatum saltem veniale. ergo omnis actus habentis caritatem vel est meritorius vel est peccatum et nullus indifferens.

5) in sent. I. II dist. 40 qu. 1 a. 5 ad 7 hoc quod dicitur „omnia in gloriam dei facite“ potest intelligi dupliciter: vel affirmative vel negative. si negative, sic est sensus: nihil contra deum faciatis et hoc modo praeceptum est . . . si autem intelligatur affirmative, hoc potest esse dupliciter. aut ita quod actualis relatio in deum sit coniuncta actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu, sed in virtute secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus . . . et sic adhuc praeceptum est. lect. 3 über Col. 3, 17 dicendum est, quod non est necessarium, quod omnia in deum referantur actu, sed habitu; qui enim facit contra gloriam dei et praecepta eius, facit contra hoc praeceptum. venialiter autem peccans non facit contra hoc praeceptum simpliciter; quia licet non actualiter, tamen habitualiter refert omnia in deum.

Dagegen vertrat die Franziskanerschule eine andere Auffassung der virtualen intentio. Schon Bonaventura hat sie begründet, wenn auch erst Duns Scotus ihr die begrifflich scharfe Ausprägung gab. Auf dieser Seite sah man in der Erstreckung der virtualen intentio über *verschiedeneartige* Handlungen hin eine unerlaubte *Lazheit*. So könnte ja einer etwa zu Beginn eines Jahres oder eines Monats oder einer Woche den Vorsatz fassen, Gott zu dienen, und dann meinen, alle seine Werke während dieser Zeit seien verdienstlich, auch wenn er unterdessen nie an Gott gedacht hätte¹⁾. Hindurchwirken kann die gute Meinung nur durch das *bestimmte* *verschriebene* Werk, für das sie erweckt worden ist. Reicht sich eine innerlich damit nicht zusammenhängende Handlung zeitlich an ein derartiges Werk an, so muß der Akt der Gottesliebe *erneuert* werden, wenn sie verdienstlich sein soll²⁾. Jedoch, da man auch auf dieser Seite die Forderung, *alles* einzelne Tun bewußt auf Gott zu beziehen, als *allzuschroff* ablehnte³⁾, so kam man über die *Lazheit*, die man vermeiden wollte, hinweg zu andern *Lazheiten*. Schon Bonaventura entschloß sich dazu, die Stelle 1. Kor. 10, 31 wenigstens nach ihrer bejahenden Seite hin für einen bloßen *Rat* zu erklären⁴⁾ und im Zusammenhang damit auch

In neuerer Zeit hat namentlich Johann Ernst in verschiedenen Schriften (*Die Notwendigkeit der guten Meinung* 1900. *Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung* 1905. *Neue Untersuchungen* 1907) es unternommen, die Lehre des Thomas noch weiter fortzubilden. Seine Absicht ist nachzuweisen, daß „eine spezielle und ausdrückliche gute Meinung“ nicht nötig sei, um die sittlich guten Handlungen der Gerechtfertigten verdienstlich zu machen. Denn in jeder sittlich guten Handlung des Gerechten sei die übernatürliche Gottesliebe, wenn auch vielleicht unbewußt, mit enthalten. — Spöttisch, aber nicht unzutreffend hat Müllendorff (*Theol.-prakt. Monatschr.* 1901 Bd. 11 S. 491) über diesen Versuch geurteilt, daß Ernst seine Abhandlung besser „*Von der Nichtnotwendigkeit der guten Meinung*“ überschrieben hätte.

1) Bonaventura in sent. 1. II dist. 41 a. 1 qu. 3 conclusio: si vero sufficeret intentio habitualis et in universali, tunc quando aliquis proposuisset in corde suo servire deo in principio anni vel mensis vel septimanae vel diei, omnia opera quae postea faceret, etiam nihil cogitans de deo, essent sibi meritoria.

2) ib. ad. 6 notandum est tamen quod ad hoc, quod aliqua actio sit meritoria, non oportet quod semper quis eam referat actualiter in deum, sed sufficit relatio habitualis, habitualementem relationem voco, non quia habeat charitatem, per quam sit habilis ad referendum; sed quia in primordio operationis illius vel alterius, ad quam illa consequenter se habet, intentionem habet ad deum directam. . . . si autem opus alterius generis inciperet, oportet quod intentio renovaretur ad hoc ut opus esset meritorium. Und noch einmal: relationem autem habitualementem voco non qua quis in generali refert ad deum omnia opera diei vel anni, sed qua quis refert aliquod opus ad deum, ita quod opus sequens directam habeat ad opus primum ordinationem et consequentiam. — Immerhin ist Bonaventura in der Auslegung dessen, was eine zusammenhängende Handlung ist, weitherziger, als er es nach diesen Grundsätzen sein dürfte. Beim Mönch will er das Gelübde durch das ganze folgende Leben sich hindurcherstrecken lassen: et ideo non est parvae securitatis et utilitatis religionem intrare!

3) ib. conclusio: si dicunt quod requiritur relatio in particulari, nimis est arcta via salutis, quia tunc in omni opere quod homo non refert actualiter in deum, demeretur et peccat, quod valde severum est dicere.

4) Bonaventura in sent. 1. II dist. 41 art. 1 qu. 3 ad 1 de illo verbo apostoli „omnia in gloriam dei facite“ respondent aliqui quod est consilium, aliqui quod est praeceptum . . . si accipiaturnegative, sic est praeceptum et tunc est sensus: ita faciatis

den Begriff der indifferenten Handlung zuzulassen. Auch das letztere war nur folgerichtig. Bestand keine Pflicht, jedes einzelne Werk bewußt auf Gott hinzuordnen, so konnte eine Handlung, der dieses Merkmal fehlte, wenn sie nur im übrigen keinen Verstoß gegen das Sittengesetz enthielt, auch beim Christen nicht als Sünde gelten¹⁾.

Indes möchte man die *virtuale intentio* so oder so deuten, für das wirkliche sittliche Leben kam nun alles darauf an, wie weit dann der höchste Antrieb der Gottesliebe als bewußter überhaupt noch gefordert, d. h. wie oft die Erwedung einer *aktualen* Gottesliebe als Pflicht auferlegt wurde. Und dieser Frage gegenüber stimmen beide Teile in der großen Bescheidenheit ihrer Ansprüche überein. „Bisweilen“ sei es notwendig, die Beziehung auf Gott bewußt herzustellen. Dieses „bisweilen“ ist Stichwort; es kehrt überall wieder²⁾; denn es entspricht dem Grundsatz, daß affirmative Gebote nur pro aliquando verpflichten. Aber was es näher besagte, darüber wagten die Scholastiker keine sicheren Festsetzungen. Thomas umgeht, wie schon berührt, die Frage ganz³⁾. Duns meint zögernd, vielleicht ließe sich aus dem Sabbathgebot eine Verpflichtung ableiten, am Sonntag während der Messe einen Akt der Gottesliebe zu erwecken⁴⁾. Bestimmter behauptet dies Biel⁵⁾. Aber erst die einer Verhöhnung gleichkommende Aus-

opera vestra, ut nihil faciatis contra gloriam dei; si autem intelligatur affirmative et hoc signum „omnia“ teneatur distributive et divisim, tunc est consilium et admonitio. admonet enim apostolus secundum hunc sensum, quod quodlibet opus nostrum referamus in deum: et de quolibet divisim possumus facere et utile est nobis et expediens, si faciamus.

1) Bonaventura in sent. I. II dist. 41 art. 1 qu. 3 quaedam actio a voluntate deliberativa procedens est ordinata in finem debitum, scilicet ad deum: et haec quidem est bona, et si sit ex charitate, est meritoria vitae aeternae merito condigni. si autem fiat extra charitatem (d. h. charitas als bewußter Antrieb verstanden), meritoria est merito congrui. quaedam vero actio deliberativa ex voluntate procedens est non ordinata et haec est divisio per immediata; sed non omnis actio non ordinata ad deum tanquam ad finem est mala, quia quaedam . . . non ordinatur propter operantis infirmitatem et miseriam . . . talis actio indifferens iudicatur quia deus nec illam remunerat nec imputat in culpam.

2) Thomas in sent. II dist. 40 qu. 1 a. 5 ad 6 sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in ultimum referantur. Bonaventura in sent. II dist. 41 a. 1 qu. 3 nec deus requirit ab homine in tali statu distractionis et miseriae, quod omnia quae facit referat ad se; requirit tamen aliquando, quando est locus et tempus; et tunc si homo non referat, ommittendo peccat. Duns in sent. I. III dist. 27 qu. unica § 18 illud praeceptum affirmativum . . . obligat pro aliquando ad actum elicitum. Biel I. II dist. 28 qu. unica L tenetur aliquando (sc. voluntas) diligere deum super omnia.

3) Vgl. oben S. 169 A. 1. Höchstens aus der heute vielumstrittenen Stelle STh. II 1 qu. 89 a. 6 ließe sich entnehmen, daß Thomas den Empfang des Bußsakraments als eine Gelegenheit zur Erwedung des Liebesakts betrachtet.

4) in sent. I. III dist. 27 qu. unica § 18 quando autem sit hoc, forte (!) determinavit hoc illud praeceptum divinum: sanctifica sabbatum et maneat unusquisque apud se i. e. recolligendo apud se et ascendendo ad deum suum. et ecclesia specificavit quantum ad missam audiendam in die dominico de consecr. dist. 2 cap. Missas; non est autem simile de diligendo proximum, sicut patebit dist. sequ. (dieser Einwand ist nicht zu übersehen).

5) I. III dist. 37 qu. unica P in eo tempore, in quo tenetur mereri, ut in die

legung des „bisweilen“ in der jesuitischen Kasuistik hat die katholische Kirche genötigt, zwar immer noch nicht etwas Bestimmtes vorzuschreiben, aber wenigstens gewisse Grenzen nach unten hin zu ziehen¹⁾.

Mit dieser Frage nach der Bedeutung der „Gottesliebe“ für den Wert des sittlichen Handelns stand aber eine noch weiter greifende im inneren Zusammenhang.

War die Gottesliebe, auch in ihrem höchsten Sinn: als Wille, Gott über alle Dinge zu lieben, wirklich nur auf Grund der Sakramentsgnade erschwingbar? Noch Thomas hat dies, wenigstens mit Bezug auf den der Erbsünde verfallenen Menschen, entschieden bejaht²⁾. Auch Bonaventura teilt diesen Standpunkt; aber er bringt doch bei seiner Erörterung der Frage schon Gründe vor, die Duns und Occam nur weiterzuentwickeln brauchten, um zum gegenteiligen Ergebnis zu gelangen. Wenn die natürliche Vernunft, wie allgemein zugestanden,

dominico, quo tenetur actualiter elicere dilectionem dei super omnia aut dum tenetur se praeparare ad sacramenti susceptionem.

1) Was sich aus den Verdammungsätzen Alexanders VII und Innocenz' XI sicher herausheben läßt, bleibt hinter dem, was Duns und vollends Biel gefordert haben, weit zurück. Deshalb begnügen sich die Heutigen wieder — immer, soweit die strenge Pflicht in Betracht kommt — mit dem unbestimmten „bisweilen“. So Cathrein, *Moralphilosophie* 2 I 219: *Zu w e i l e n* (von Cathrein selbst gesperrt) im Leben (!) muß der Mensch freilich an sein Endziel denken und sich und all sein Handeln auf Gott als letzten Endzweck hinordnen, mit andern Worten: einen Akt der vollkommenen Liebe erwecken. Aber in bezug auf die einzelnen Handlungen ist das nicht notwendig.“ Ebenso Pruner, *Moraltheologie* I 113 (die Liebe Gottes verpflichtet all unser Handeln Gott zu weihen, jedoch nicht aktuell, sondern virtuell, in der Art) „daß man ö f t e r im L e b e n im Akt der Liebe sich Gott hingibt.“ Auch die Katechismen gehen nicht höher, vgl. z. B. den früheren Rottenburger Katechismus: „Wir müssen die göttlichen Tugenden ö f t e r s im L e b e n erwecken.“ Sonst vgl. etwa noch die Auseinandersetzung bei Ballerini-Palmieri, *opus theol. morale* II tract. E sect. 3 de caritatis praeceptis n. 17 ff. und die Bemerkung Ernsts, Ueber die Notw. d. guten Meinung 1905 S. 244 über Äußerungen im Beichtstuhl wie die: „Ich habe nicht alle Tage“ oder „Ich habe nicht öfters im Tage eine gute Meinung gemacht“; das sei „ein Stück Jansenismus, das sich also in unserer frommen Literatur noch weiterschleppt und dem ein Ende zu machen wohl an der Zeit wäre.“

Vor eine ganz eigentümliche Frage stellen in dieser Hinsicht die *exercitia spiritualia* des Ignatius. Die dritte Stufe der Demut besteht dort darin, daß man in der Nachfolge Jesu Armut und Schmach selbst dann wählen sollte, wenn es für die Ehre Gottes nichts weiteres beitrüge (vgl. den Text oben S. 150 A. 4). Als ich dies in meinem Vortrag über „Die geistlichen Uebungen des Ignatius“, Tübingen 1905. S. 15 erwähnte, kam am andern Tage ein katholischer Kollege zu mir und bat mich, ihm die Stelle zu zeigen. „Das kann Ignatius nicht geschrieben haben. Das wäre ja unsittlich.“ Man vermag sich in der Tat kaum vorzustellen, wie auch die mildeste katholische Auslegung von 1. Kor. 10, 31 diese Forderung des Ignatius sollte beden können. Aber es ist mir nicht bekannt, daß ein katholischer Theologe sich einmal ernsthaft mit dieser Frage bei Ignatius auseinandergesetzt hätte.

2) *STh* II 1 qu. 109 a. 3 und 4. — Denifle hat Luther und Luthertum 2 I 543 ff. eine Wolke von Zeugen gesammelt, um darzutun, daß diese Anschauung auch späterhin noch zahlreiche Vertreter hatte. Die so gepreist vorgetragene, im übrigen recht billig zusammenzubringende Gelehrsamkeit verfehlt aber trotzdem ihre Wirkung, wenn Denifle selbst S. 588 A. 2 einräumen muß, daß zu Luthers Zeit „ein großer Teil der Doktoren in Deutschland“ — richtiger hieße es: die weit überwiegende Mehrzahl der Doktoren — „keine andere Theologie kannte als die *skotistisch-nominalistische*“.

auch unter der Erbsünde noch erhalten geblieben war, vermochte ihr dann der Mensch nicht wenigstens gelegentlich auch zu folgen? Bonaventura halte dies bloß mit Bezug auf geringere Gebote, wie das vom Ehren der Eltern behauptet¹⁾. Aber durfte man dabei stehen bleiben? Die natürliche Vernunft zeigt dem Menschen doch auch ein höchstes Gut, Gott. Wozu zeigte sie es ihm, wenn der Mensch nicht auch aus natürlichen Kräften Gott aufs höchste lieben konnte? Andernfalls wäre sein Wille entweder natürlicherweise böse oder wenigstens nicht frei. Durch einen Schluß a minori ad maius ließ sich die Bejahung noch bekräftigen. Wenn ein Staatsmann für ein niederes Gut, für das Vaterland, sogar sein Leben zu opfern imstande war, sollte dann der Mensch das höchste Gut, das es gab, nicht natürlicherweise aus allen Kräften üben können?²⁾

Die führenden Nominalisten bemühten sich freilich sofort wieder um den Nachweis, daß selbst eine so höchstrebende Handlung doch noch nicht das uneingeschränkt Gute darstellte. Und zwar nicht bloß deshalb, weil es Gott nun einmal beliebt hatte, nur dem innerhalb der Gnaden- und Sakramentsordnung Geleisteten den höchsten Preis zuzuerkennen, sondern auch, weil ihr an innerem Wert noch etwas abging. Es fehlte ihr das Allerletzte, die Absicht, mit jenem Liebesakt das ewige Leben zu verdienen. Diese ausschlaggebende Näherbestimmung des Willens sollte erst auf Grund der Offenbarung möglich sein³⁾. Nur durch diese erfuhr man ja etwas vom ewigen Leben. Darnach war, wenn man den christlichen Maßstab anlegte, das göttliche Gesetz in jenem besten Fall doch immer bloß „dem Tatbestand nach“, nicht „nach dem Willen des Gesetzgebers“ (quoad substantiam facti, non secundum intentionem praecipientis) erfüllt⁴⁾. „Verdienstlich“ im ausgeprägten Sinne des

1) in sent. I. II dist. 28 a. 2 qu. 3 nam si liberum arbitrium in solis naturalibus suis relinquitur, adhuc remanebit ei rationis iudicium, per quod cognoscit parentes esse honorandos; et constat quod si habet hoc naturale iudicium, per quod potest nosse parentes esse honorandos, per illud potest cogitare; et cum habeat naturalem instinctum, potest etiam id velle; et cum habeat exteriora organa sibi subservientia, potest opere implere.

2) Duns in sent. I. III dist. 27 qu. unica § 13 ratio naturalis ostendit naturae intellectuali esse aliquid summe diligendum . . . et per consequens voluntas hoc potest ex puris naturalibus; nihil enim potest intellectus recte dictare, in quod dictatum non possit voluntas naturalis naturaliter tendere; alias voluntas esset naturaliter mala vel saltem non libera ad tendendum in quodlibet . . . est consonum rectae rationi ut fortis politicus velit se non esse, ne pereat bonum reipublicae; secundum autem rectam rationem magis est diligendum bonum divinum quam bonum alicuius particularis; igitur secundum rectam rationem quilibet debet velle se non esse propter bonum divinum. — Entschiedener noch Occam in sent. III qu. 8 B.

3) Auch darin knüpfen die Nominalisten an Bonaventura an in sent. I. II dist. 28 a. 2 qu. 3 sed prout illud facit iudicium rationis rectae absque munere gratiae, non dirigit ad obtinendum finem qui deus est et mercedem aeternae beatitudinis, quam nosse non potest, nisi deus revelet.

4) Biel in sent. I. II dist. 28 K homo per liberum arbitrium ex suis naturalibus potest divina praecepta quoad actus substantiam implere, sed non ad intentionem precipientis, quae est consecutio salutis nostre . . . secunda pars patet, quia ad finem seu intentionem precipientis nullus agere potest sine gratia. ad hunc enim finem non agitur nisi per opera meritoria quae praesupponunt gratiam; vgl. I. III dist. 27 qu. unica a. 3 prop. 2.

Worts konnte darum selbst eine die oberste Grenze des natürlich Möglichen erreichende Handlung nicht sein. Aber ebensowenig war sie eine Sünde, etwas vor Gott Strafbares. Der „Wille des Gesetzgebers“ war ja an der als maßgebend betrachteten Stelle Matth. 19, 17 nur bedingungsweise gesagt: „Wenn du zum Leben eingehen willst“. Gott übte demnach keinen Zwang aus. Auch eine nicht auf das ewige Leben abzielende gute Handlung besaß vor ihm noch einen bejahenden Wert als wenigstens „moralisch gut“¹⁾.

Behauptete man aber dies, dann mußte man noch einen Schritt weitergehen. Wenn das Gebot der Gottesliebe als affirmatives nicht für jeden Augenblick und für jede Lage verpflichtete, dann stempelte auch das völli g e Fehlen dieses Antriebs eine im übrigen dem Gebot entsprechende Handlung nicht ohne weiteres zu einer schlechten, vor Gott verwerflichen. Das Streben nach dem „Guten und E h r b a r e n“ konnte genügen, um ihr die Eigenschaft als „moralisch gut“ zu sichern. Und zwar — das war das Entscheidende — auch für den Fall, daß ein C h r i s t es bei diesen einfacheren Beweggründen bewenden ließ. Sonst käme man ja, so wurde gefolgert, zu dem Wider sinn, daß einer sündigte, indem er keinen E h e b r u c h und keinen Diebstahl beginge²⁾.

1) Biel in sent. I. III dist. 37 qu. unica P a. 3 dub. 1 decalogus non obligat hominem ad observantiam eius in charitate simpliciter, sed bene ad observantiam formatam astringit conditionaliter. . . quia cum illa conditione quam exprimit salvator Matth. 19: si vis ad vitam ingredi, serva mandata, hoc est, si quis voluerit ingredi ad vitam eternam, necesse est, ut servet mandata ex charitate, quia necesse est, ut servet mandata meritorie et per consequens ex charitate. posita ergo illa conditione, si vult ingredi vitam, necesse est ut mandata ex charitate servet. itaque si servat et non ex charitate, non quidem peccat, tamen per istam observantiam non meretur ingressum regni. Occam in sent. I. I dist. 17 qu. 2 E dico primo quod actus meritorius nec etiam actus charitatis excedit totam facultatem nature humane, quia omnis actus charitatis quem secundum communem cursum habemus in via est eiusdem rationis cum actu ex puris naturalibus possibili. et ita ille actus non excedit facultatem nature humane. Verum illum actum esse meritorium non est in potestate nature humane, sive habeat caritatem sive non habeat, sed est in libera dei acceptance.

2) Biel in sent. I. II dist. 28 qu. unica E a. 1 nota 1 non omnis defectus circumstantie facit actum non bonum moraliter, sed defectus circumstantie necessario requisite ad bonitatem moralem. nunc autem circumstantia ultimi finis in actu non requiritur ad bonitatem moralem. hoc est non requiritur, quod actus bonus moraliter semper referatur actualiter in deum, qui est finis ultimus. quia aliquid citra deum est eligibile propter se et illud potest bene et moraliter diligi et propter ipsum aliquis actus elici et non actualiter propter alium finem. I. III dist. 37 qu. unica P a. 3 dub. 1 si obligarent (sc. praecepta) ad observandum ea ex charitate, ergo quicumque non habens charitatem, immo et habens charitatem. benefaciens patri propter honestum finem, etiam quem dicat recta ratio, aut pascens pauperem fame moriturum aut qui non furaretur non mecharetur propter dictamen rationis recte finem honestum constituentis non tamen ultimum, esset transgressor et peccaret mortaliter, quod est absurdum, quia ista praecepta magis essent homini in laqueum et in interitum quam via ad regnum.

Auch diese Frage, wie weit die Gottesbeziehung in den Begriff des Guten hinein gehört, ist bis heute in der katholischen Kirche noch ungeklärt; vgl. die Auseinandersetzung zwischen Cathrein und Mäusbach im Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft 1899—1901 und

Das Ergebnis dieser ganzen Zergliederungsarbeit war, daß der Begriff des Sittlichen nach allen Seiten hin beweglich wurde. Der Grundsatz, daß der Mensch nicht immer auf seiner Höhe stehen und daß auch im Sittlichen nicht jedem dieselbe Leistung zugemutet werden könne, wurde jetzt in einer Ausdehnung verkündigt, wie nie zuvor in der katholischen Kirche. Was als fester Kern sich erhielt, das für jedermann Pflichtmäßige, war sowohl nach seinen Beweggründen als auch nach seinem Inhalt unschwer aufzubringen. Es genügte jedoch, um in den Himmel zu kommen¹⁾. Darnach standen für ein höheres sittliches Streben nur noch zwei Antriebe zur Verfügung: entweder die Angst, daß man vielleicht doch nicht alles Pflichtmäßige wirklich geleistet hätte, oder der Ehrgeiz²⁾, eine Steigerung der Seligkeit, deutlicher geredet, einen besseren Platz im Himmel zu gewinnen. Und ganz im Hintergrund blieb die eigentliche sittliche Aufgabe, die sittliche Durchbildung der Persönlichkeit³⁾. So viel auch von *intentio*, von *Gesinnung*, jetzt die Rede war, tatsächlich kamen immer nur die einzelnen Werke in Betracht, und man fand nichts Anstößiges darin, daß derselbe Mensch bald bloß moralisch gute, bald verdienstliche Werke zustande bringt. Man verließ sich auch in dieser Hinsicht auf den eingegossenen Habitus, der geheimnisvoll wirkend den Handlungen des Menschen die Beziehung auf Gott und damit auch den Einklang untereinander gibt.

die Weiterführung des Streits in Cathreins Moralphilosophie und Mausbachs katholischer Moral. Lehrreich ist darin vor allem, daß Cathrein in Mausbachs Auffassung einen „unerträglichen Rigorismus“ findet: sie führe folgerichtig durchgedacht zur Leugnung des Wesensunterschieds zwischen den sittlichen Tugenden und zur Leugnung der wesentlichen Verschiedenheit der Sünden (Philos. Jahrb. 1900 S. 201 f.); nicht minder, daß Mausbach sich gerade gegen diesen Vorwurf entschieden verwahrt: „ich verlange keine ausdrückliche Erkenntnis der Beziehung auf das Endziel, sondern sage: daß schon in dem Begriff des vom Gewissen „Erlaubten“ diese Beziehung tatsächlich enthalten sei; ich verlange vor allem kein Denken, d. i. aktuelles Erkennen der sittlichen Qualität, sondern bezeichne ausdrücklich eine habituelle Erkenntnis als genügend. Darum stehen sich auch nach meiner Ansicht die Atheisten und Ungläubigen nicht so schlimm, wie Cathrein meint.“ (Ebda. 1901 S. 93 f.).

1) Bezüglich einer gewissen Verpflichtung zu Werken der Vollkommenheit sagt Thomas nur, man dürfe die Vollkommenheit nicht „verachten“ und man solle „gelegentlich“ sie vollbringen in sent. I. III dist. 29 qu. 1 art. 8 ad 2 quaestione. tenetur eam (sc. perfectionem) non contemnere nec contra eam se obfirmare . . . sed tamen tenetur in casu ad aliqua opera perfectionis operibus similia. Bonaventura ist noch bescheidener in sent. I. III dist. 30 art. 1 qu. 3 concl. und ad 4.

2) Diesen Antrieb hat besonders kräftig Ignatius in seinen geistlichen Übungen vor- gespannt, vgl. meinen Vortrag „Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola“. Tübingen (Siebed). 1905. S. 28.

3) Wie ich über Mausbachs Büchlein „Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin“^{2. u. 3.}, 1920 urteilen muß, habe ich bereits oben S. 162, A. 4 angedeutet. Was Mausbach über die Einheitlichkeit und Ganzheit des christlichen Charakters vorträgt, insbesondere eine Ausführung wie die S. 71 „wenn der Wille sich im Guten befestigt, wenn er durch eigene Tat und göttliche Gnade die Möglichkeit des Sündigens mehr und mehr überwindet und nur mehr eine Wahl kennt im Rahmen des sittlich Guten und Erlaubten“, ist alles recht schön gesagt; nur ist es nicht Thomas, wie gerade Mausbachs „Belegstellen“ erweisen. In der ganzen Schrift hat man den Eindruck, als ob der Verfasser den Beichtvater und den Seelenführer, die psychologisch unvermittelte Wirkung der Sakramente und Lehren wie die vom Wiederaufleben der Verdienste völlig vergessen hätte.

Es war notwendig, dies in seinen Einzelheiten zu entwickeln; schon weil es sich dabei um in der Dogmengeschichte gänzlich vernachlässigte Fragen handelt. Aber blüht man nun von hier aus wieder auf Luthers Grundsätze zurück, so wird von selbst einleuchten, daß Luther bereits in der Psalmenvorlesung den entscheidenden Schritt über die Auffassung der Sittlichkeit in der katholischen Kirche hinausgetan hat.

Er hat das Netz zerrissen, das die Kasuistik gewoben hatte, und das neue testamentliche Gebot in seinem Vollsinne wieder hergestellt. Für ihn gibt es nicht eine Mannigfaltigkeit abgestufter Gebote, keine Beweglichkeit des Sittlichen. Der göttliche Wille, der hinter dem Gebot steht, ist — eben als göttlicher Wille — etwas Festes, Unbeugbares, Unbedingtes¹⁾, an jeden gleichmäßig sich Wendendes und ein Ganzes von ihm Fordernendes. Und der Inhalt dieses Willens fällt für Luther ohne weiteres und ohne jede Einschränkung mit jenem Höchsten zusammen, das man in der katholischen Kirche tatsächlich außer Wirkung setzte: Gottesliebe aus ganzem Herzen, eine runde und allgemeine Nächstenliebe, — dies und nichts weniger ist es, was Gott von dem an ihn Glaubenden verlangt und „natürlicherweise“, d. h. mit Recht verlangen kann²⁾. Daran zerbrach für Luther schon tatsächlich der ganze Unterschied von Gebot und Rat. Was man in der Kirche als eine „heroische“ Ausnahmeleistung ansah, erschien ihm als eine unumgängliche Pflicht³⁾.

1) WA IV 323, 20 ff. „semper“. . . id ostendit et notat quod lex dei est immutabilis. humanae autem quia sunt alligatae mutabilibus, scilicet loco tempore corpori, ideo hiis mutatis et differenter se habentibus leges quoque mutari et dispensari oportet. . . spiritualis autem lex quae animam coram deo dirigit, quia est in immortalis anima, quae nunquam mutatur de esse suo, ideo semper durat in eternum. hoc est quod lex ligat manum, sed non animum, quem ligat evangelium, quod docet humilitatem, mittem, castitatem, paupertatem, obedientiam, pacem, longanimitatem, fidem etc. et haec omnia ex animo, de corde puro et conscientia fideque non ficta; non autem tantum in verbo vel opere haec simulando, sed in conspectu dei simplici corde.

2) WA III 129, 22 delicta proprie sunt peccata omissionis, quae nos intelligere non possumus, etiam dum bene operamur; eo quod ex toto corde et omnibus viribus deum diligere tenemur. et raro vel nunquam sic facimus. III 429, 16 ff. primo itaque considera omissiones tuas et hoc multipliciter. primo in naturalibus, quia vides an per singulos dies et horas in tota vita tua deum laudaveris et gratias egeris. ad hoc enim teneris stricto praecepto et iure naturali. nam cum singulis diebus et horis beneficia dei acceperis . . . manifestum est, quod acceptis gratias debes.

3) WA IV 286, 35 mandata pluraliter dicit, quia et facienda sunt ardua, similiter et pacienda. utraque enim precipiuntur in evangelio: bona facere et mala pati, utrumque heroico more et extremo et summo posse et velle ut in martyribus. — Es schlägt daneben nichts, daß Luther in der Psalmenvorlesung manchmal noch den Sprachgebrauch der Unterscheidung von Gebot und Rat fortführt oder den Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem tätigen behauptet (vgl. z. B. III 298, 9 und 28 ff.). Denn Luther sieht, viel ernsthafter als Thomas, in den evangelischen Räten wirklich nur ein Mittel, um das für alle gleiche und für alle in gleichem Umfang verpflichtende Gebot zu erfüllen. Deshalb kann er auch umgekehrt das Gesetz einen guten

Luther drückt dabei aber noch mit besonderer Kraft gerade auf den Punkt, wo die Scholastik am meisten zur Nachgiebigkeit bereit war, auf die *Gesinnung*. Eine bloße Erfüllung der Gebote quoad substantiam facti erschien ihm von vornherein als keine Erfüllung¹⁾. In dem *Habitus* und in der Vorstellung einer aus ihm fließenden „habitualen“ caritas sah er schon lange vor der Psalmenvorlesung nur ein nichtiges Sündlein²⁾. Aber auch jene „erwachten Akte“ der Gottesliebe galten ihm längst nicht als das, was Gott forderte. Er fand, daß sie nur zur Selbsttäuschung, zur Einschläferung des Gewissens dienten. Man bildet sich ein, mit einem derartigen raschen Anlauf etwas erreicht zu haben³⁾. Aber das, worauf

Rat Gottes nennen (so WA III 27, 11 *consilium est dispositio morum seu via, quibus ad finem pervenitur in moralibus et practicis. et est quadruplex: primo est consilium bonum ad finem bonum, ut sunt consilia evangelii, lex dei, quo dirigit hominem per debitum (!) medium ad deum, et hec est virtus et caritas, ut orare, misereri proximo propter deum*), und wiederum nachdrücklich betonen, daß man in jedem Stand, im Mönchsstand so gut wie im weltlichen Stand, rein oder auch unrein sein, in jedem das Gebot erfüllen kann WA IV 311, 26 ff. *unusquisque potest esse maculatus vel immaculatus in suo statu . . . maxime cum etiam unicuique non desint sui adversarii, qui ei pugnam super dono gratie sibi date suscitent, cum quibus pugnet, ne pereat donum frustra*.

Mit Bezug auf den letzteren Punkt hat Denifle (Luther und Luthertum I² 133 ff. vgl. auch Mausbach, Die katholische Moral⁴ S. 248 f.) in seiner Weise Zeugnisse dafür gesammelt, daß man auch nach katholischer Lehre in der Welt Vollkommenheit erreichen, ja daß unter Umständen ein in der Welt Lebender es darin noch weiter bringen könne als der Mönch. Gewiß solche Worte finden sich, sie ließen sich noch beliebig vermehren. Aber sie beweisen nichts für das, was Denifle dartun möchte. Denn alle diese Zeugnisse stammen aus dem Mund von Mönchen (oder Priestern). So redet das Mönchtum tatsächlich, hat es seit Jahrhunderten geredet, teils um sich selbst zu demütigen, teils um die Weltleute zu trösten. Aber durfte und darf in der katholischen Kirche auch der Laie in dieser Weise gegenüber dem Mönch und dem Priester reden? Wie ging es doch schon Iovinian? Und redet auch das Mönchtum so, wenn es darauf ankommt, den in der Welt Lebenden zum Eintritt in einen Orden zu bewegen? Vgl. dazu auch A. D. Müller, Luthers theologische Quellen S. 13 ff.

1) WA III 430, 1 ff. *tertio tandem omissiones praeceptorum dei, non tantum quoad substantiam facti vel operum, sed multo magis quoad qualitatem vel quantitatem*.

2) WA III 30, 17 *potest quis actum volendi elicere in lege domini violenter, quod tamen voluntas eius non sit in ea. et forte hinc multi se decipiunt, putantes se statim habere bonam voluntatem, quando actum volendi eliciunt. et non consyderant, quod est violenter extortus actus et imperiose elicitus: quod ex hoc patet, quod transeunte actu relabitur ad solita et non est ibi perseverantia*, vgl. auch III 169, 33 *timendum quod rara sit vera contritio. nimis cito confiditur de gemitu et compunctione*. IV 363, 34 *quis enim crederet hoc esse carnis opera, quando pro veritate et religione opus agitur et ut dicitur bonam intentionem esse ac pro honore dei fieri*. WA IX 43,4 *quia commentum illud de habitibus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi*.

3) WA III 447, 29 ff. *ultimo et maxime periculosa tentatio cogitationum de securitate dicentium mihi . . . putas quod deus ita stricte de te requirat? ipse scit figmentum tuum, ipse bonus est. unus gemitus eum placat. putas si nullus salvus fieret, nisi qui ita rigide procederet. ubi tota ista multitudo, in qua nullam violentiam vides? absit*

es eigentlich ankäme, daß der ganze Wille neu und in der Richtung auf Gott geformt wird, wird so geschwind wahrlich nicht zuwege gebracht.

Es war, das läßt sich in der Psalmenvorlesung noch deutlich wahrnehmen, nicht grübelndes Nachdenken gewesen, was Luther zu dieser vertieften Einsicht in den Sinn des neutestamentlichen Gebots geführt hat, sondern eine ganz persönliche Gewissenserfahrung. Er hat, man darf ohne Uebertreibung sagen: als Erster seit Jahrhunderten, wieder empfunden, was der „Zorn Gottes“ bedeutet¹⁾: jene Unnachlässigkeit Gottes, vermöge deren er beim Menschen auf die volle Hingabe dringt und den Halbherzigen, wie den Lauen und Befleckten von sich stößt. Von da aus ist ihm der Grundfehler der katholischen Auffassung des Sittlichen deutlich geworden: dort maß man das zu Leistende an den Kräften des Menschen, anstatt einfach zu fragen, was Gottes Wille ist²⁾. Damit wurde auch seine Stellung zur „natürlichen“ Sittlichkeit eine andere als die der Scholastik. Daß es eine solche gibt, daß der Mensch auf Grund seines Gewissens zu Sittlichkeitsregeln gelangen kann, hat Luther nie bestritten³⁾. Aber für den Christen, der Gott wirklich kennt, kommen diese bescheidenen Maßstäbe überhaupt nicht in Betracht. Er hat sich vielmehr an dasjenige zu halten, was ihm vermöge seines vertieften Gottesverständnisses als Gottes Wille deutlich ist. — Indem Luther das Gebot von der Heiligkeit Gottes aus verstand, war er aber zugleich auch über den Eudämonismus hinausgehoben, den Augustin in die Betrachtung des Sittlichen eingeführt hatte. Die Wirkung zeigt sich sofort in dem Gesichtspunkt, von dem aus er das Sittliche lehrhaft darstellte. Die Scholastik hat, wie schon die alte Kirche, in Anlehnung an die antike Ethik die christliche Sittlichkeit teils in der Form der Tugendlehre, teils in der der Güterlehre (Gott das höchste Gut!) entwickelt. Für Luther waren beide Formen unbrauchbar. Der Kampf, den er schon in der Psalmenvorlesung gegen Aristoteles führt, richtet eine Spitze auch dagegen, daß Aristoteles der maßgebende Vertreter der Tugendlehre und damit einer selbstgefälligen, im tiefsten Grund selbstsüchtigen Sittlichkeit ist⁴⁾. Noch weniger konnte die Güterlehre, die das Sittliche

ut omnes pereant, discretionem oportet servare deo etc. et ita paulatim obliviscitur misera anima timorem domini et quod regnum coelorum vim patitur.

1) Dgl. Stellen wie WA III 526, 3 *quia initium sapientie timor domini. extunc enim ira eius in corde penitentis. quia predicari facit iudicium suum* IV 7, 39 *cor contritum maxime tamen timet eternam iram.* IV 14, 1 *sicut deus iratus propter nostram iniustitiam pacem non habuit nobiscum, sic conversus misit hanc iustitiam pro nobis, qua simul et pacem misit.*

2) WA IV 323, 15 *venit in errorem, intelligendo non ut expedit et metiendo ex se et suis viribus verba illius (sc. der lex dei).*

3) WA III 94, 17 *nullus est tam malus, quin sentiat rationem murmurum et syntheresium iuxta illud: ratio semper deprecatur ad optima.* III 238, 11 ff. *tale desyderium naturale quidem est in humana natura, quia syntheresis et desyderium boni est inextinguibile in homine, licet impediatur in multis.*

4) Der Kampf gegen Aristoteles beginnt schon in den Randbemerkungen des Jahres 1509. WA IX 23, 6 ff. *melius hic Augustinus et verius de felicitate disputat quam fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus.* Aus der Psalmenvorlesung vgl. WA IV 3, 32 und 19, 22.

auf die Stufe des Angenehmen oder Nützlichen herabdrückte, für ihn in Betracht kommen¹⁾. Die gegebene Form, das Sittliche darzustellen, war für ihn vielmehr die *Pflichtenlehre*. An sie hat Luther sich schon in der Psalmenvorlesung ganz unwillkürlich allein gehalten und aus eben diesem Grunde später, wenn er den Inhalt des christlich Sittlichen zusammenfassend wiedergeben wollte, immer nur das Schema der zehn Gebote zugrund gelegt.

Von dieser Strenge aus wird jedoch erst die ganze Bedeutung der Tatsache sichtbar, daß für Luther die Beziehung auf eine unbedingte Forderung den Begriff des Sittlichen noch nicht erschöpft, vielmehr bei ihm als zweites ebenso wichtiges Merkmal die Freiheit oder, wie er deutlicher sagt, die *Freudigkeit des Willens* mit hinzutritt. Indem Luther beides miteinander verbindet, hat er einen Begriff des Sittlichen aufgestellt, der weder vor ihm noch nach ihm in dieser Schärfe vertreten worden ist. Kant hat nur die Unterwerfung unter ein unbedingtes Gesetz herausgehoben — die Romantiker tadelten dies mit Recht als eine Einseitigkeit —, Augustin andererseits hat die „Willigkeit“, die auch er forderte, nur dadurch zuwege gebracht, daß er das sittliche Streben mit dem Glücksgedanken vermengte; Luther überragte beide, sofern er die Einheit aus dem von ihnen je nur halb Gefundenen beiligt. Ihm gilt das Sittliche erst da als verwirklicht, wo das Gesollte zugleich ein frei und gern Gewolltes ist, wo das „Gesetz“ nicht nur „bejaht“, sondern mit warmem Gefühl als das allein der Stellung des Menschen Entsprechende ergriffen wird. Er vermochte auf diese Höhe zu gelangen, weil ihm, im Unterschied von Kant, der Sinn des Sollens an einem bestimmten Inhalt aufgegangen war. Wenn die Gottesliebe den höchsten Gegenstand der Pflicht bildete, dann leuchtete von selbst beides miteinander ein, sowohl daß Gott unbedingt gehorcht werden mußte, wie daß Gott nur einen Gehorsam annehmen konnte, der ihm in voller Freiheit entgegengebracht wurde. — Allein worauf beruhte die Pflicht der Gottesliebe selbst? Luther ist auch auf dieses Letzte, schon in der Psalmenvorlesung, die Antwort nicht schuldig geblieben. Wo er die Gottesliebe selbst begründet, da führt er die Pflicht zu ihr immer darauf zurück, daß Gott dem Menschen das Leben gegeben hat und noch erhält und ihn täglich, ja unaufhörlich mit seinen Gaben über-

1) Wie unwillkürlich die Betonung des Gedankens, daß Gott das höchste Gut sei, trotz aller Versicherungen, daß Gott um seiner selbst willen geliebt werden müsse, einem feineren Nützlichkeitstreben die Tür öffnet, dafür vgl. etwa Thomas STh II 2 qu. 26 a. 1 *dilectio charitatis tendit in deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia charitatis fundatur*. II 2 qu. 23 a. 1 *cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communionem oportet aliquam amicitiam fundari*. — Von der Gefahr, die daraus für die ganze Auffassung des Sittlichen erwächst, hat auch Cathrein etwas bemerkt. Er sagt (Philos. Jahrb. 1900 S. 196) sehr treffend gegen Mausbach: „Ist eine Handlung sittlich gut, weil und insofern sie das letzte Ziel fördert oder zu demselben hinführt, so besteht die sittliche Gutheit formell in der *Nützlichkeit* (von Cathrein selbst gesperrt) in bezug auf das letzte Ziel und dann ist das sittlich Gute nur eine Art des Nützlichen und die gewöhnliche Einteilung des Guten in das *bonum honestum, delectabile, utile* wird hinfällig.“ Nur sieht Cathrein nicht, daß sein Einwand viel weiter trägt, als er will.

schüttet¹⁾. Es ist also das Gefühl der Dankbarkeit, aus dem sich bei Luther die Empfindung eines Sollens herleitete²⁾. Von da aus wird begreiflich, warum ihn das neutestamentliche Gebot gerade in seiner Höhe und Unerbittlichkeit ergriff. Er nahm es nicht nur auf Auktorität hin an; es überzeugte ihn aus dem Wesen der Sache heraus. Wenn der Mensch Gott alles verdankte, so gebührte es sich schon nach „natürlichem Recht“³⁾, daß er sich ihm wiederum ganz hingab.

Nur war vom Einsehen bis zum Erfüllen ein weiter Weg. Zumal wenn jemand wie Luther sich darüber klar war, daß „Freiheit und Freudigkeit des Wollens“ das Mittun des ganzen Menschen in sich schloß. An diesem Punkt sind seine Klosterkämpfe entstanden. Was Luther zur Verzweiflung brachte, war nicht allein die Höhe der Forderung an sich — von einem „Riesenkampf der Pflicht“ hätte Luther deshalb gewiß nicht gesprochen —, sondern die weitergreifende Bedingung über die Beschaffenheit des Wollens. Daran scheitert er; weil er auch bei der höchsten Anstrengung, ja bei ihr erst recht das Halbe, das Widerstrebende in seinem Willen wahrnimmt⁴⁾. Er hält dies zunächst für seine besondere Erfahrung. Erst hinten drein, nachdem er die Lösung gefunden, erkennt er darin etwas, was nicht nur in seiner persönlichen Art, etwa in der besonderen Stärke seiner Leidenschaften oder

1) WA III 429, 16 primo itaque consydera omissiones tuas et hoc multipliciter. primo in naturalibus, quia vide an per singulos dies et horas in tota vita tua deum laudaveris et gratias egeris. ad hoc enim teneris stricto precepto et iure naturali. nam cum singulis diebus et horis beneficia dei acceperis, scilicet vitam, esse, sensum, intellectum, insuper victum et amictum et ministerium solis, coeli et terre et omnium elementorum multis nimis varietatibus, manifestum est quod acceptis gratias debes . . . secundo in gratuitis perceptis, scilicet sacramentis et bonis ecclesiae: que non minus tibi ministrat, quam totus mundus, cum ipsa sit mundus quidam intellectualis. igitur vitam, sensum, esse, intelligere, victum et amictum in spiritualibus, ministerium solis iustitie, coeli et terre et omnium que sunt in ecclesia bonorum accipis sine intermissione . . . per singula momenta infinite beneficia tibi afferuntur a domino. et sicut nec pro una buccella panis, ita nec pro uno verbo veritatis dignas poteris agere gratias.

2) Diese Begründung des Sollens auf das Bewußtsein, etwas empfangen zu haben, ist zunächst bezeichnend für Luther selbst. Sie bestätigt, was auch sonst überall zutage tritt — am deutlichsten an seinem Verhältnis zu Staupitz: man überlege sich, was es hieß, daß Luther trotz allem, was dazwischenlag, auch in seinen späteren Jahren sich immer noch auf Ansprüche von ihm beruft —, daß Luther immer ein guter, will sagen, ein dankbarer Mensch gewesen ist. Aber es scheint mir, daß Luthers Ableitung des Sittlichen sich auch sachlich nicht zu verstecken braucht. Wenn alles Sollen seinem Begriff nach eine Bindung voraussetzt, so ist die Deutung wohl die einzig mögliche, die jene Bindung selbst auf ein Empfangenhaben zurückführt. Alle anderen Begründungen drehen sich entweder im Kreise oder führen sie Bedenkliches ein. Wenn man absieht von der nichtsagenden Berufung auf die „Intuition“, so ist die sonst beste, die kantische, mit dem Fehler behaftet, daß sie unvermerkt doch wieder einen, nur verfeinerten Eudämonismus zu Hilfe ruft. Wer sich dem Gesetz (oder der Idee) unterwirft, der tut es nach Kant, weil er damit seine wahre „Würde“ gewinnt. Aber das heißt: er genießt, indem er sittlich handelt, sich selbst in seiner Würde. Zudem ist diese Begründung nur für denjenigen überzeugend, der den Wunsch hat, sich in seinem Wert steigern zu lassen. Aber warum soll er diesen Wunsch haben? Auf diese Frage gibt keine rein philosophische Ethik eine Antwort.

3) Man beachte in Anm. 1 das Unterstrichene iure naturali.

4) Vgl. darüber oben S. 20 ff.

in der Schwäche seines sittlichen Willens, sondern in der „Natur“ des Menschen, in der jede angeborene Selbstsucht begründet ist. So gelangt er zur Erkenntnis der Unmöglichkeit des Gesetzes¹⁾ für den natürlichen Menschen. Aber er betrachtet diese Unmöglichkeit auch nicht bloß, wie die heutige Wertlehre, als die „Tragik“ des Menschen, als den peinlichen Widerstreit der zwei Seelen in der einen Brust, sondern nimmt seinen Zustand in männlicher Kraft als eine Schuld, die er zu verantworten hat. Und er bejaht auf Grund davon ernsthaft die Behauptung, die der Scholastik und insbesondere dem Nominalismus als eine Versteinerung erschienen war, daß auch der Gläubige ununterbrochen sündige²⁾.

1) WA III 451, 24 inde etiam evangelium vocale et litterale est impossibilis lex, nisi deus ipsum intus doceat. III 486, 24 ff. prius est concupiscentia carnis vincenda et facilis est — man bemerke das gegen Denifle! —; difficilior autem et secundo concupiscentia oculorum: quia non potest desolari subito sicut illa, sed deficiet paulatim. ultimo difficillima superbia vite: que etiam de victoria nascitur viciorum. IV 207, 35 ff. sic enim passio ire, superbie, luxurie, cum absens est, facilis presumitur victu ab inexpertis. sed cum presens est, sentitur difficillima, immo insuperabilis, ut experientia docet. — Ueber die Behandlung dieser Stellen bei Denifle und die Gründe, warum er sie alle erst ins Jahr 1515 verlegen will vgl. oben S. 137 Anm. 2 u. 3. Merkwürdig bleibt es bei alledem, daß ihm (und ebenso Grisar) nie der Gedanke kam, Luthers scharfe Selbstverurteilung könnte vielleicht auch daher rühren, daß er viel strengere Anforderungen an sich stellte, als das in der katholischen Kirche üblich war und ist. Es dämmert ja Denifle gelegentlich von ferne etwas davon, wenn er etwa Luther vorwirft, daß er Gebot und Rat miteinander „verwechsle“ oder daß er die Pflicht der Nächstenliebe „überspanne“. Aber es fällt ihm nicht ein, daraus Folgerungen zu ziehen oder auch nur den üblichen Vorwurf eines „janсениstischen Rigorismus“ gegen Luther zu erheben. Denn das hätte wieder zu dem Bild, das Denifle und Grisar gewinnen wollen, schlecht gepaßt und am Ende sogar auf die Frage geführt, ob es psychologisch denkbar sei, daß ein Mensch, um dessen Inneres es so traurig bestellt war, die sittlichen Anforderungen bis zu solcher Höhe steigerte. — Uebrigens ergeben die angeführten Stellen auch außer dem S. 137 Angeführten noch manches andere zur Beleuchtung von Denifles wissenschaftlichem Verfahren. Die erste Stelle hat Denifle nirgends gebracht. Sie auch ins Jahr 1515 zu verlegen, wäre wohl schwierig gewesen. Von der zweiten bringt er S. 454 den Schlußsatz, um damit Luthers Hochmut zu belegen; zu Luthers Begründung: der Hochmut entstehe selbst aus dem Sieg über die Laster — einem Satz, den Luther übrigens aus Augustin entnommen hatte, vgl. ep. 118, 22; III 685, 19 Goldbacher vitia quippe cetera in peccatis, superbia vero etiam in recte factis timenda est, ne illa quae laudabiliter facta sunt, ipsius laudis cupiditate amittantur — macht Denifle noch die Anmerkung: „Luther wußte das aus Erfahrung.“ Wieso? Dann nimmt Denifle also an, daß Luther einmal seine „Laster“ überwunden hat? Wie stimmt das aber zu dem sonstigen Bild? Und den Anfang der Stelle, wo Luther sagt, daß die Begierde des Fleisches leicht zu überwinden sei, läßt Denifle ganz weg. Gewiß nur, um Raum zu sparen. — Auch bei der dritten muß er ein bißchen nachhelfen. Er sagt über sie S. 440, daß in ihr Luther den Satz von der Unüberwindlichkeit der Koncupiszenz schon beinahe (von Denifle selbst gesperrt) ausspreche. Ich denke, wer insuperabilis sagt, behauptet die Unüberwindlichkeit nicht bloß „schon beinahe“, sondern wirklich. Wenigstens soweit und in dem Sinn, als Luther sie immer behauptete. Aber freilich, wenn Luther schon damals ganz daselbe sagte, wie in der Römervorlesung, so ist wiederum Denifles große Entdeckung von der Wendung im Jahr 1515 zunächst gemacht.

2) WA III 430, 1 ff. (innerhalb einer Anleitung zur Selbstprüfung) tertio tandem omissiones preceptorum dei, non tantum quoad substantiam facti vel operum, sed multo magis quoad qualitatem et quantitatem. quia diligere deum et

In der Psalmenvorlesung liegt dieser Kampf bereits hinter ihm¹⁾. Er hat, so darf man das Ergebnis ausdrücken²⁾, damit geendigt, daß sich für Luther das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit umdrehte. Nicht ist die Sittlichkeit das Mittel, um Gott zu gewinnen — eine „Gerechtigkeit“, die sich auch vor Gott behaupten wollte, ist *superbia* und zwar die schlimmste Form der *superbia* —, sondern umgekehrt: die Gemeinschaft mit Gott ist die Bedingung, unter der wirkliche Sittlichkeit erst möglich ist. Denn wenn sittlich handeln so viel heißt, wie Gottes Willen erfüllen, so führt diese Aufgabe den einzelnen zunächst notwendig vor die Frage, ob er denn ein Recht hat, sich als Werkzeug Gottes zu fühlen. Nur der Oberflächliche oder der, der sein eigenes Ich vergöttert, wird diese Frage ohne weiteres für sich bejahen. Wer einen Eindruck von Gottes Majestät empfangen hat, der muß vor einer derartigen Selbstauffassung erschrecken und seiner Unwürdigkeit sich bewußt werden. Er kann sich an seine sittliche Aufgabe erst dann heranzuwagen, wenn er vorher Gewißheit darüber erlangt hat, daß er überhaupt vor Gott da ist, daß Gott auch ihn „anerkennt“. Anerkennung durch Gott bedeutet aber in Wirklichkeit nichts anderes als Vergebung. Nur auf den Glauben, daß Gott trotz seiner Schuld den Menschen vor sich gelten läßt, ja den sündigen Menschen sucht, kann sich das Gefühl, in Gottes Sinn handeln zu dürfen, gründen, und das Annehmen solcher Vergebung bleibt angesichts der ständigen Unvollkommenheit des menschlichen Tuns die Form, die das Verhältnis zu Gott immer bestimmt³⁾.

proximum et cetera quoties offendisti? sed et si dilexeris, maxime timendum, ne non tantum et totaliter, quantum et qualiter quoad numerum et pondus cordis vel affectus teneris. sed quis definivit tibi, aut quis dicet tibi, quoties aut quam ferventer hoc deus a te exigat? III 288, 41 adeo nos coram deo sumus iniusti et indigni, ut quaecunque facere possemus, nihil coram eo sint. immo et fides et gratia, quibus hodie iustificamur, non iustificarent nos ex seipsis, nisi pactum dei faceret. III 465, 2 (iudicium) . . . quo deus condemnat et condemnare facit, quicquid ex nobis habemus, totum veterem hominem cum actibus suis, etiam iustitias nostras Isaie 64. et est proprie humilitas, immo humiliatio. quia non qui se humilem putat — gegen die mönchische Selbstbespiegelung! —, iustus est, sed qui se detestabilem et damnablem reputat in oculis suis. IV 364, 8 ff. si enim caro est tibi et in carne es, certe superbia ista quoque tecum est et tu in carne, usque dum corpus istud fiat totum spirituale. semper ergo peccamus, semper in mundi sumus. — Wer sehen will, sieht es hier ebenso wie bei der vorigen Reihe (S. 152 A. 2), daß sich diese Urteile durch die ganze Psalmenvorlesung hindurchziehen, daß also die Gewinnung dieses Standpunkts vor die Psalmenvorlesung fallen muß.

1) Es genügt, die Stelle anzuführen, in der die ganze Freude Luthers über die gewonnene Erkenntnis zum Ausdruck gelangt WA III 291, 4 *hec sunt medulla scripture et adeps frumenti celestis, omni divitiarum gloria amabilior . . . nec ego pro tali intelligentia totius mundi divitias commutarem, si optio daretur: dulciora enim super mel et favum sunt ista eloquia dei.*

2) Für das einzelne vgl. die vorausgehende Abhandlung und oben S. 28 ff.

3) Denifle hat (Luther und Luthertum I² 400 ff.), um Luther zu „widerlegen“, Zeugnisse dafür gehäuft, daß auch die katholische Kirche den Menschen nicht auf seine eigene Leistung, sondern auf Gottes Barmherzigkeit hoffen heiße. Er hat damit z. T. offene Türen eingeworfen. Denn daß in der katholischen Kirche seit Augustin auch diese Stimmung Geltung hat, war wohl keinem evangelischen Theologen unbekannt. Ich erinnere nur daran,

Kraftvoll hat Luther aber zugleich die Seite herausgearbeitet, daß gerade dieses „törichte“ Evangelium, daß Gott sich an den Sünd' er wendet und nicht an den Gerechten, die Sittlichkeit nicht auflöst, sondern sie in Wahrheit erst hervorbringt. Die Vergebung verleiht der Dankbarkeit des Menschen einen neuen, den kräftigsten Anstoß. Aus ihr fließt jener freudige Wille zum Guten, in dem Luther die Vollendung des Sittlichen erblickte¹⁾. Denn der Glaube, der das Erbarmen Gottes in seinem Wert begreift, ist selbst schon seinem Wesen nach „Affekt“²⁾, leidenschaftliche Zuwendung zu Gott, er schließt aber auch die Liebe zu Gottes Willen notwendig in sich³⁾. Luther denkt bei „Affekt“ nicht nur an ein rasch aufblühendes Gefühl. Wenn seine nominalistische Psychologie ihn von vornherein dazu anleitete, Gefühl und Wille nahe zusammenzurücken⁴⁾, so betonte er an dieser Stelle erst recht, daß der Affekt zu Gott, wenn er echt ist, immer einen Willen aus sich gebiert. Denn ist der Glaubensaffekt das Eintreten in die von Gott gewährte Gemeinschaft, so entspringt aus der nahen Beziehung zu Gott zugleich der wirksame Antrieb, sich selbst und sein Tun ununterbrochen an Gott zu messen. Der Mensch kann mit Gott nicht zusammensein, ohne das Verhältnis zu Gott ständig auch als ein Gericht über sich selbst zu empfinden und ohne diesem Druck in strenger Selbsteinsicht nachzugeben⁵⁾. So entsteht eine schöpferische Spannung zwischen

daß ein Menschenalter vor Denifle A. Ritschl, Rechts. und Versöhnung Bd. 1, Kap. 3 § 20 dies dargelegt hat, und zwar führt A. Ritschl 3. T. schon dieselben Belegstellen an, wie Denifle. — Aber derselbe Denifle bestätigt im folgenden unfreiwillig gerade das selbst, was Luther der Scholastik vorwarf. Denn S. 791 ff. gibt er Zeugnisse dafür, daß man im Orden „gut sterben“ könne, und zwar deshalb, weil man dort „in der Erinnerung an die vielen vollbrachten guten Werke“ einen starken Trost finde. Ich hebe seine Belegstelle aus Geiler von Kaysersberg hervor (S. 791 Anm. 4): sic et praestat magnam fiduciam religioso recordatio multorum honorum que fecit, sc. observantia non solum preceptorum dei, sed et consiliorum, toleratio laboris pro dei honore, adiutorium sacramentorum (man bemerke die Reihenfolge! die Sacramente an letzter Stelle, erst hinter den guten Werken!). Rechnete Denifle auf so gedankenlose Leser, die S. 791 nicht mehr wissen, was sie S. 400 gelesen haben? Oder hat er selbst wirklich nicht bemerkt, daß der eine Nachweis den andern aufhebt?

1) Merkwürdig ist, daß auch protestantische Theologen urteilen konnten, in Luthers Rechtfertigungslehre „läme das Sittliche zu kurz“ (so 3. B. W. Köhler, ein Wort zu Denifles Luther 1904 S. 45 ff.). Als ob diese Lehre nicht gerade auch eine Antwort auf die Frage sein sollte: wie entsteht ein guter Wille?

2) WA III 151, 5 anima per intellectum et affectum ad deum conversa, quod fit proprie per fidem veram. III 523, 34 non dicitur magnum (sc. nomen dei), nisi ubi cognoscitur esse magnum, scilicet intellectu et affectu colente ipsum et magnificante. IV 320, 38 quantumvis enim doctus sit aliquis et illustratus fide, nisi et affectu eadem velit et operetur nondum vivit. IV 356, 13 affectum, non intellectum requirit fides. non ut intelligas, sed ut velis oportet; non ut scias, sed ut facias ea quae audiuntur.

3) WA III 649, 2 qui in fide et spiritu est, ipse ex corde et libertate et hilaritate deo servit et vias eius ambulat. quia in corde i. e. in affectu sunt, in voluntate placent semite ei et amat illas, quia ex amore et radice cordis illas ambulat. AV W IV 263, 37 hec autem omnia facit amor mirabilis in viribus suis, quia transmutat amantem in amatum.

4) Vgl. oben S. 34 Anm. 2.

5) WA IV 83, 3 ff. nisi quis semper humilis sit, semper sibi ipsi suspectus sit, semper

dem Bewußtsein der Begnadigung und dem der bleibenden schlechtthinigen Unwürdigkeit. Sie bewirkt mit ihrer schroffen Gegensätzlichkeit dasjenige, was Luther in den erweckten Akten der Gottesliebe und auch in der zur Selbstkasteiung betriebenen Buße des Mönchtums vermißt hatte. Denn aus ihr kommt, wenngleich nur in immer erneuten Anläufen, die Erneuerung des ganzen Willens, die vollkommene Umbildung des Menschen, die die Voraussetzung für den Wert der einzelnen Handlung darstellt. Sie schafft aber auch, je mehr sich in ihr das Verhältnis zu Gott vertieft, eine wachsende innere Freiheit. „Für den Gläubigen gibt es kein Gesetz“, betont Luther bereits in unserer Vorlesung. Deshalb nicht, weil er aus freien Stücken alles, ja mehr tut, als was das Gesetz verlangt. Die leidenschaftliche Liebe zu Gott, die aus der immer wieder geschenkten Vergebung stets neue Nahrung erhält, macht dem Menschen auch das Schwerste am Gebot Gottes leicht und drängt die Stimmungen der Schläffheit und der Verdrossenheit in ihm zurück ¹⁾.

So fest steht Luther schon in der Psalmenvorlesung auf dem Boden der Rechtfertigungslehre, daß er bereits einzelne Folgerungen für das Sittliche zieht, die auch sein Verhältnis zur Kirche berühren. Er hat sie noch nicht vollkommen durchdacht; aber es ist von Bedeutung, daß sie schon damals in seinen Gesichtsfreis getreten sind. Wie etwas Selbstverständliches nennt er auch die innere Zuversicht als ein Merkmal, das für den Wert einer Handlung wesentlich sei. Der Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre ist offenkundig. Ist im Glauben die volle Einheit mit Gott erreicht, so steht nur dasjenige Handeln auf der Höhe, dem die Gewißheit, mit Gottes Willen zusammenzutreffen, als tragende Kraft inne-

timeat sensum suum, iudicium suum, appetitum et voluntatem suam, non poterit diu stare non schandalisatus. IV 88, 9 cum ergo semper sit invocandus deus, ergo semper in tribulatione essendum est. et si non invenerit nos tribulatio, nos eam invenire debemus, scilicet in conscientia et compunctione. IV 315, 26 sed iste melius cum S. Johanne in apoc. (22, 11): „qui iustus est, iustificetur adhuc“ hoc est concupiscere desiderium iustificationum i. e. velle ut possit ardentem inhiare iustificationes ac nolle unquam se putare apprehendisse. optare enim aut concupiscere apprehendisse est optare cessationem boni . . . igitur velle manere semper in tendentia et desiderio proficiendi hec est vera humilitas.

1) III 89, 25 amoris et vehementis affectus est hec natura, ut quia promptissimus est et quantum ad promptitudinem pertinet, nihil deest quin impossibilia faceret. WA IV 250, 25 „in mandatis eius volet nimis“ i. e. voluntatem et beneplacitum habebit. hoc sola gratia praestat, quae quia diligere facit, ideo voluntarium facit ad mandata. igitur sensus est: in mandatis eius voluntarius, promptus et delectabiliter operarius, non coactus aut invitus seu per penam impulsus, sed amore allectus . . . quod autem dicit „nimis“ hoc tangit, quod voluntarius plura facit quam iubetur. excedit enim et supererogat. ideo recte dictum est, quod iusto non est lex posita, quia excedit illam: ideo nimis est voluntarius in illa. IV 320, 6 hoc est enim esse in spiritu libertatis, cui non est posita lex et statutum, quia amplius facit, quam sibi precipitur, ut si in eternum vivere liceret, in eternum intelligere et agere studeret nec unquam retrocedere. IV 387, 5 amor enim facit omnia facilia et iucunda, etiam quae sunt difficilia et tristia . . . neque enim legem dei ullus implet, nisi qui volens et hilaris ad eam est, plus facere semper paratus quam iubeatur.

wohnt. Sein bemerkt Luther, daß es immer eine versteckte *superbia*, der Wunsch, selbst etwas bedeuten zu wollen, sei, was den Menschen bei seinem Handeln unsicher mache ¹⁾. Er rechnet es deshalb mit zu den Aufgaben, die der Selbsterziehung gesteckt sind, diesen Wunsch bei sich auszuscheiden, damit der Gläubige sich ganz nur als Werkzeug Gottes fühlen und in dieser Stimmung sicher werden lernt ²⁾. Aber es fehlt in der Psalmenvorlesung noch eine Auseinandersetzung zwischen diesem Gedanken und dem daneben so stark betonten Auktoritätsglauben. Gerade in der Unterwerfung unter die Auktorität sieht Luther ja damals eines der Mittel, um zur vollen inneren Zuversicht zu gelangen ³⁾.

Ähnlich steht es bei einem zweiten Punkt, der den Inhalt des Sittlichen betrifft. Luthers Rechtfertigungslehre hat zu ihrer Ergänzung, ja zu ihrer Folge einen starken *Gemeinschaftsgedanken* ⁴⁾. Man kann Gott nicht haben, ohne sich mit all denen zusammengeschlossen zu fühlen, die gleichfalls zu ihm gehören. Die Empfindung der Gottesnähe löscht die Erinnerung an den Nebenmenschen nicht aus, sondern bringt sie gerade mit hervor ⁵⁾. Das bedeutete nach der sittlichen Seite hin zunächst, daß die beiden Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe *sachlich nahe zusammenrücken*. Es war jetzt nicht mehr bloß eine äußere Säkung, die das eine Gebot an das andere reihte; das zweite ging unmittelbar aus dem ersten hervor. War mit dem Gottesgedanken auch der eines *Reichs*

1) WA IV 214, 21 quando homo multum conatur bene vivere et tamen plurimum sentit se deficere et labi errore et nescire et dubitare de actibus suis an recte faciat, que res nonnisi ex occulta et latente superbia venit: que miro modo impedit proficientes et in plurimis exerceat.

2) WA IV 61, 17 opera eorum sunt tua . . . cooperatores enim sumus dei et sicut ipse in nobis loquitur, ita et operatur omnia in nobis. IV 130, 17 ex virtute gratie distinguunt (sc. die wahrhaft Demütigen) inter se et dona dei et sic constanter servant confessionem deo in bonis acceptis et agnitionem sui in malis suis habitis.

3) Ich erinnere noch einmal an WA IV 211, 15 unde nec intellectus scripture alicui sufficit, nisi tradet se in magisterium hominis discreti vel superioris. nescit enim quando et quomodo applicare eam debet, nisi ex obedientia et directione alterius erudiatur.

4) Das einzelne darüber in der nächsten Abhandlung über die Entstehung des Kirchenbegriffs.

5) WA III 435, 38 ff. nullus . . . potest laudes letabundus dicere nisi affectu spei ascendat in caelum ac quam intensius potest, sese in medio angelorum et sanctorum iam de facto esse reputet. III 448, 38 unde orando nullus pro se solo vel sibi soli orare debet nec pro uno aliquo dono, sed pro toto bono orandum est et pro omnibus hominibus. quia alias esset suam bonitatem angustare et in unum hominem concludere. III 449, 4 quia qui sui oblitus est, omnium oblitus est et qui sui recordatur, omnium recordatur. — Lehrreich ist auch hier wieder die Vergleichung mit Duns. Schärfere als einer der früheren (Augustin mit eingerechnet) stellt Duns sich die Frage, wie man von der Gottesliebe aus zur Nächstenliebe kommt (I. III dist. 28 qu. unica § 2). Er macht geltend, daß Gott nicht Gegenstand eines Privatverhältnisses sein kann, in dem die Eifersucht walten dürfte (posset autem haberi carus aliquo amore privato, quo amans nollet habere condiligentem, sicut in zelotypis habentibus mulieres caras). Denn Gott sei ein bonum commune; daher müsse er auch als ein bonum condiligendum ab aliis betrachtet werden. Luthers Anschauung geht noch darüber hinaus. Denn aus der Beweisführung von Duns ergibt sich nur, daß die echte Gottesliebe auch andere neben sich duldet, nicht daß sie sich mit diesen anderen unmittelbar als eins fühlt.

Gottes, der unsichtbaren Kirche, verbunden, so führte die Pflicht der Liebe gegen Gott sofort auch zur Liebespflicht gegen den Nebenmenschen weiter. Es war eine und dieselbe Gemeinschaft, die man mit beidem bejahte¹⁾. Und zwar erstreckte sich die Liebespflicht dann auch auf jeden Nebenmenschen ohne Unterschied. Gerade weil das Reich Gottes eine unsichtbare Größe war und es Gott vorbehalten blieb, wen er dazu berufen wollte, hatte der Mensch kein Recht, einem andern die Zugehörigkeit dazu oder die Möglichkeit solcher Zugehörigkeit abzusprechen²⁾ und ihm deshalb den Liebesdienst zu versagen. Von da aus erschien auch die hohe Steigerung der Liebespflicht im neutestamentlichen Gebot als etwas aus der Natur der Sache Fließendes. Sie entsprach der Höhe des Ziels und der Bedeutung der gemeinsamen Verbundenheit in Gott³⁾. Luther zieht, um die innere Zusammengehörigkeit der beiden Pflichten zu zeigen, sie gerne auch in eins zusammen: die Demut, die der Mensch Gott schuldig ist, hat zu ihrer Kehrseite die Bereitschaft, sich allen andern untertan und zum Dienst verpflichtet zu fühlen⁴⁾.

Indes die Aufeinanderbeziehung von Gottesliebe und Nächstenliebe schloß auch eine Folgerung in sich, die sich scharf gegen die herrschende kirchliche Anschauung richtete. Von seiner Rechtfertigungslehre aus betont Luther bereits kräftig, daß der Mensch Gott nichts zu geben oder zu vergelten vermöge. Gott bedarf unserer Güter nicht. Er schenkt uns, nicht wir ihm. Ihm dient man richtig nur mit dem Lob und Dank des Herzens. Luther gibt diesem Grundsatz aber auch schon die Wendung: was Gott nicht bedarf, das bedarf dafür der Nächste. Nach dieser Seite hin ist der Wunsch, Gott etwas zu vergelten, abzulenken. Denn was dem Nebenmenschen erwiesen wird, das sieht Gott so an, als ob es ihm zu Lieb erwiesen wäre⁵⁾. Damit berührt Luther jedoch den Punkt, wo die kirchliche

1) WA III 386, 28 regnum Christi est in caritate et mutua suorum dilectione.

2) WA III 513, 32 vult ergo nos docere, quod nulli sunt damnandi, nulli desperandi a salute Christi nec quisquam se solum salvum putare debet ac alios iudicare . . . quia qui hodie est desertus, cras forte erit cultus et fecundus. — Wiederum hat Duns hier eine Frage aufgeworfen, die das von Luther Gesagte erst ins volle Licht setzt. Er stellt eine Erwägung darüber an, ob man Liebe im höchsten Sinn, als Wollen des richtigen Gottesverhältnisses für den Nebenmenschen, jedermann ohne Unterschied zuwenden dürfe. Vernünftigerweise dürfte man sie doch nur denjenigen zuwenden, zu denen Gott seinerseits ins Verhältnis treten wolle, d. h. den Erwählten. Und da für jeden auf Erden Wandelnden zweifelhaft sei, ob er zu den Erwählten gehöre, so könnte eine Liebe dieser Art eigentlich immer nur bedingterweise statthaben. Aber Duns bemüht sich doch wieder das zu entkräften. Sofern anzunehmen sei, daß unter den Nebenmenschen immer wenigstens einige wirklich Gott Angenehme = Erwählte sich befänden, habe doch eine unbedingte Liebe ihr Recht (in sent. I. III dist. 28 qu. unica § 5).

3) WA IV 53, 8 opus manuum nostrarum dirige i. e. facta seu effectiones que sunt, quod alios in domino efficimus bonos et convertimus et operari sicut et nos operamur, facimus. IV 256, 34 quia non frustra erigit (sc. Gott), sed ut et aliis quoque prosit et per eum dominus alios lucretur, sicut ipsum lucratus <est> per alios. nemini enim datur ulla gratia tantum pro se, sed pro utilitate ecclesiae.

4) WA IV 361, 4 lex autem Christi est humilis caritas, omnibus serviens omnibus se debitorem et inferiorem faciens.

5) WA III 149, 26 quia nihil possumus deo reddere pro beneficiis suis nisi gratiarum actionem et agnitionem beneficiorum eius; omnia alia sunt ipsius et de manu eius accipi-

Frömmigkeit seiner Zeit entgegengesetzte Wege ging. Was fiel nicht alles von „guten Werken“ dahin, wenn man mit dieser Anschauung wirklich Ernst machte? Wiederum übersah Luther die Tragweite des von ihm Ausgesprochenen damals noch nicht; aber der Grundsatz, auf den er sich stellte, war für ihn doch jetzt schon eine unumstößliche Erkenntnis.

Luther hat also, darüber kann kein Zweifel sein, wie er die Psalmenvorlesung begann, nicht nur bereits seinen eigenen sicheren Standpunkt bezüglich der Maßstäbe des Sittlichen gehabt, sondern auch schon die Begründung des Sittlichen im Religiösen, d. h. in der Rechtfertigungslehre klar vollzogen. Seine Auffassung des neutestamentlichen Gebots und seine Deutung des Evangeliums sind von ihm bereits in eine feste innere Verbindung gebracht.

Von diesem Ergebnis aus läßt sich nun sicherer, als dies der bisherigen Forschung möglich gewesen ist, auf die Anfänge und die Stufen von Luthers Werden zurückzuschließen.

Es ist ohne weiteres klar, daß das Auftauchen der neuen sittlichen Erkenntnis und die Wiederentdeckung der Rechtfertigungslehre nicht gleichzeitig bei Luther erfolgt sein können. Die Rechtfertigungsfrage konnte für Luther ihre volle Schärfe erst gewinnen, nachdem ihm die Höhe der sittlichen Forderung aufgegangen war. Darnach heben sich zwei Stufen der inneren Entwicklung Luthers voneinander ab; die eine, auf der er zu der neuen sittlichen, die andere, auf der er zu der neuen religiösen Erkenntnis vordringt. Der Punkt, auf den es zunächst ankommt, ist also die Frage: wann ist Luther zu jener sittlichen Vertiefung gelangt?

Geht man auf die Randbemerkungen zum Lombarden vom Jahr 1509 zurück, so sieht man Luther in einer eigentümlichen Zwischenstellung.

Luther berührt in ihnen auch grundsätzlich wichtige Fragen der christlichen Sittlichkeit. So kommt er gleich zu Anfang auf die vom Lombarden l. I dist. 1 § 8 behandelte Frage zu reden, ob man die Tugenden um ihrer selbst willen oder nur um der ewigen Seligkeit willen lieben dürfe. Die Frage betraf, wenn man sie ihrer künstlichen Fassung entleidet, den Punkt, ob eine nicht auf Gott (denn er ist mit der ewigen Seligkeit gemeint) bezogene Sittlichkeit erlaubt ist oder nicht. Der Lombarde hatte die Meinungen des Augustin (man darf die Tugenden nur „gebrauchen“, nicht „genießen“; denn das „Genießen“ darf sich bloß auf Gott richten) und die des Ambrosius (die Tugenden sind um ihrer selbst willen zu erstreben) einander gegenübergestellt, um dann bei der Entscheidung

mus sine intermissione. III 210, 36 regulam hic tene: quia deus nostris bonis non eget, statuit ut quidquid proximo retribuimus, sibi retributum sit et sic satisfactum... 40 quia deo nihil retribuitur, nisi gratiarum actio et benedictio. III 280, 26 deo igitur <nihil> reddere possumus nisi sacrificium confessionis. non enim requirit nostra, sed nos. est autem sacrificium confessionis agnoscere et confiteri omnia accepta deo et sese prompte invicem offerre ex toto corde.

mehr auf die Seite Augustins zu treten: man darf die Tugenden wohl um ihrer selbst willen lieben, aber darum doch nicht sie „genießen“; die Liebe muß über sie hinaus zum höchsten Gut, zu Gott, weitergehen. Luther schreibt dazu WA IX 31, 8 ff.: *hic notandum, quod voluntas potest aliquid velle absolute i. e. quia est libera. nec curandum an sit summum vel non summum, et hic actus est usus habitualiter i. e. aptus et potens propter deum haberi, licet actu non referatur*, et sic *authoritas Ambrosii habet veritatem*. Ausgesprochenenmaßen will also Luther die Meinung des Ambrosius zu etwas stärkerer Geltung bringen. Man darf das Gute als solches wollen, weil man nicht jederzeit das höchste Gut ausdrücklich zu wollen verpflichtet ist. Es genügt, daß eine bestimmte Handlung auf Gott beziehbar ist und daß die Beziehung „habituell“ stattfindet; eine aktuale Beziehung ist nicht erforderlich. Das sind genau dieselben Gründe, ja fast die gleichen Worte, mit denen die Nominalisten den Begriff des „moralisch“ Guten gerechtfertigt haben¹⁾. Tatsächlich verwertet Luther auch anderwärts in den Randbemerkungen diesen Begriff wie etwas Selbstverständliches²⁾. Demnach ist klar, daß Luther die ständige, bewußte Beziehung des Handelns auf Gott damals noch nicht für unerläßlich hielt.

Ebenso lehrreich ist, was er über die Feindesliebe sagt. Zu den Ausführungen des Lombarden darüber (l. III dist. 30), die nicht allzutief auf das einzelne eingehen, fühlt Luther sich bewogen, noch ergänzend hinzuzusetzen WA IX 93, 9 ff.: *signa rancoris non tenetur dimittere i. e. beneficia spiritualia quae amicis exhibentur et conversatio, non tenetur* (sc. der Beleidigte zu erweisen). *Generalia autem tenetur, ut sunt orationes generales etc.* Ita ut nihil optet mali iniuste inferri. Auch hier ist Luther einfach Vertreter der nominalistischen Lehre. Am meisten fällt dafür der Schlußsatz ins Gewicht. Denn wenn Luther sagt, man dürfe dem Feind nicht wünschen, daß ihm „ungerechterweise“ ein Uebel zugefügt werde, so spielt er zweifellos an auf jene von Duns zuerst aufgestellte Behauptung, daß man dem Feind nicht unbedingt Reichtum, Gesundheit usw. zu wünschen brauche, weil ja Armut und Krankheit auch Mittel der göttlichen Erziehung seien³⁾.

1) Vgl. Biel in sent. l. II dist. 28 qu. unica E a. 1 ad secundum dicitur negando quod omne quod amatur propter se, amatur tanquam ultimus finis. nam illud amatur propter se, quod amaretur, si nihil aliud ostenderetur voluntati. tunc autem amatur aliquid tanquam ultimus finis, quando acceptatur tanquam omni alio magis amandus. potest ergo bonum honestum (puta virtus) amari non cogitato ultimo fine. et ita amari et appeti propter se et tamen non appeti tanquam aliquid summum et quocunque alio magis appetendum.

2) WA IX 72, 18 zu cogitatio bona hinzugesetzt: *moraliter*.

3) Man vergleiche damit Luthers spätere Anschauung über die *signa rancoris* WA I 479, 25 ff. hic aliqui dicunt, quod necesse quidem est rancorem dimittere, sed non *signa rancoris*. quae sententia, etsi sit in aliquibus vera, non tamen universaliter et multo melius sic poneretur: *signa rancoris aliquando utile est exhibere non quod sint signa rancoris, sed similia signis rancoris*; alioquin *signa vere rancoris non sunt aut nullo modo retinenda sunt, si vere sunt*; unde adhuc optime diceretur, quod *signa charitatis aliquando omittere et signa irae exhibere oportet*. 481, 15 *signa rancoris, si sunt rancoris, prorsus sunt omittenda. si autem non signa rancoris et dignum est pro emendatione fratris ea ostendere, etiam ira perfecta est addenda*.

Somit steht fest: im Jahr 1509 hat Luther in der Auffassung der Gottes- und Nächstenliebe, also in demjenigen, was den Kern seiner späteren Anschauung ausmacht, den gemeinkatholischen Standpunkt noch nicht überschritten.

Trotzdem ist er, wie die Randbemerkungen ebenso klar bezeugen, um diese Zeit bereits in einer inneren Bewegung begriffen gewesen. Und zwar in einer Bewegung, die nicht bloß Unruhe war. Es sind bestimmte, grundlegend wichtige Punkte: Seligkeit, Sünde, Glaube, Gerechtigkeit, an denen er sich jetzt schon über das allgemein Angenommene hinaus zu eigenen Auffassungen gedrängt fühlt, und man sieht auch, wie sich alles zuletzt für ihn in einer großen Frage vereinigt.

Von vornherein fällt auf, wie nachdrücklich Luther, und zwar immer im bewußten Gegensatz gegen die Scholastik, hervorhebt, daß die christliche Vorstellung von Seligkeit etwas anderes ist, als die aristotelische Glückseligkeit ¹⁾. Schon daß Luther hier überhaupt einen Abstand wahrnimmt, ist bemerkenswert. Er deutet aber auch einigermaßen an, worin er den Unterschied findet. Denn wenn er mit Betonung sagt, das ewige Leben, das Christus verleihe, sei der heilige Geist zusammen Vater und Sohn ²⁾, so erhellt daraus, daß für ihn die Seligkeit nicht in der höchsten Steigerung des persönlichen Glücks, sondern vor allem in der Gemeinschaft mit Gott besteht.

Ebenso trägt Luther bei der Lehre von der Sünde zwar zunächst die skotistische Erbsündenlehre vor ³⁾. Aber er geht doch schon seinen eigenen Weg, wenn er wiederholt einschärft, daß Seele und Geist, Seele und Körper, äußerer und innerer Mensch eine einheitliche Person bilden ⁴⁾. Das ist mehr als die skotistische Lehre von der Einheit der Seelenvermögen. Es handelt sich für ihn um den sittlichen Begriff und die sittliche Einheit der Person. Man sieht hier den Keim zu Luthers späterer Anschauung von der Verantwortlichkeit des Menschen für die Gesamtheit seiner inneren Regungen ⁵⁾ und damit den Anfang einer sich vertiefenden Selbstbeurteilung.

Etwas Entsprechendes nimmt man beim Glaubensbegriff wahr. Unter

1) WA IX 23, 6 ff. melius hic Augustinus et verius de felicitate disputat quam fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus. qui quia hunc Augustinum hoc loco non legant, audacter nobis distinguunt felicitatem in hac vita et renitentem Aristotelem discordissime et distortissime purae fidei concordant; vgl. 31, 6.

2) WA IX 17, 15 qui dicit se nobis daturum vitam aeternam i. e. spiritum sanctum cum patre et filio.

3) WA IX 75, 11 ff.

4) WA IX 8, 10 (zu quia non totus assurgit veritate): improbatio duarum animarum in uno homine. 76, 20 quod (sc. corpus), quia ex Adam venit, caret iustitia originali et cogit sociam animam similiter carere propter unitatem personae. 83, 30 anima dividitur in spiritum <et> animam et secundum hoc fit duplex homo, interior et exterior. est tamen una eademque anima. 85, 10 sed quod addit (sc. der Lombarde) animam separatam esse personam, licet hoc omnes negent, tamen nullo modo probant nec convincunt pro opposito. quia non minus anima per se est persona quam coniuncta.

5) Vgl. oben S. 60 f.

ausdrücklicher Verwerfung der (von der ganzen Scholastik geteilten) Lehre des Lombarden stellt Luther den Satz auf, daß der „eingegossene“ Glaube nicht mit einer Todsünde zusammenbestehen könne. Die drei theologischen Tugenden seien voneinander untrennbar; so daß, wenn die Liebe durch eine Todsünde vernichtet würde, notwendig auch der Glaube mit dahinfiele. Ein Glaube, der neben einer Todsünde sich erhielte, sei jedenfalls nicht derjenige, der ein Martyrium zu bestehen vermöchte; er wäre ja als bloßer Verstandesglaube nicht fähig, die Natur über sich selbst zu erheben¹⁾. Darin ist klar das Doppelte ausgesprochen: einmal, daß Luther einen bloßen Verstandesglauben, die *fides informis* oder, wie er sie nennt, die *fides acquisita et naturaliter moralis*, überhaupt noch nicht als Glauben gelten läßt; zum andern, daß er den wirklichen Glauben sich immer von der Liebe zu Gott durchdrungen denkt, als eine Willensbewegung zu Gott hin, als eine Erhöhung des Menschen über sein natürliches Wesen hinaus. — Demgemäß wird man auch die Stelle IX 72, 4 *talis fides* (sc. *qua iustificatus es*) *non est sine charitate et spe* nicht als eine einfache Wiederholung der scholastischen Lehre betrachten dürfen. Der Ton liegt wiederum darauf, daß die drei theologischen Tugenden innerlich zusammengehören und der Glaube sich erst vollendet, indem er die Liebe und die Hoffnung in sich aufnimmt.

Die Tragweite des darin Enthaltenen wird deutlich, sobald man sich daran erinnert, daß der Satz: *fides non stat cum peccato mortali*, eine Grundlehre Luthers und des gesamten Luthertums geworden ist, zugleich ein Punkt, an dem Luther zeitlebens seinen Gegensatz gegen die Scholastik besonders scharf empfand²⁾. Wenn Luther schon damals soweit gelangt war, so verrät dies, was in der Tiefe bei ihm

1) Der Lombarde hatte behauptet I. II dist. 23 § 5 *mihi tamen videtur quod illa qualitas quae prius erat* (sc. die *fides informis*) *remaneat* (sc. bei der Eingießung der *caritas*) *et accessu caritatis virtus fiat*. — Dazu bemerkt Luther WA IX 90, 23 ff. *hoc non credo quia puto quod utrumque* (sc. der Glaube eines bösen und der eines guten Christen) *maneant quidem, sed sunt duae fides, infusa quae venit et recedit cum charitate*. Und sofort noch deutlicher: *dico certe et teneo, quod tres theologicæ sint inseparabiles, et fides quae remanet cum peccato mortali non est ea quae possit martyrium subire et cetera, sed est acquisita et naturaliter moralis, quae accedente examine deficeret, quia non elevat naturam super se. et bene secundum magistrum: quia si charitas facit totam personam gratam, cur non et ipsam qualitatem* (sc. die *fides informis*), *quia omnium potentiarum actus et habitus per charitatem gratificantur, quae sola est virtus et omnes alias facit virtutes*. — Denifle verwertet (Luther und Luthertum I² 716) diese Stelle als einen Beweis dafür, daß Luther die kirchliche Lehre „nie völlig verstanden“ habe. Als ob es schon ein Zeichen von Dummheit oder mangelnder Vertiefung in die Sache wäre, wenn jemand sich erlaubt, die scholastischen Begriffsbestimmungen unzulänglich zu finden. Merkwürdig ist aber, daß Denifle (und ihm nach natürlich Grisar) dann trotzdem behauptet, Luther sei sogar noch in der Psalmenvorlesung ganz auf dem Boden der Scholastik gestanden.

2) Vgl. 3. B. WA XL 1; 228, 12 *fides non est aliqua otiosa qualitas in corde, quod fides christiana possit consistere in peccato mortali, donec accedat charitas quae vivificet* ebenda XL 2; 35, 3 *ipsi dicunt, quod fides infusa stat in peccato mortali* Disput. S. 10 Drews Th. 5 *hoc enim palam asserunt, fidem infusam posse stare cum peccato mortali et damnari* ebenda S. 225 *omnes doctores etiam scholastici sic dicunt, quod fides etiam infusa possit esse informis, vocant autem informem fidem, quae est sine charitate, et docent quod possit stare cum peccato mortali et non iustificare*.

vorging. Unverkennbar steht die Auffassung des Verhältnisses der drei theologischen Tugenden mit der über die Einheit der Seelenträfte in innerer Beziehung. Beidemale unterstreicht Luther, daß es sich in der Religion um den ganzen Menschen handelt¹⁾. Das war nicht etwas Ersonnenes, sondern etwas Erlebtes. Die Richtung von Luthers Denken geht offenbar dahin, das Verhältnis des Menschen zu Gott, strenger als dies in der Scholastik der Fall war, als ein Verhältnis von Person zu Person zu verstehen. — Weiter aber muß Luther gleichzeitig unter einem mächtigen Eindruck von Gottes Heiligkeit gestanden haben. Sonst hätte er nicht behaupten können, daß jede Todsünde das ganze persönlich Verhältniß des Menschen zu Gott vernichtet, und wäre es ihm nicht zum Bewußtsein gekommen, daß in diesem Verhältnis das „Glauben“, das Vertrauen, eine größere Rolle spielt, als die Scholastik annahm. Das heißt aber nichts anderes, als daß ihm die Frage seiner Stellung zu Gott, deutlicher gesprochen, die Rechtfertigungsfrage, schon in dieser Zeit persönlich nahe getreten war. Es ist oben (S. 17 f.) gezeigt worden, daß es der christliche Gerichtsgedanke gewesen ist, der ihn innerlich erschüttert und ihm den ersten Anstoß hiezu gegeben hatte²⁾. Die Randbemerkungen veranschaulichen nun, wie selbständig und wie tief er bereits im Jahre 1509 die Frage erfaßte.

Es gibt aber auch bestimmte Zeugnisse dafür, daß die Rechtfertigungsfrage tatsächlich schon damals für ihn im Vordergrund stand.

Das eine liegt in seiner Stellung gegenüber der Habituslehre³⁾. Die Schroffheit, mit der Luther sie ablehnt, geht weit über das hinaus, was seit Duns gegen sie eingewendet worden war. Er spricht von ihr nicht bloß als von einer sachlich überflüssigen Annahme; er widerlegt sie auch gar nicht lange, sondern wirft sie, mit Aristoteles zusammen, ohne weiteres beiseite. Vergewärtigt man sich, daß die Habituslehre gerade die Rechtfertigung verdeutlichen und feststellen sollte, so meint man aus Luthers Worten den Ingrimm eines Mannes herauszuhören, der in ihr einen Stein statt des Brotes gefunden hatte.

Den zweiten Beleg gibt der bekannte Brief an Braun vom 17. März 1509. Dort sagt Luther, er sehne sich nach derjenigen Theologie, que nucleum nucis et

1) Ich stelle nochmals einander gegenüber IX 83, 30 duplex homo, interior et exterior, est tamen una eademque anima und 90, 32 si charitas facit totam personam gratam, cur non et ipsam qualitatem, quia omnium potentiarum actus et habitus per gratiam gratificantur.

2) Wann zu allererst die theologische Beklemmung bei Luther begann, dafür finde ich einen Beleg in einer bisher nicht beigezogenen Stelle Rat. Lat. conf. WA VIII 45, 22 ff. quamquam enim multa mihi eorum absurda viderentur et a Christo alienissima, infrenavi tamen cogitationes meas ultra decennium . . . semper arbitratu in academiis latere theologos, qui si impia haec essent non silerent. Da Luther hier vom Jahr 1517 an rechnet, so müßte der Anfang seiner Schmerzen etwa in die Zeit seiner Priesterweihe fallen. Das würde gut zu dem passen, was Luther über seine Gemütsverfassung bei der Primiz erzählt.

3) WA IX 45, 2 et videtur Magister non penitus absurdissime loqui in eo quod habitum dicit esse spiritum sanctum, quia commentum illud de habitibus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi.

medullam tritici et medullam ossium scrutatur¹⁾. Mit dieser Äußerung berührt sich nun aber merkwürdig eine Stelle in der Psalmenvorlesung. Da ruft Luther am Schluß einer Darlegung der Rechtfertigungslehre wie triumphierend aus: *hec est medulla scripture et adops frumenti celestis*²⁾. Ist es zufällig, daß Luther beide Male fast dieselben Ausdrücke gebraucht? Darf man daraus nicht folgern, daß das „Mark des Weizens“, das er im Jahr 1509 aus der Schrift herauszuholen brannte, eben der Sinn der Rechtfertigung war³⁾?

Mehr noch. Luther hat nicht bloß die Frage auf dem Herzen gehabt, sondern auch schon wenigstens gewisse Stützpunkte gefunden. E. Hirsch⁴⁾ hat mit Recht auf WA IX 17 und 42 f., auf die Bedeutung, die Christus bereits für ihn gewonnen hatte, hingewiesen. In der Tat hat Luther damals auch schon seinen späteren Grundsatz ausgesprochen, daß man an den in der Menschheit Christi sich offenbarenden Gott sich halten und aus solchem Glauben Leben und Heil schöpfen müsse. „Er (Christus) ist durch den Glauben an seine Menschwerdung unser Leben, unsere Gerechtigkeit und unsere Auferstehung⁵⁾. Man spürt die Wirkung dieser Anschauung da, wo Luther dieses Lebendige, das man bei Christus finden kann, mit dem heiligen Geist zusammennimmt und dies ausdrücklich dem von ihm abgelehnten *Habitus* als die wahre von Gott verliehene Gnade entgegensetzt⁶⁾. Hier

1) Enders I 6, 59. — Auch späterhin ist *nucleus* der Ausdruck, mit dem Luther auf die Rechtfertigung hindeutet vgl. 3. B. WA XL 1; 173, 6 *deus vult nos affixos tantum in verbum purum, quod adorem nucleum et non testam, non inspicimus domum, sed inhabitantem*.

2) WA III 291, 4.

3) Soweit muß ich Seebergs (*Dogmengeschichte* II IV 68 f.) den früheren Standpunkt Böhmers aufnehmende Darstellung gegen Scheel unterstützen. Auch v. Schubert sagt (Luthers Frühentwicklung. 1916 S. 26): „Man sieht doch schon, wo die Reise hingeht.“

4) *Initium theologiae Lutheri* (Festschrift für J. Kaftan S. 160).

5) WA IX 17, 9 ff. quod autem alibi dicit „ego sum resurrectio et vita“ licet vere de deitate exponatur, tamen magis proprie de eius humanitate intelligitur . . . quia dixit „qui credit in me“. sed hoc credere est in humanitatem eius credere quae nobis data est in hac vita pro vita et salute. ipse enim per fidem suae incarnationis est vita nostra, iustitia nostra et resurrectio nostra. — Es erscheinen sogar bereits die Umrisse seiner späteren Trinitätslehre. Das Leben, das der Vater in sich hat, ist ihm der heilige Geist, den Gott hat, d. h. den er hervorbringt. Und daß der Vater dem Sohn gegeben hat, das Leben zu haben in ihm selber, bedeutet, daß auch der Sohn den heiligen Geist hervorbringt (WA IX 17, 4 ff. sicut pater habet vitam i. e. spiritum in semetipso i. e. producit, sic dedit et filio habere vitam i. e. producere spiritum sanctum in semetipso; vgl. 43, 21 ff. wo er von dieser lebendigeren Auffassung aus die Lehre des Duns und die *saex philosophiae* bekämpft). Nur verwahrt sich Luther sofort dagegen, daß man daraus einen Unterschied des Wesens und der Würde für die drei Personen ableite WA IX 41, 31 ff.

6) WA IX 43, 1 ff. sed est etiam dilectio creata. sicut „Christus est fides, iustitia, gratia nostra et sanctificatio nostra.“ et videtur magister non penitus absurdissime loqui: in eo quod habitum dicit esse spiritum sanctum. quia commentum illud de habitibus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi. Das Bezeichnende ist die Verknüpfung von *spiritus sanctus*, „gratia“ und Christus (unter gleichzeitiger Ablehnung der *Habitus*lehre). Daraus geht hervor, daß Luther hier noch etwas Tieferes im Auge hat, als die sötotische Gleichsetzung von *spiritus sanctus*, *gratia* (und *habitus*).

sah er also bereits einen Weg, um zu einer „Gerechtigkeit“, wie er sie verstand, zu gelangen.

Trotz alledem ist es nach dem vorher Dargelegten ausgeschlossen, daß Luthers Entwicklung stetig weiterverlaufen wäre. Das Eingreifen der vertieften sittlichen Erkenntnis gab der Rechtfertigungsfrage eine ganz neue Wendung. Dann erst ging es für ihn dabei um Sein oder Nichtsein. Im Jahr 1509 stand dies aber, wie gezeigt, Luther erst noch bevor.

Wie lang es freilich nach 1509 noch gedauert hat, bis Luther auf jenen weiteren Punkt kam, läßt sich nur vom Ende des damit anhebenden Ringens, d. h. von der Entdeckung der Rechtfertigungslehre aus einigermaßen abschätzen. Denn nur für die Festlegung dieses Abschlusses gibt es gewisse Anhaltsmöglichkeiten.

Als sicher erscheint mir, daß Luther die ihn erlösende Gewißheit in der Zeit zwischen seiner neuen Uebersiedelung nach Wittenberg¹⁾ und dem Beginn der Psalmenvorlesung, also rund zwischen Sommer 1511 und Frühjahr 1513, gewonnen hat. Luthers Angabe, daß ihm auf dem Turm des Wittenberger Klosters die Erleuchtung zuteil geworden sei, muß wegen ihrer anschaulichen Bestimmtheit als eine in der Hauptsache zuverlässige Erinnerung gelten²⁾. Daß es sich aber dabei nur um den zweiten Wittenberger Aufenthalt handeln kann, ist nach dem bisher Festgestellten unzweifelhaft. Ebenso scheint es mir unbestreitbar, daß der Durchbruch zur Rechtfertigungslehre bei Luther noch vor dem Beginn der Psalmenvorlesung erfolgt sein muß. Es ist richtig und E. Hirsch hat das Verdienst, zuerst die Bedeutung dieser Tatsache hervorgehoben zu haben, daß der uns vorliegende Text der Psalmenvorlesung zumal am Anfang Spuren einer starken Ueberschreibung trägt. Aber der Fall liegt doch nicht so, daß man annehmen dürfte oder müßte, die Rechtfertigungslehre sei erst infolge dieser Ueberschreibung in die Vorlesung überhaupt hineingekommen. Ihr Grundgedanke: Gott allein der Gerechte, der Mensch ihm gegenüber Sünder und nur Sünder; erst recht dann, wenn er in seinem „Hochmut“ glaubt, sich auf seine Gerechtigkeit berufen zu können; der Weg zur innerlichen Aneignung der von Gott frei geschenkten Gnade daher unweigerlich der, daß der Mensch zuerst diesen Tatbestand rund anerkennt

1) A. V. Müller hat (Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis S. 60) mit Recht daran erinnert, daß wir keinerlei Nachricht darüber haben, was Luther vom Juli 1511 bis zum Herbst 1512 in Wittenberg getan hat.

2) Es ist richtig bemerkt worden, daß das Gedächtnis den Ort sicherer festzuhalten pflegt als die Zeit. Deshalb darf man dieser Erzählung Luthers unbedingtes Vertrauen entgegenbringen, während man bei anderen Mitteilungen des späteren Luther mit gewissen unwillkürlichen Verschiebungen rechnen muß. — Mit Grisar (Luther I 323) näherer Ortsbestimmung mich auseinanderzusetzen, finde ich keinen Anlaß. Es kennzeichnet den Mann und seine Wissenschaft, daß er sich nicht einmal die Frage vorgelegt hat, ob Luther, wenn wirklich der von Grisar bezeichnete Ort in Betracht kam, die Geschichte überhaupt anderen erzählt hätte, oder ob diese anderen, falls sie Luther in Grisars Sinn verstanden, das Gehörte als etwas Erbauliches aufgezeichnet und weitergegeben hätten. Als was für eine Gesellschaft von Synkretisten und Idioten stellt Grisar sich Luther und seine Tischgenossen vor! Wer das als „strenger Geschichtsforscher“ auszudenken und zu vertreten vermag, den soll man nicht überzeugen wollen.

und sich damit dem Gericht Gottes unterwirft, wornach ihn Gott in Gnaden annimmt und neugestaltet, — dieser Grundgedanke zieht sich so sehr von Anfang bis zu Ende durch die ganze Vorlesung hindurch, daß Luther, wenn er ihn erst hinterher hätte hineinbringen wollen, die Vorlesung, anstatt sie zu überarbeiten, vielmehr völlig hätte neuschreiben müssen⁸⁾.

8) E. Hirsch (Initium theologiae Lutheri Zeitschrift für Kasten S. 165) will, wenn ich ihn recht verstehe, zwar nicht die Entdeckung der Rechtfertigungslehre, wohl aber das neue Verständnis von Röm. 1, 17 erst in den Anfang der Psalmenvorlesung verlegen. Er meint genau sagen zu können, daß Ps. 32 in dieser Hinsicht den Einschnitt bilde. Hirsch hat gewiß richtig beobachtet, daß Luther nicht überall da, wo sich ihm Gelegenheit geboten hätte, seinen tieferen Begriff von iustitia dei vorträgt. Aber folgt daraus sicher, daß er ihn nicht von Anfang an gehabt hat? Es lag Luther doch sehr viel daran, zu betonen, daß die iustitia dei sich zunächst als die den Menschen richtende, seinen Hochmut zerstückelnde erweist. Die andere Seite, daß Gott seine Gerechtigkeit dem Menschen mitteilt, bringt Luther, auch ohne das Wort zu gebrauchen, doch daneben deutlich genug zum Ausdruck. — Ähnliches muß ich noch viel nachdrücklicher gegen Hedwig Thomass, Zur Würdigung der Psalmenvorlesung Luthers, Weimar 1920, sagen. Die Verfasserin fußt auf der Anschauung von Loofs, daß das „Objektivationschema“ den Kern der neuen Entdeckung Luthers bildete, eine Auffassung, die ich nicht zu teilen vermag und die sie selbst an wichtigen Punkten fallen läßt. Wie ihr S. 19 entgegentritt, daß das Objektivationschema etwas sehr Altes ist, betont sie auf einmal andere Dinge: „die katholisch hyperphysische Auffassung des Verhältnisses zu Gott“ oder (S. 38) den Gegensatz zur „Sakramentsmagie und Verdienstslehre“ d. h. dasjenige, worin anderen wie auch mir das Entscheidende zu liegen scheint. Aber von jener Voraussetzung über die Bedeutung des Objektivationschemas aus zieht sie dann merkwürdige Schlußfolgerungen. Wenn Luther sagt, daß Gott in sich gerecht ist, daß er den Gerechten liebt und den Ungerechten haßt, so ist das für sie „unterreformatorisch“. Als ob Luther das nicht jederzeit auch gesagt hätte und sagen mußte (vgl. oben S. 20 A. 3). Sie schließt daraus sofort, daß Luther das Verhältnis von Gott und Mensch „noch ganz als Rechtsverhältnis dachte“. Ebenso wird aus der Bezeichnung des Evangeliums als lex gleich entnommen, daß Luther das Evangelium noch nicht als frohe Botschaft gefaßt hätte (S. 8), und vollends die Betonung der Unterlassungssünden auf katholisch-mönchische Stimmungen zurückgeführt (S. 9). Ich fürchte, nach den Begriffen von H. Thomas hat Luther überhaupt nie wirklich „reformatorisch“ denken gelernt. Jedenfalls finde ich bei ihr keine einzige Beobachtung, der ich Beweiskraft zuerkennen vermöchte, und auch das „Bibliothekarische“ scheint mir beim wichtigsten Punkt bei Ps. 1 in gerade verkehrter Weise verwertet. Damit entfällt für mich ihr Ergebnis, daß sich die entscheidende Wendung während der Vorbereitung auf die Psalmenvorlesung vollzogen hätte.

Noch weiter will A. V. Müller (Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis S. 150) den Zeitpunkt herabschieben. Nach ihm soll die Entdeckung erst Ende 1514 fallen. Seine hauptsächlichste Stütze ist Luthers Vorrede zu der Gesamtausgabe von 1545. Müller liest aus ihr heraus, daß Luther bei der Vorbereitung zum Römerbrief auf seinen neuen Gedanken gekommen sein wolle.

Schon darum ist es notwendig, auf diese seit O. Ritschl (Internat. Wochenschr. 1910 Nr. 33) vielverhandelte Stelle des Näheren einzugehen. Ich sehe jedoch ab von der Textänderung, die A. V. Müller hat vornehmen wollen. Er formt den wichtigsten Satz so um: *miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Romanos unicum vocabulum quod est cap. 1 iustitia dei revelatur in illo, sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis*. Das ist sprachlich wie sachlich gleich unerträglich. Ein Wortgefüge, wie es da herauskommt: *cognoscendi Pauli in epistola ad Romanos unicum vocabulum* — Müller übersetzt das wohl: „das eine Wort des Paulus im Brief an die Römer zu verstehen“ —, wäre ein so barbarisches Latein, daß Luther

es selbst in seinem Alter nicht geschrieben hätte. Aber auch die Logik litte sowohl innerhalb dieses Satzes selbst, wie bei der Verknüpfung mit dem folgenden Not.

Luthers Worte lauten: *Interim eo anno (1519) iam redieram ad Psalterium denuo interpretandum, fretus eo quod exercitator essem, postquam S. Pauli epistolas ad Romanos ad Galatas et eam quae est ad Ebraeos tractassem in scholis. miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom., sed obstiterat haec tunc — non frigidus circum praecordia sanguis sed — unicum vocabulum, quod est cap. 1: iustitia dei revelatur in illo. oderam enim vocabulum istud iustitia dei . . . istis cogitationibus armatior factus coepi Psalterium denuo interpretari.*

Es ist von vornherein bemerkenswert, daß Luther an dieser Stelle ein einzelnes schriftstellerisches Werk von sich, die Operationes in psalmos, heraushebt, während er sonst in der ganzen Vorrede keine seiner Schriften förmlich erwähnt; ein Zeichen, daß sich für ihn in seiner Erinnerung mit diesem Werk etwas Besonderes verknüpfte. Ebenso ist wichtig, daß er mit der Auseinandersetzung über diese Psalmenerklärung seine Vorrede schließt. Darin liegt, daß er bei dieser Gelegenheit das Letzte gefunden haben will. Aus solcher Stimmung heraus richtet er dann noch die kurze Bitte an den Leser, nicht zu vergessen, daß auch er, wie andere, während des Schreibens Fortschritte gemacht habe. Dieses Fortschreiten dauerte — das ist der Sinn — bis zu der zweiten Psalmenerklärung. Erst da wurde er fertig. Aber dann war er auch wirklich fertig.

In der dazwischen liegenden Erörterung verdeutlicht Luther, worin das Besondere bestand, das ihm damals aufging. Er sei, so sagt er, zuversichtlich an die Aufgabe, den Psalter wieder zu erklären, herangetreten, im Vertrauen darauf, daß er jetzt im Auslegen „geübt“ sei; weil er ja schon den Römer-, den Galater- und den Hebräerbrief in der Vorlesung behandelt hatte. Aber — so muß man ergänzen — trotz dieser größeren Übung fehlte es bei ihm doch noch an einem bestimmten Punkt. An Eifer hat es ihm wahrlich nicht gemangelt, sein ganzes Herz war heiß bei der Sache. Jedoch ein Ausdruck im Römerbrief, die iustitia dei in Röm. 1, 17, hat ihm bis dahin — dieses haec tunc kann nur denselben Zeitpunkt meinen, wie das vorangehende eo anno redieram, d. h. das Jahr 1519 — Widerstand geleistet; ihn freilich auch eben dadurch unwiderstehlich angezogen, so daß er von dieser Frage nicht loskam. Und nun setzt Luther auseinander, was bei ihm „bis dahin“ seit seiner Mönchszeit innerlich das Verständnis des Ausdrucks hinderte. Es folgt weiter die Darlegung des Sinns von iustitia dei, der sich ihm jetzt erschloß. Wie er hierüber Klarheit gewonnen hätte, sei ihm die ganze Schrift in ein neues Licht getreten. So sei er dann auch gerüsteter gewesen, den Psalter aufs neue auszulegen.

Das ist eine vollkommen durchsichtige und in sich geschlossene Auseinandersetzung. Ich kann nicht wie H. Böhmer (Luther im Lichte der neueren Forschung⁵ S. 38) finden, daß sich darin die Eigentümlichkeit alter Leute zeige, vom Hundertsten ins Tausendste zu kommen; eine Eigentümlichkeit, von der ich auch sonst beim alten Luther nichts wahrnehme. Ebenjowenig vermag ich einzuräumen, daß Luther hier überhaupt keinen bestimmten Zeitpunkt für seine Entdeckung hätte nennen wollen (so Hirsch, Initium S. 165 A. 1), oder daß er als diesen Zeitpunkt die Vorbereitung zum Römerbrief (so A. V. Müller) oder die auf die (erste) Psalmenvorlesung (so, wenn ich ihn recht verstehe, Seeberg Dogm. Gesch. IV 1, S. 67, A. 3) angegeben hätte. Luther sagt mit den klarsten Worten, daß ihm das Verständnis aufgegangen sei, nachdem er, und nicht bloß den Römer-, sondern auch den Galater- und Hebräerbrief in der Vorlesung bereits behandelt hatte. Er will, daran läßt sich nicht rütteln, zwar nicht seine Rechtfertigungslehre — denn er gibt S. 20 zu: (schon vor 1512) *primitias cognitionis et fidei Christi hauseram, scilicet non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri* —, wohl aber sein Verständnis der iustitia dei in Röm. 1, 17 erst im Jahr 1519 gewonnen haben.

Das ist nun freilich eine Behauptung, die den offenkundigen Tatsachen, dem Befund in der ersten Psalmen- und Römervorlesung, widerspricht. Aber der alte Luther hat sich nun einmal selbst so aufgefaßt. Er hat seine Jugendwerte in

Aber im Unterschied, namentlich von Scheel¹⁾, dünkt es mich unmöglich, den Zeitpunkt der Entstehung der Rechtfertigungslehre ganz kurz vor der Psalmenvorlesung anzusetzen. Scheel verwertet, wie schon andere vor ihm, das Wort aus der Predigt vom 21. März 1537 WA XLV 86, 18 *ego cum doctor fierem, nescivi* (sc. daß Christus nicht ein Stodmeister und Henker, sondern ein Seligmacher ist), um daraus zu schließen, daß Luther genau in der Zeit zwischen seiner Doktorierung (Herbst 1512) und Frühjahr 1513 seinen großen Gedanken gefunden hätte. Aber darin liegt doch eine Verkennung von Luthers Ausdrucksweise. Luther will gewiß nicht sagen: Als ich Doktor wurde, habe ich es nicht gewußt; aber unmittelbar nachher ist es mir aufgegangen²⁾. Es liegt ihm nur an dem allgemeinen Gedanken: er ist so gar Doktor der Theologie geworden und hat über etwas so Einfaches und Wichtiges, wie über den Unterschied zwischen Christus und Moses, nicht Bescheid gewußt. Der Ausspruch gehört deshalb mit in die Reihe der eben in der Anmerkung behandelten Worte des späteren Luther, in denen er seine Anfänge möglichst gering darzustellen sucht, und ist aus demselben Grund wie diese für eine zeitliche Festlegung der Stufen seiner Entwicklung unbrauchbar.

Stellt man sich anstatt dessen auf den Boden der uns noch vorliegenden Urkunden selbst, dann scheint es eher geraten, zwischen die neue Entdeckung und die Psalmenvorlesung einen nicht allzukurzen Zeitraum einzulegen. Man vergegen-

einem Maße preisgegeben, wie das sonst auch große Männer nicht zu tun pflegen. Seine erste Psalmenvorlesung hat er später überall totgeschwiegen. Von der Römervorlesung meint er 1532, er sei in ihr zu „einer Erkenntnis Christi“ gelangt (Tischreden I 136, 15). In „Von Konziliis und Kirchen“ (WA LI 519, 24 ff.) tut er, wie wenn er erst mit der Hebräervorlesung „vor 20 Jahren, da ich die Schrift sollte lesen“, zu einem selbständigen Auslegen gelangt wäre. Und sogar über seine Galaterauslegung von 1519, von der andere Leute denken möchten, sie sei der glänzendste Kommentar, den er überhaupt geschrieben hätte, urteilt er im Jahr 1531 (Tischr. II 281, 11): *non putassem primos meos commentarios ad Gallatas adeo infirmos esse. O, sie taugen nimmer pro hoc saeculo! Fuerunt tantum prima (!) lueta mea contra fiduciam operum*. In seiner Erinnerung stellte sich ihm seine Entwicklung so dar, als ob er erst mit dem Jahr 1517 die Sache wirklich begonnen und erst 1519 ihm das volle Licht aufgegangen sei. Das war insofern nicht ganz unrichtig, als er ja erst in diesen Jahren zum vollen Bewußtsein der Tragweite seines Evangeliums gelangte. Aber es war eine gründliche Verkennung desjenigen, was er vorher sich innerlich erarbeitet hatte. Darum geht es aber auch nicht an, diese Vorrede wie eine Urkunde über die Hergänge im einzelnen zu behandeln (vgl. dazu auch Scheel, Zeitschr. Theol. u. Kirche 1911 S. 89 ff.).

1) Scheel, Luther II 321. — Dagegen scheint Böhmer (Luther im Licht der neueren Forschung³ S. 39) auf die Stelle verzichten zu wollen.

2) Ähnlich übersetzt allerdings Grisar auf Grund seiner wunderbaren Lateinkenntnis (Luther I 59): „Jetzt haben wir wieder das Licht erlangt; ich aber habe es erlangt, als ich Doktor wurde.“ Im Lateinischen heißt es: *Iterum acquisivimus lucem, sed ego cum Doctor fierem nescivi*. — Die richtige Deutung hat Luther selbst an einer ähnlichen Stelle gegeben E. A. II, 542 „solche Lehre und Erkenntnis war so gar unbekannt geworden, daß ich selbst, als ein Doktor, der es ja sollte besser gewußt haben, nichts anders gehalten und gelehrt habe, denn wenn ichs genug bereut und gebüßet hätte, so würden mir die Sünden vergeben“. Es ist hier zugleich noch deutlicher, daß Luther meint, noch lange, nachdem er Doktor geworden sei, die irrige Lehre vorgetragen zu haben.

wärtige sich, was in der Psalmenvorlesung schon alles zutage kommt. Luther hat nicht nur bereits ein sicheres Verständnis des paulinischen Evangeliums gewonnen, sondern es auch selbständig zu einer Rechtfertigungslehre verarbeitet, hat seine Anschauungen vom Sittlichen mit Rücksicht darauf gefestigt und vertieft, und schließlich, wie in der nächsten Abhandlung zu zeigen sein wird, aus seiner Rechtfertigungslehre heraus auch noch einen neuen Kirchenbegriff gestaltet. Nicht bloß einzelne Gedanken, sondern ganze Gedankenmassen hat er damit bewältigt. Aber selbst einem Mann von Luthers gewaltiger Schöpferkraft ist es nicht zuzutrauen, daß er dies alles in der kurzen Frist von etwa einem halben Jahr fertig gebracht hätte. Auch er brauchte sein Maß von Zeit, mußte immer erst einen gewissen Abstand von einer ihn erschütternden oder erhebenden Wahrheit gewonnen haben, ehe er imstande war, ihre Bedeutung begrifflich herauszustellen, die Folgerungen zu überblicken und sich so sicher in den neugewonnenen Denkformen zu bewegen, wie das in der Psalmenvorlesung bereits der Fall ist.

Ein bestimmtes Jahr für die Entdeckung der Rechtfertigungslehre läßt sich freilich auf Grund davon nicht errechnen. Ob man 1512 oder 1511 sagen will, unterliegt dem Geschmach.

Vor diesen Wendepunkt — also rund in die Zeit zwischen 1509 und 1511 — mußte dann der Durchbruch der neuen sittlichen Erkenntnis bei Luther fallen. Dies erscheint aber in der Tat auch aus andern Gründen als wahrscheinlich.

Sieht man sich die sittlichen Grundsätze, von denen Luther in der Psalmenvorlesung ausgeht, des Näheren an, so nimmt man trotz ihrer streng sachlichen Begründung eine gewisse Ursprungsfarbe an ihnen wahr.

Unstreitig war es zwar der unmittelbare Eindruck der schlichten Erhabenheit des neutestamentlichen Worts selbst, was die durchschlagende Wirkung bei Luther geübt hat. Er war dafür empfänglich vermöge eines langjährigen selbständigen Umgangs mit der Bibel. Denn fröhe schon hat er offenbar zu ahnen begonnen, daß in der Schrift Tieferes, Eigenartigeres steht, als was die Schullehre aus ihr herausholte, und daß man sich dieses Gehalts nur bemächtigen kann, indem man sich in die Besonderheit ihrer Ausdrucksweise einlebt. Bereits in den Randbemerkungen zum Lombarden stößt man darauf, daß er sich gedächtnismäßig einen Schatz von Bibelstellen gesammelt hat ¹⁾; weniger zum gelehrten Zweck, als um durch das Vergleichen sicherer in die religiösen Grundanschauungen der Bibel einzudringen. Er muß das durch die folgenden Jahre planmäßig fortgesetzt haben. Denn die Bibelkenntnis, über die er bereits in der Psalmenvorlesung verfügt, hat nur an der besten Kenner aus der alten Zeit, eines Tertullian und Origenes, ihresgleichen. Und er besaß auch schon im Jahre 1509 den Mut, das auf diesem Weg Gefundene der ganzen Schulüberlieferung entgegenzusetzen ²⁾; wie er zugleich

1) Vgl. WA IX 78, 29 ff. die Stellensammlung über die *dextra dei*, 91, 27 über das *subsistere et permanere*. — Weiteres darüber in der letzten Abhandlung.

2) WA IX 46, 16 *ego autem, licet multi inelyti doctores sic sentiant, tamen quia non habent pro se scripturam, sed solum humanas rationes et ego in ista opinione habeo scripturam, quod anima sit imago dei, ideo dico cum apostolo „si angelus de celo i. e. doctor in ecclesia aliud docuerit anathema sit“.*

davon durchdrungen ist, daß in der Bibel eine Auskunft über alle wichtigen Fragen gefunden werden kann¹⁾.

Aber die Richtung, die dieses Suchen nahm, war doch auch in den Fragen des Sittlichen immer mitbestimmt durch das, was aus seiner Umgebung auf ihn wirkte und was ihm aus seinem übrigen Studium an Wertvollem zuflöß. Wenn die neutestamentliche Sittlichkeit ihn bezwang, so hätte sie diesen überwältigenden Eindruck wohl kaum auf ihn gemacht, wofür das Mönchtum ihn nicht dazu erzogen hätte, die strengste Sittlichkeit für die beste zu halten. Und auch der Zug in seiner Sittlichkeitsauffassung, der neben ihrer Strenge als der bezeichnendste hervortritt, die Forderung, daß jenes Höchste zugleich in voller innerer Freiheit gewollt werden müsse, erscheint durch Anregungen mitbedingt, die neben denen des N. Testaments hergingen. In der näheren Ausführung, die Luther diesem Gedanken gibt, spürt man außer dem Einfluß Augustins²⁾ namentlich den des Duns Scotus. Denn Duns war es doch gewesen, der die „Spontaneität“ als das entscheidende Merkmal des Willens hervorhob und der dem „Affekt“ sein Recht in der Psychologie verschaffte. Und schließlich darf man nicht vergessen, daß auch im Mönchtum seit ältester Zeit die *promptitudo* zu den Erfordernissen des rechten Gehorsams gerechnet wird.

Aber selbst dasjenige, womit Luther die katholisch-kirchliche und insbesondere die mönchische Anschauung durchbricht, die Doppelkenntnis, daß die Steigerung der Gottes- und Nächstenliebe im Evangelium nicht ein Rat für Ausnahmemenschen, sondern unweigerliche, jedermann angehende Pflicht und dazu, daß die Erfüllung des einfachen, allgemeingültigen Gottesgebots wichtiger ist und höher steht als jeder selbst erwählte Gottesdienst — selbst diese großen Einsichten hat Luther nicht ohne einen Einfluß vom Mönchtum her gewonnen. Denn gerade hier sind es augenscheinlich bestimmte, ihn mitberührende Ereignisse in seinem Orden gewesen, durch die er weitergetrieben wurde.

Eben in den Jahren, die wir oben abgegrenzt haben, 1509—1511, ist Luthers Kongregation tief erregt durch den Streit über Staupitzens „Reformpläne“ bezüglich des Verhältnisses der observanten zu den nichtobservanten Klöstern³⁾. Luther selbst hat in ihm eine gewisse Rolle gespielt.

1) Vgl. den bezeichnenden Vorwurf gegen den Lombarden, daß er im bestimmten Fall die Entscheidung dem Belieben überlassen hätte, anstatt in der Schrift eine klare Auskunft zu suchen WA IX 90, 23 *potius est divinum oraculum implorandum quam (sc. etwa res arbitrio relinquenda)*.

2) Der Einfluß Augustins, des nunquam satis laudatus, des illustrissimum iubar, wie Luther ihn schon in den Randbemerkungen zum Lombarden (WA IX 29, 57) nennt, muß erst noch genauer festgestellt werden. Leicht ist das bei der Psalmenvorlesung. Denn dort hat Luther Augustins Enarrationes neben sich liegen gehabt und sie für die einzelnen Psalmen nachgeschlagen. Der Ueberblick, den man von da aus erhält, ist aber um so bedeutungsvoller, weil die Enarrationes ja Augustins ganze Theologie in sich enthalten. Ich hoffe, daß eine von mir angeregte Untersuchung über diesen Gegenstand trotz der Ungunst der Zeit wird erscheinen können. Ich möchte jedoch nachdrücklich in Erinnerung rufen, daß man das Verhältnis Luthers zu Augustin (ebenso wie das zur Mystik) erst dann richtig feststellt hat, wenn man sich zugleich darüber klar geworden ist, was Luther aus beiden nicht übernommen hat.

3) Der Gegenstand des Streits ist soeben durch A. D. Müller (Archiv f. Ref.-Gesch.

Im Unterschied von andern hat jedoch er diesen Streit nicht nur als eine Frage der Ordenspolitik und Ordensdisziplin, geschweige als eine Gelegenheit zum persönlichen Vorwärtstommen, sondern religiös durchlebt. Das erhellt aus der Art, wie er sich in der Psalmenvorlesung¹⁾ und noch lange später über

XVIII h. 1, S. 1 ff.) in ein neues Licht gerückt worden. Ich habe keinen Anlaß, darnach an dem im Text Stehenden etwas zu ändern. Der Leser wird von selbst bemerken, wo Müllers Nachweis meine Anschauung unterstützt und an welchem Punkt ich von ihm abweiche. Ich möchte nur noch auf eine Stelle aufmerksam machen, aus der hervorgeht, daß gerade in Erfurt eine Observanz in Luthers Sinn d. h. ein religiöses Sonderstreben des einzelnen möglichst unterdrückt wurde. Vorles. über 1. Tim. WA XXVI 7, 22 et hoc vitium . . . religiosi vocarunt vitium singularitatis, ut monachus, qui non contentus sua lege et volebat cilicium. in mea regula seniores valde contra singularitatem pugnabant et erat bonum.

1) Grisar (Luther I 50 ff. vgl. III 961 ff.) hat von einem dort geführten „Kampf Luthers gegen die Observanten“ gesprochen und ihn als den Gegner der „den Beruf in seiner überkommenen Gestalt ernst nehmenden Mönche“ geschildert. Aber den Beweis dafür, daß Luther in der Psalmenvorlesung, da wo er von Observanten redet, als Parteiemann spricht und mit der Absicht, der L a g e eine Gasse zu machen, hat Grisar nur recht ungenügend zu führen vermocht. Drei Belegstellen hat er dafür geltend gemacht.

Bei der ersten kann man nicht umhin, Grisar zunächst große Unvorsichtigkeit vorzuwerfen, sofern er es unternahm, die Worte ins Deutsche zu übersetzen. Denn dabei offenbaren sich seltsame Dinge. Wenn es bei Luther heißt: III 60, 37 ff. (die Pharisäer) longas orationes predicabant et seipsos magnificabant . . . domino talia reprehendenti restiterunt et defenderunt et usque hodie statuere conantur . . . usque hodie iste versus arguit plurimos in ecclesia, qui certant pro suis ceremoniis et zelant pro vanitate observantie exterioris . . . , novi et multo pertinaciores hypocrite, so lautet das bei Grisar S. 51 „Pharisäer gibt es bis heute, die Saften und langes Beten anpreisen (! es heißt predicabant!);“ sie geben Vorschriften (!), aber „ihr Eifer richtet sich gegen den Herrn“. Sehr viele in der Kirche „kämpfen für die Zeremonien und sind begeistert für die Leerheit äußerer Observanz“. „Noch viel hartnädigere Heuchler sind mir bekannt (!)“ — Da konnte Denisse doch wenigstens besser lateinisch! Aber auch die sachliche Verwertung ist fragwürdig. Was Luther über die Pharisäer von ehemals und über die J u d e n seiner Zeit — sie meint er als die, die usque hodie ihren Standpunkt behaupten — sagt, bezieht Grisar harmlos sofort auf die „Observanten“. Und mit welchem Recht nimmt er beim Folgenden an, daß die plurimi in ecclesia, die Luther als durch das Urteil des Herrn getroffen betrachtet, gerade eine bestimmte Partei im Augustinerorden sind?

Noch auffallender ist seine Behandlung der zweiten Belegstelle. Luther sagt WA III 155, 8 ff. tales (sc. qui obedientiam alibi debitam relinquunt) hodie esse timendum est omnes observantes et exemptos sive privilegiatos. qui quid noceant ecclesiae nondum apparuit, licet factum sit. apparebit autem tempore suo. querimus autem, cur sic eximi sibi et dispensari in obedientia velint. dicant prout vitam regularem, sed hec est lux angeli Sathanae. quia cum obedientia sit simpliciter indispensabilis et non eximibilis etc. Bei Grisar heißt das (S. 51) „Zu fürchten ist, daß zu den in ihrem fleischlichen Sinne aufgeblähten alle Observanten, alle exemten und privilegierten Ordensleute zu rechnen sind. Wie sehr sie der Kirche schaden, ist noch nicht klar zutage getreten; aber die Tatsache besteht, sie wird sich schon geltend machen. Fragen wir, warum sie auf der Sonderstellung bestehen, so antworten sie: „wegen des Schutzes der Klosterzucht (von Grisar gesperrt). Aber das ist ein Licht vom Engel des Satans.“ Man sieht, daß in Grisars Uebersetzung, von anderem abgesehen, gerade die entscheidenden Worte: dispensari in obedientia fehlen. Im Nachtrag III 964 befehrt uns Grisar, er hätte diese Stelle „der Kürze wegen“ das erstemal nur deutsch gegeben.

„Obervanzen“ und „Observanten“ ausspricht. Der Name bezeichnet bei ihm nicht eine bestimmte „Partei“, eine geschlossene Gruppe von „Gegnern“, sondern eine

Aber die Rücksicht auf die „Kürze“ durfte doch nicht so weit gehen, daß das für den Sinn Wesentlichste aus ihr fortgelassen wurde. Luther kämpft, das zeigen eben die unterstrichenen Worte, in ihr nicht für die Laxeit, sondern für die *S t r e n g e*, für die unverfälschte Aufrechterhaltung der Gehorsamspflicht gegenüber den Ordinarien. Und wenn Luther sein Urteil auf *a l l e* Privilegierten und Exemten (nicht bloß auf die privilegierten *O r d e n s l e u t e*, wie Grisar übersetzt) ausdehnt und von den Exemtionen und Privilegien großen Schaden in der Kirche befürchtet, stand er dann mit dieser Stimmung in seiner Zeit allein oder redet er dabei als Parteimann? Man könnte meinen, Grisar hätte nie wenigstens die Akten des tridentinischen Konzils gelesen und nie etwas von der dort so laut geäußerten, einstimmigen Klage der Bischöfe über die durch die Exemtionen herbeigeführte *L o d e r u n g* der Zucht vernommen.

Im Nachtrag (III 964) hat Grisar manches von dem, was er zuerst behauptet hat, unter der Hand zurückgenommen. Er will jetzt bloß gesagt haben, daß man den innern Ordensstreit *v i e l l e i c h t* heraushöre, obwohl er nur mit Bezug auf die Römervorlesung, nicht bezüglich des Psalmentommentars sich so ausgedrückt hatte. Er räumt auch ein, daß Luthers Kampf gegen die Obervanzen noch weiter zielen könne, als bloß gegen die Observanten im Augustinerorden. Aber auf Grund der „klaren Stellen“, an denen Luther bestimmt auf diese hindeute, glaubt er sich doch immer noch berechtigt, diesen Sinn überall mit hineinzulegen. Als die eine dieser klaren, ja als die eigentlich schlagende Stelle gilt ihm außer der eben behandelten noch eine dritte. WA IV 83, 23 sagt Luther: *sic etiam* (nämlich, daß sie ihren eigenen Sinn lieben und daran zu Grund gehen) *omnibus superbis contingit et pertinacibus, superstitionis, rebellibus et inobedientibus, atque ut timeo, et observantibus nostris, qui sub specie regularis vite incurrunt inobedientiam et rebellionem*. „Unsere Observanten“, damit, meint Grisar, seien „doch wohl die zum Augustinerorden gehörigen Eiferer für Beibehaltung der Einrichtungen und Uebungen der Kongregation eingeführt“. Andern wird dies doch nicht so ohne weiteres einleuchten. Ich setze zur Vergleichung eine Stelle aus dem Magnificat her, in der derselbe Ausdruck sich findet. WA VII 552, 11 „ein ighlicher das best sein will und den andern verachtet, wie ich unser Observanten sich brüsten und bläsen“. So schreibt Luther also auf der Wartburg und man beachte, er sagt nicht, daß die Observanten ehemals dies getan hätten, sondern daß „i c h t“ unsere Observanten sich brüsten und bläsen. Hat Luther auf der Wartburg damit etwa auch „die zum Augustinerorden gehörigen Eiferer für Beibehaltung der Einrichtungen und Uebungen der Kongregation“ gemeint? Ich füge hinzu, daß die Stelle nicht vereinzelt ist. Auch sonst kämpft Luther noch nach 1517 gegen die Obervanzen ganz ebenso wie in der Psalmenvorlesung 3. B. Opp. in ps. WA V 160, 13 *qui sancte, religiose et ut vocant observanter etiam vivunt*.

Wie man aus dem im Text Gesagten sieht, bestreite ich nicht, daß Luther aus dem Gegensatz in seinem Orden Anregung entnommen hat. Aber ich stelle fest: es gibt keinen einzigen Beleg dafür, daß Luther in seinen Vorlesungen oder Predigten sich gegen die Observanten als gegen eine *p a r t e i m ä ß i g e* Gruppe und gegen die Obervanzen als etwas in *S t a t u t e n* Festgelegtes gewendet hat. Für ihn hat sich die Frage erweitert zu einer *r e l i g i ö s e n* Frage, bei der es ihm nicht mehr um Staupizianer und Nichtstaupizianer, sondern um etwas viel Tieferes ging. — Im übrigen kann ich nicht verschweigen, daß mich Grisars Beurteilung des Streites im Orden bei ihm höchlichst überrascht. Er weiß gewiß so gut wie ich, daß Ignatius niemals besondere „Obervanzen“, religiöse Sonderbestrebungen der einzelnen, in seinem Orden geduldet hat. Wenn Grisar vom Geist seines Ordensstifters etwas in sich verspürt, so müßte er eigentlich in dieser Angelegenheit sich auf Luthers Seite stellen. (Vgl. dazu jetzt auch den eindringenden Aufsatz von O. Scheel, Luther und der angebliche Ausklang des „Observantenstreites“ im Augustinereremitenorden, Festgabe für K. Müller 1922, S. 118 ff., wo auch gegenüber A. V. Müller der Nachweis geführt ist, daß

religiöse Denkweise, die sich in Wittenberg ebenso gut finden kann wie in Erfurt, bei den Anhängern von Staupitz so gut wie bei den ihm Widerstrebenden, ja bei Laien ebenso gut wie bei Mönchen.

Der Zwiespalt in der Kongregation hat ihm den Anstoß gegeben — und zwar schon 1509, als er wiederum in Erfurt war ¹⁾ —, sich über Recht und Wert von „Observanzen“, von „Singularitäten“, von Frömmigkeitsübungen, die einen Vorzug begründen sollten, g r u n d s ä t z l i c h zu besinnen. Er ist dabei in der Ueberzeugung gestärkt worden, daß der e i n f a c h e G e h o r s a m gegen den Befehl des Oberen, die Befolgung d e r f ü r a l l e v e r b i n d l i c h e n R e g e l sittlich wertvoller ist, als eine noch so gleißende, auf eigene Faust unternommene Übung. Das selbsterdachte Werk, findet er, ist zumeist nur der Vorwand, um sich dem vermeintlich geringeren, oft sinnlos scheinenden, also schwereren Gebot des Vorgesetzten zu entziehen ²⁾.

Das war uralte Mönchsweisheit. Sie ist schon in den griechischen Klöstern gepredigt worden, wenn man dort den *ἰδιος ἑνθμός* bekämpfte ³⁾. Aber Luther hat aus ihr noch Tieferes geschöpft. Alles, was die Regel angeht, berührt beim rechtschaffenen Mönch auch den Verkehr mit Gott: der Befehl des Oberen soll ja gelten, wie wenn Gott selbst ihn erteilt hätte. Diese Betrachtungsweise konnte jedoch zweiseitig wirken. Sie konnte dahin führen, daß das Gebot Gottes für den Mönch auf die Vorschriften der Regel und die Anordnung des Oberen zusammenschrumpfte: war beidem genügt, so war auch Gott gegenüber alles erledigt. Aber es konnte auch umgekehrt die Regel und der m ö n c h i s c h e G e h o r s a m Sinnbild und Hilfsmittel für die Deutung und Vertiefung des G o t t e s v e r h ä l t n i s s e s werden. In dieser Richtung haben sich Luthers Gedanken bewegt. Er hat keinen Augenblick vergessen, daß alles, was er als Mönch tat, zuletzt doch nur Mittel zum Zweck, eine Vorübung war, um an Gott heranzukommen. Man mag deshalb die Bedeutung des Observantenstreits für sein inneres Sortischreiten wohl mit dem vergleichen, was gewissen Franziskanern bei der Verteidigung ihrer Regel widerfuhr. Wie sich dabei den tiefer Dringenden gelegentlich überraschende Einblicke

die von mir behandelten Stellen sich nicht auf die besonderen Verhältnisse im Augustinerorden beziehen. Nur hat Scheel mich nicht völlig davon überzeugt, daß in WA III 155, 5 ff. keine Beziehung auf den besonderen Gehorsam, den man den Ordinarien schuldet, enthalten ist. Hätte Luther den Gehorsam gegen Gott mit dem Ausdruck *obedientia alibi debita* bezeichnet? Und fällt es nicht ins Gewicht, daß Luther zunächst hervorhebt, *quid noceant ecclesia e*? Bei Scheels Deutung würde man vielmehr den Einwand erwarten: was sie sich selbst (in ihrem religiösen Verhältnis) schaden).

1) Vgl. die Anm. zum Lombarden WA IX 30, 23 ff. *habentes rationem sapientie i. e. ipsam sapientiam in superstitione i. e. stulta et vana observatione vel superflua religione ut delyrantes vetulae, dum nimium volunt esse religiosae fiunt superstitiosae*. Ich erinnere auch an die S. 198 A. 3 angeführte Stelle.

2) WA III 19, 2 ff. *sicut Ade in paradiso, ita deus in prelato non precipit semper quod utile aut necessarium est aut magnum, sed sepe solum signum ponitur, ut revelentur cogitationes ex cordibus, ut non alius fructus quam obedientia sola queratur*; vgl. III 22, 33 573, 34 ff. IV 211, 15 ff.

3) Vgl. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt S. 156 ff.

in den Sinn des Evangeliums eröffneten, so kommt auch Luther beim Nachdenken über Regel und Observanz zu neuen Gewissheiten über Gott und seinen Willen.

Denn der Schulung an dieser Frage verdankt Luther offenbar seine Ueberzeugung von der Bestimmtheit und Unverrückbarkeit des göttlichen Willens. Der mönchische Glaube, daß der Befehl des Oberen jederzeit ohne Widerrede „wie ein Gebot Gottes“ befolgt werden müsse, hatte doch nur dann einen Sinn, wenn Gottes Wille selbst immer ein unbedingter, unausweichlicher, schließlich verbindlicher war. Und bestand das Erzieherische der mönchischen Unterordnung darin, daß einer im Vertrauen auf die höhere Weisheit des Vorgesetzten seine persönlichen Wünsche zurückstellen lernte, so war auch Gott gegenüber das einfache Gehorchen der höchste Vertrauens-erweis und die wahre Willensprobe. Von da aus erkennt Luther das Bedenklliche nicht nur einer bestimmten Art von Observanzen, sondern jeder „Observanz“ überhaupt. Es liegt darin immer eine Verschiebung des richtigen Verhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Willen. Wer sich eine Besonderheit erwählt und meint, dafür von Gott vorzugsweise belohnt zu werden, spielt sich Gott gegenüber selbst als Gesetzgeber auf, sucht ihm seinen Willen aufzudrängen, anstatt sich nach Gottes Willen zu richten. Das ist, so fromm es sich gibt, zuletzt nichts anderes als Annahmung und freventliche Selbstüberhebung ¹⁾.

Unter denselben Eindrücken wird Luther auch die Allgemeingültigkeit des göttlichen Gebots deutlich. Es war der Sinn der Klosterzucht, daß die Einfügung in das Ganze, die Beugung unter die für alle gleichmäßig verbindliche Regel, den Vorzug verdiene vor der Ausbildung einer Sondertugend. So stellt aber auch Gott alle unter das nämliche Gesetz; er fordert von allen den gleichen Gehorsam; denn auf diesen allein kommt es an. Es ist Torheit, den sittlichen Wert eines Werks nach seiner Größe oder Kleinheit zu bemessen — wie wenn es vor Gott überhaupt „Größe“ eines Werks geben könnte —; was vor Gott gilt und was er vom Menschen allein verlangt, ist nur der Gehorsam ²⁾. Der Gedanke der Allgemeingültigkeit geht jedoch bei Luther sofort über in den der Gemeinschaft ³⁾. Auch von der Seite her erscheinen ihm „Singularitäten“ und „Observanzen“ als verwerflich, weil in ihnen der einzelne sich von dem Zusammenhang mit andern löst. Aber Gott will nicht jedem ein Besonderes machen; er will nicht, daß der einzelne den Weg zu ihm sucht, ohne neben dem allen zugänglichen

1) WA III 18, 5 ff. volunt quod lex domini sit in voluntate eorum et non voluntas eorum in lege domini. . . sic potius ipsi deo ponunt legem, quasi sit obligatus quod ipsi voluerint et elegerint acceptare, quam recipiant ab eo legem et faciant quae ipse elegit et vult III 331, 30 in occulta et spirituali superbia sua querentes et preferentes iis quae sunt dei: cum tamen maxime velint deo servire videri et miro modo humilitatem ostendent.

2) WA III 19, 11 stultorum ergo stultitia est, obedientie magnitudinem ex operis magnitudine metiri aut parvitatem et vilitatem ex vilitate operis praecepti. non vult deus victimam sed obedientiam nec nostra magna opera curat, quia ipse potest maiora facere, requirit autem obedientiam solam.

3) Hierin liegt, wie ich schon vorgreifend bemerkte, ein Ausgangspunkt für Luthers Kirchengedanken.

Wort auch die durch die Gemeinschaft ihm dargebotenen Förderungen und Hilfen zu nützen¹⁾; wie umgekehrt die besondere Gabe des einzelnen erst dadurch ihren Wert erhält, daß sie der Gemeinschaft zugute kommt.

Das waren die Voraussetzungen, unter denen Luther für die sittlichen Grundsätze des Neuen Testaments Verständnis gewann. Dort fand er, zumal in der Predigt Jesu, den festen, unzweideutigen Willen, für den Gott Gehorsam forderte, klar und bestimmt ausgedrückt, und jetzt wirkte, vermöge des Zusammenklangs mit dem Selbsterlebten, gerade die einfache Strenge des Gebots auf ihn überzeugend. Die Erkenntnis, die er damit gewann, bildete freilich wiederum nur die Einleitung für die noch viel tiefer greifende religiöse Umwälzung. Aber so bedeutend die Umkehrung war, die sein ganzer Standpunkt zufolge der Rechtfertigungslehre erfuhr, das Grundgefühl gegen Gott, das das Mönchtum pflegte, wirkt doch bei ihm auch in diese höhere Stufe hinein. In der Rechtfertigungslehre erhält der Gehorsam gegen Gott für ihn seine letzte Vertiefung. Er wird zum Verzicht auch auf die Selbstbehauptung gegenüber Gott, die als Selbstgerechtigkeit sich offenbart, zum willigen Annehmen der von Gott geschenkten neuen Lebensverheißung. So zeigt sich trotz all der Wandlungen, die er in diesen Jahren durchmacht, doch eine Stetigkeit in Luthers innerer Entwicklung.

Sein Mönchtum ist also für Luther nicht ein Hindernis, sondern eine Förderung auf seinem Wege gewesen. Er hat das Beste, was dieses im Unterschied von der Kirche als Erbe von der Urzeit her besaß, den Drang nach dem Höchsten und den tiefen Ernst der Beugung unter Gott, aus ihm in sein neues Bewußtsein mit herübergenommen. Daraus erklärt es sich, daß Luther zunächst gar keinen Widerspruch zwischen seinem Stand und dem von ihm festgestellten Sinn des Christlich-Sittlichen empfand. Was er erfasst hatte, bezog sich vorläufig nur auf das rein Innerliche, auf die Gesinnung und die Art des Wollens. Die äußeren Formen des mönchischen, vollends des kirchlichen Lebens schienen davon gar nicht berührt.

II.

Von den Psalmen, die ihn so lange festgehalten hatten, ist Luther Ostern 1515 zu Paulus übergegangen. Es ist, wie wenn er das Bedürfnis gehabt hätte, bei dem Mann, dem er seine innere Befreiung verdankte, aufs neue Klarheit zu suchen²⁾. Zur selben Zeit wirkt aber auch die deutsche Mystik, zunächst Tauler, dann die Theologia Deutsch, stärker auf ihn ein³⁾. Unter diesem doppelten Zeichen

1) WA III 334, 13 singulariter incedunt reiecta obedientia et communione sanctorum. III 578, 17 (sie meinen,) Gott solle eynem Jglichen eyn besunders machen. IV 64, 28 qui nude in deo se habitare praesumerent atque ut dicitur immediate a deo dirigi velint, reiectis omnibus adiutoriis et protectionibus in quibus dirigi ab eo deberent. singulares enim amici dei esse volunt et speciali ab eo duci magisterio.

2) Vorrede zu der Gesamtausgabe von 1545 E. A. v. arg. I 22 miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Romanos.

3) Vgl. A. V. Müller, Tauler und Luther, 1918. — Ich erinnere jedoch noch einmal an das oben Gesagte, daß man auch darauf zu achten hat, was Luther aus der Mystik nicht übernommen hat. Und gerade bei der Mystik ist es sehr viel, was Luther in seinem

hat er es vermocht, die Grundgedanken, auf die er sich gestellt hatte, kräftiger herauszuarbeiten und das Fremdartige entschiedener abzustößen.

Aus Paulus hat Luther jetzt namentlich die Erwählungs- und Alleinwirkungslehre übernommen, zusamt ihrer Kehrseite, der Lehre vom unfreien Willen. Durch die Mystik hinwiederum wird er in der Ueberzeugung befestigt, daß das Innerste innerhalb des sündigen Triebts, das eigentlich Böse im Bösen, die Selbstsucht, das Ichwollen ist.

Beides greift in Luthers Gedankenbildung zusammen. Die Unfreiheit des Willens, die sich ihm als gedankliche Folgerung aus der Alleinwirkungslehre ergab, sieht er zugleich in der Erfahrung bestätigt durch die Gebundenheit des Wollens unter das eigene selbstsüchtige Ich. Der Mensch steht mit ihr tatsächlich unter einem Zwang, den er selbst nicht zu durchbrechen vermag ¹⁾. — Aber dieselbe Alleinwirkungslehre wird Luther gleichzeitig zum Trost. Wie Paulus versteht auch er diese Lehre nicht als düsteren Schicksalsglauben, in dem der Unterschied von Gut und Böse untergeht. Was der alles in allem Wirkende in Wahrheit will, ist das Gute, ist die Befreiung des Menschen. Das bezeugt jedem Aufrichtigen die Arbeit, die Gott im Innern des Menschen, durch Gewissensweckung und Sündenvergebung, verrichtet. Und Gottes Allmacht gelingt, was der Mensch aus eigenen Kräften nicht vermöchte, die Brechung jenes Zwangs, dem der Mensch natürlicherweise unterliegt ²⁾.

Für die Auffassung des Sittlichen hatte das die Folge, daß Luther jetzt den Begriff des freien, freudigen Wollens inhaltlich schärfer zu bestimmen vermochte. Freiheit bedeutet ihm darnach soviel wie Loskommen vom natürlichen Ich, Ueberwindung des den Menschen verengenden und verkrümmenden Sichselbstwollens. Aber Luther durchschaut nunmehr auch den Zusammenhang zwischen Ichstreben und Glücksbegehren mit voller Klarheit und wendet sich gegen

gesunden Sinn beiseite ließ. Seine eigene Beurteilung des Verhältnisses, namentlich des Verhältnisses zur Theologia Deutsch, darf nicht maßgebend sein.

1) Römerbrief II 75, 8 quia homo non potest, nisi que sua sunt querere et se super omnia diligere, que est summa omnium vitiorum. unde et in bonis et virtutibus tales querunt se ipsos, sc. ut sibi placeant et plaudant. II 136, 28 ff. natura nostra vitio primi peccati tam profunde est in se ipsam incurva, ut non solum optima dona dei sibi inflectat ipsisque fruatur . . . immo et ipso deo utatur ad illa consequenda, verum etiam hoc ipsum ignoret, quod tam inique, curve et prave omnia, etiam deum propter se ipsum querat. II 189, 21 prudentia carnis est electio boni proprii et vitatio mali proprii . . . se in omnibus querit et sua. hec facit hominem esse sibi ipsi obiectum finale et ultimum et idolum, propter quem ipse omnia agit, patitur, conatur, cogitat, dicit et ea sola reputat bona, que sibi bona sunt et ea sola mala, que sibi mala. C. schol. theol. Th. 7. WA I 224, 19 necessario elicit actum difformem et malum sine gratia dei.

2) Römerbrief I 85, 26 dura et crudelis apparet ista sententia, sed est dulcissima, quia ideo ad se vocavit omne auxilium, omnem salutem, ut ipse solus salvet. II 208, 22 materia predestinationis vel electionis . . . que non tam est profunda ut putatur, sed potius dulcissima electis . . . nulla enim alia ratio et causa est, quare tot adversitates, tot mala non separent sanctos a gratia dei . . . quia si propositum dei [non] esset et in nostro arbitrio et nostris viribus staret salus, contingenter staret. C. schol. theol. Th. 29. WA I 225, 27 optima et infallibilis ad gratiam preparatio et unica dispositio est aeterna dei electio et predestinatio.

dieses mit nicht geringerer Schärfe wie gegen jenes. Niemand vor ihm hat den Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Glücksverlangen so klar herausgearbeitet, niemand das eigensüchtige Glücksstreben so bis in seine feinsten Regungen verfolgt, wie Luther das jetzt tut. Er übt in diesem Punkt, wenigstens zwischen den Zeilen, bereits auch Kritik an Augustin¹⁾. Was die kirchliche Lehre als unterstützende Antriebe des sittlichen Handelns gelten ließ: Furcht vor der Strafe, Hoffnung auf ewigen Lohn, Sehnsucht nach der Ruhe in Gott, das brünstige Seligkeitsverlangen selbst, das alles ist ihm Trübung, Verfälschung des gottgeschuldeten reinen Wollens. Insbesondere auch das Seligkeitsverlangen. Es ist ebenso Selbstsucht wie das natürliche Glücksbegehren; ja ebenso wie dieses, wenn es sich als Gottesliebe gibt, eine geistliche Hurelei²⁾. Luther geht hier bis zur äußersten Probe. Der starke Christ, meint er, müßte so sehr von seinem Ichswollen abgeschieden sein, daß er aus Liebe zu Gott bereit wäre, sich sogar in die ewige Verdammnis hinzugeben, falls dies Gottes Willen entspräche³⁾.

1) Man erinnere sich etwa an Augustin de catechiz. rud. c. 27; Migne 40, 331 qui autem propter beatitudinem sempiternam et perpetuam requiem, quae post hanc vitam sanctis futura sit, vult fieri christianus, ut non eat in ignem aeternum, sed in regnum aeternum intret cum Christo, vere ipse christianus est cautus in omni tentatione... qui etiam proficiendo perveniet ad talem animum, ut plus amet deum, quam timeat gehennam... non iam ut in illud quod timebat non incidat, sed ne illum quem sic amat offendant, in quo uno est requies und vergleiche damit, wie Luther überall im Römerbrief das Trachten nach der requies aeterna als unterwertigen Antrieb bekämpft 3. B. II 217, 18 ff. qui sibi sancti videntur et deum amore concupiscentiae diligunt i. e. propter salutem et requiem eternam aut propter fugam inferni, hoc est, non propter deum sed propter se ipsos. Es kann doch wohl kaum ein Zufall sein, daß Luther gerade dieses augustinische Stichwort verwertet.

2) Römerbrief II 94, 24 ff. facile est, si diligentia aliqua sit, pravitatem voluntatis videre in corporalibus amandis et fugiendis bonis, puta si ad libidinem, avaritiam, gulam, superbiam, honorem simus affecti et a castitate, liberalitate, sobrietate, humilitate, ignominia abhorrentes; facile inquam est sentire, quomodo in iis nos ipsos querimus et amamus, in nos ipsos inflexi et incurvi; affectu saltem, ubi opere non possumus, at in spiritualibus (i. e. intelligentia, iustitia, castitate, pietate) difficillimum est videre, an in ipsis nos queramus, quia amor illorum, cum sit honestus et bonus, sepiissime hoc fine nos sistit et in deum non sinit hec ordinare et referre; ita ut non quia deo placent, sed quia nos delectant et quietant in corde aut etiam quia laudamur ab hominibus, ea facimus ac sic non propter deum, sed propter nos. II 186, 11 hoc autem fit, quando timore pene vel amore utilitatis lex observetur ac per hoc sine corde et voluntate ad legem, non sc. quia deus ita praecepit ac voluit, sed quia bona promisit vel mala interminavit. solus enim amor voluntatis liberrimus ideo facit vel omittit, quia deo sic placet, etiam non curando quodcumque aliud bonum nec metuendo aliquod malum praeter ipsam dei voluntatem. C. schol. theol. Th. 22. WA I 225, 10 omnis actus concupiscentiae erga deum est malum et fornicatio spiritus.

3) Vgl. darüber die vorübergehende Abhandlung S. 150 ff. Nur beiläufig möchte ich darauf hinweisen, daß der Luther, der in seinen sittlichen Anforderungen gegen sich immer strenger wird, derselbe ist wie jener, von dem Denifle und Grißar wissen, daß es in eben dieser Zeit unaufhaltsam mit ihm abwärts ging. Das psychologische Rätsel, das sich daraus ergibt, hat sie beide nicht gekümmert. Ueber ihren Mißbrauch der Stelle vom Breviergebet und vom Messelesen vgl. A. V. Müller, Luthers theol. Quellen S. 7. Ich füge noch hinzu, daß Luther, wie schon in der Psalmenvorlesung, so jetzt erst recht über die in Schwang gehende Schläfrigkeit und Unaufmerksamkeit beim Chorgebet klagt Römerbrief II 288, 6 ff. 321, 5 und Dec. praec. WA I 416, 33 (viele Priester und Mönche) in tota vita

Aber über der Betonung des Gegensatzes zum Eudämonismus vergißt Luther nicht, daß die sittliche Aufgabe mehr umfaßt als die bloße Verneinung, d. h. die bloße Reinigung des Willens. Er läßt sich auch nicht durch die Mystik dazu verleiten, schon in der „Indifferenz“, der „Gelassenheit“ des Willens das Höchste zu erblicken. Vielmehr bleibt ihm das entscheidende Merkmal des Sittlichen das Bejahende, die Lebendigkeit, die Ganzheit, die Freudigkeit des Willens¹⁾. Und er holt sowohl aus der Alleinwirkfamkeits-, als auch der Rechtfertigungslehre neue Antriebe heraus, um zu zeigen, daß auf der Grundlage des so verstandenen Gottesverhältnisses und auf ihr allein die Erfüllung dieser Forderung möglich ist. Von der Alleinwirkfamkeitslehre aus zeigt er, daß es die wahre Sittlichkeit und die wahre Seligkeit in einem ist, sich rein als Werkzeug Gottes fühlen und all sein Handeln als ein Tun zu Gottes Ehre empfinden zu dürfen²⁾. Damit ist der Mensch über die Ichsucht hinausgehoben, die es immer bloß zu einem halben, verdrossenen Wollen des Guten im Menschen kommen läßt³⁾. Im Zusammenhang damit bekämpft Luther nunmehr ausdrücklich die in der Kirche herrschende Meinung, als ob der Wert des Werks sich nach der aufgewendeten Anstrengung richte⁴⁾. Vielmehr taugt erst der Wille etwas, der der Selbstüberwindung überhaupt nicht mehr bedarf⁵⁾. Gleichzeitig gibt Luther aber

nihil agunt, quam quod horas canonicas et frigide et invite legant semper et orent nunquam. Was er selbst unter Beten versteht, deutet er Römerbrief II 290, 9 ff. an: quia vere sicut nullum opus Christianis esse debet frequentius, ita nullum aliud est laboriosius et violentius ac per hoc et efficacius et fructuosius.

1) Römerbrief II 45, 6 hilari et pura voluntate. II 93, 25 ut et suaviter in gaudio et amore plenissimaque voluntate faciant. II 322, 14 ff. unde deberemus in operibus omnibus adtendere, non quid fecerimus aut faciendum sit neque quid omiserimus vel omittendum neque quid boni vel fecimus vel omisimus neque quid mali fecimus aut omisimus, sed quali et quanta voluntate, quanto et quam hilari corde omnia fecerimus aut facere velimus.

2) Römerbrief II 217, 23 ff. hoc autem sapiunt, quia nesciunt, quid sit beatum et salvum esse, nisi se. voluptari et bene habere secundum phantasiam suam. cum sit hoc esse beatum, voluntatem dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare neque hic neque in futuro. ib. 225, 12 omnes sunt instrumentum dei, qui operatur omnia in omnibus. Dec. praec. WA I 431, 16 est autem necessitas vel utilitas nominis dei assumendi duplex, scilicet salus nostra et gloria dei, in sola gloria dei, quia nec salutem nostram debemus per nomen eius quaerere nisi ad gloriam ipsius. ib. 471, 4 ff. porro sanctificare quietem est sese possibilem deo praestare, et in illo deus solus operatur: hic patientia et spe est opus. nam hic in caliginem intratur, ubi homo non operetur, sed ducitur via passionis mirabiliter. quoties ergo pateris, toties operaris non tu, sed quiescis et deus operatur in te, sed tu nescis quid pateris et es nuda materia. — Für den an letztgenannter Stelle gebrauchten Ausdruck vom „Dunfel in Gott“ vgl. oben S. 136 A. 2.

3) Dec. praec. WA I 437, 27 omnia mandata... requirunt charitatem, cum sine charitate i. e. facili, prompta, hilari, libente voluntate, si implentur, non implentur. manet enim invita ideoque et rea voluntas, licet opus faciat manu et extra.

4) Römerbrief II 253, 25 ff. ideo mire stulti sunt hodie qui cumulant ut sibi videtur multa bona opera et grandia, arbitantes ideo esse bona, quia sunt laboriosa, multa et sibi visa bona. sed frustra.

5) Römerbrief II 171, 10 vult enim purissime, liberrime et letissime, sine molestiis repugnantis carnis agere. Dec. praec. WA I 515, 14 oportet nos ita

auch seiner Rechtfertigungslehre eine entsprechende neue Wendung. Er spitzt sie jetzt bestimmter auf den Punkt zu, daß die Vergebung den Menschen *v o n s e i n e m J c h b e f r e i t*. Die Güte Gottes, deren der Mensch dabei inne wird, *b e s c h ä m t*; sie verleidet dem Menschen dadurch sein enges, selbstsüchtiges Wollen und wirkt in ihm den leidenschaftlichen Drang, sich an Gott anzuschließen ¹⁾. So vollzieht sich im Menschen etwas, was wie ein innerer Widerspruch, wie ein Wunder erscheint, und doch Wahrheit ist: daß Gott kraft seiner schöpferischen *A l l m a c h t* etwas *S r e i e s*, ein sich *v o n s e l b s t* ihm zuwendendes Wollen in dem Menschen hervorbringt.

Je mehr Luther sich aber in diese hohen Gedanken vertieft, desto stärker empfindet er die Spannung zwischen der im Gottesverhältnis begründeten Freiheit und einem *ä u ß e r e n G e s e z*. Er beginnt zu ahnen, daß die Gottesgemeinschaft nicht nur die Antriebe des Wollens neugestaltet, sondern auch für das Handeln selbst neue Maßstäbe und Ziele gewährt.

Deshalb wiederholt er mit stärkerem Nachdruck den Satz, daß der mit Gott geeinte Wille über das Gesetz hinausgehoben ist: die Liebe wird den von ihr Ergriffenen von selbst alles lehren, was zu tun erforderlich ist ²⁾. Aber er erfährt Bestimmteres, wenn er nunmehr — sichtlich durch Paulus ermutigt — von diesem Boden aus die *i n d e r K i r c h e h e r r s c h e n d e* äußere Gesetzmäßigkeit förmlich anzugreifen wagt. Die ununterbrochen sich häufenden kirchlichen Gesetze bewirken das Gegenteil von dem, was man erreichen möchte ³⁾. Sie bringen den Geist der wahren Sittlichkeit nicht hervor, sondern schädigen ihn. Denn ganz abgesehen davon, daß die Kirche selbst das so streng Angeordnete sofort wieder durch ebenso willkürliche Dispensationen seiner Geltung beraubt ⁴⁾ — es bleibt bei der von Paulus verkündigten Wahrheit, daß jede Satzung zum Widerspruch reizt und das freie Wollen des Guten nur hindert ⁵⁾. Luther geht selbständig noch um einen Schritt weiter. Er tadelt auch das aus freien Stücken unternommene *ä u ß e r l i c h e N a c h a h m e n* der Werke der Heiligen. Man hält sich dabei peinlich an die kleinen,

puros fieri, antequam in regnum caelorum veniamus, ut nec motus mali in nobis sint nec ullus fomes ad malum inclinans, sed perfecta sanitas corporis et anime ab omni prorsus vitio.

1) Vgl. oben S. 121.

2) Römerbrief II 296, 7 ff. qui autem amore convertitur, totus contra se ardet... et huic tandem non est opus prohibitione, custodia, satisfactione. *a m o r i l l e o m n i a e u m d o c e b i t*; iam tactus sequitur et languet post eum quem offendit II 306, 13 ff. *charitas... facit hominem abnegare se et affirmare alium et induere affectum proximi exuto affectu suo, se ponere in personam proximi et tunc iudicare, quidquid vellet illum facere sibi vel ei fieri ab ipso vel aliis. et inveniet quid facere debeat infallibili doctrina.*

3) Römerbrief II 306, 17 multiplicantur praecepta et non invenitur quo tenditur.

4) Römerbrief II 243, 21 ff. papa et pontifices qui tam largi sunt pro temporalibus subsidiis ecclesiarum in indulgentiis, super omnem crudelitatem crudeles sunt, si non maiora vel equalia propter deum gratis et intuitu animarum largiuntur. II 295, 24 quidquid enim libuerit, passim omnes superiores dispensant. II 319, 28 omnia sunt devorata per dispensationes.

5) Römerbrief II 40, 8 ff. omnis enim lex dat occasionem peccandi, nisi assit gratia et favor, affectus, voluntas ad legem, vgl. I 63, 11 ff.

sinnenfälligen Züge des Vorbilds und verabsäumt darüber die Hauptsache, die *Gesinnung* der Heiligen in sich selbst wiederzuerzeugen ¹⁾.

Aber Luther zieht gleichzeitig auch schon positive Folgerungen aus seinem Grundgedanken. In der Psalmenvorlesung hatte er mit Bezug auf den *Mönchsstand* gesagt, daß der Gehorsam auch das unscheinbarste Tun zum höchsten Wert emporhebe. Nunmehr geht es ihm auf, daß dieser Grundsatz eine über das Mönchtum hinausreichende Bedeutung hat. Kommt es nur darauf an, wie viel freudiger Wille, wie viel Liebe in ein Werk hineingelegt wird ²⁾, so kann man mit dem Kleinsten Gott ebenso gut dienen wie mit dem Größten ³⁾. Damit verlor jedoch die religiöse Bevorzugung gewisser Werke und gewisser Stände ihr inneres Recht. Auch das Mönchtum konnte nicht mehr Anspruch darauf erheben, der Stand zu sein, in dem man vor andern Gott diene ⁴⁾. Nach der positiven Seite hin gewendet hieß das, daß auch der weltliche Stand gerade so gut ein „Beruf“ ist, wie das Mönchtum. Luther hat das jetzt schon nicht nur kräftiger ausgesprochen, als es etwa Seuse gelegentlich getan hatte, sondern auch die bestimmte Anwendung daraus gezogen, daß man sich also der wahren, von Gott auferlegten Pflicht entzieht, wenn man die Erledigung der Amtsgeschäfte gegenüber kirchlichen Übungen zurücksetzt ⁵⁾.

1) Römerbrief II 165, 14 ff. *ideo mirabili stultitia et simianam fabulam agunt, qui opera sanctorum volunt imitari et gloriantur de patribus ac maioribus suis, ut nunc religiosi. sed stulti non primum spiritum eorum querant, ut similes eorum sint, sed ut similia eorum agant neglecto spiritu* vgl. II 244, 13 ff. *Dec. praec. WA I 462, 10* quamquam vere secundum evangelium vivere sit praecepta ex voluntate libenter facere et qui aliter vivit, non secundum evangelium vivit sed secundum literam legis. — Ich hebe hier gleich hervor, daß Luther mit aus diesem Grund dem Gedanken der *imitatio Christi* anders gegenübersteht, als die mittelalterliche Mystik (und auch als die Täufer). Er betont zunächst, daß Christus in erster Linie „*Gabe*“ ist und als solche vom Menschen gewertet sein will. Aber auch sofern er „*Exemplum*“ ist, ist es verkehrt, die Nachahmung nur in Entfagungen und Selbstpeinigungen zu versuchen vgl. *WA XL 1; 263, 11* concedo esse imitandum Christum, effusus sanguis, sed per hoc non salvo 539, 11 Christum induere i. e. imitari Christum... sed verum induere, quod non est imitationis, sed nativitatis et creationis novae, quod ego induor ipso Christo, ipsius iustitia, salute, potentia vita... non est imitare opera, sed nasci et novos fieri affectus, voluntatem, novam exurgere lucem, flammam in corde novam, das ist induere Christum *XL 2; 42, 1* si ut exemplum, toto tempore vitae non assequor; sed quando credo, fides totum Christum apprehendit. exemplum vix centesimam, millesimam, dazu bes. *WA XXX 2; 582, 26* ff.

2) Ausl. der sieben Bußpsalmen *WA I 163, 20* dann der Wille unwendig, der ist das Gewicht aller euer Werk und Leben.

3) Römerbrief II 242, 12 ff. unde *preciosissimam obedientiam deus abscondit equaliter sub magnis et minoribus operibus nec differentiam respicit operum, sed precium obedientie.*

4) Römerbrief II 318, 5 ff. *si aliter salutem te habere non putas nisi religiosus fias, ne ingrediaris.*

5) Römerbrief II 178, 10 ff. *sic enim diabolus omne ingenium versat, ut vocationem uniuscuiusque irritam faciat et ad id sollicitet seducendo, ad quod vocatus non est, quasi stultus sit deus aut ignorans, quo eum vocare voluerit* II 244, 13 ff. *idcirco sanctorum opera non sunt absolute predicanda i. e. hominibus commendanda ut eadem faciant, sed addendum: ecce in statu suo ille sic et sic vivit, tibi in exemplum, ut in tuo statu similiter facias, non autem ut illius eadem facias et tuo statu neglecto*

Luther beabsichtigt freilich damit nicht, die bestehende kirchliche Ordnung umzuwerfen. Er nimmt sich die Lehre des Paulus zu Herzen, daß man auch einem vor Gott als unverbindlich erkannten Gesetz sich dennoch in Freiheit fügen kann¹⁾. Das Mönchtum insbesondere gilt ihm nach wie vor als ein an sich berechtigter Stand²⁾, dem er sogar immer noch gewisse Vorzüge zugesieht³⁾. Er selbst will jetzt erst recht gern Mönch bleiben, weil dem Mönchtum gegenwärtig nur Verachtung entgegengebracht wird⁴⁾. Aber das Bezeichnende ist doch, daß Luther nur noch eine Unterwerfung in Freiheit gelten lassen will. Es ist darum gewiß kein Zufall, daß solche Worte, wie er sie noch in der Psalmenvorlesung über den Gehorsam gegen den Oberen gesprochen hat, in der Römervorlesung nicht mehr vorkommen.

Wenn Luther der Kirche gegenüber zurückhält, so wird er sich dafür des Gegenseitigen, in dem seine Auffassung des Sittlichen zur scholastischen Lehre stand, voll bewußt, und nach dieser Seite hin empfindet er jetzt die Pflicht zu einer aufs Ganze gehenden Auseinandersetzung.

Sofort bei der Gottesliebe stellt er der seit Augustin geltenden Formel, daß man sich selbst in Gott lieben dürfe, nunmehr den zugespitzten Satz entgegen, Gott lieben heiße so viel wie sich selbst hassen. Wer vor Gott trete, müsse vor allem wissen, daß Gott den Sünder und zwar mit gutem Recht hasse und verurteile, und müsse, wenn anders es ihm wirklich nur auf Gott ankomme, selbst wollen, daß das Urteil Gottes sich auch an ihm durchsetze⁵⁾. Eine Gottesliebe

in illius transilias II 287, 8 ut Fridericus dux noster et officiales, qui si querantur nolunt inveniri; vocantur a deo et dicunt: hei! oportet me orare et deo servire.

1) Römerbrief II 316, 13 cessante itaque ista infirmitate fidei et superstitiosa opinione licitum est etiam universam legem, immo omnia servare secundum uniuscuiusque votum.

2) Römerbrief II 316, 26 ff. unde quamquam haec omnia sint nunc liberrima, tamen ex amore dei licet unicuique se voto astringere ad hoc vel illud. ac sic iam non ex lege nova astrictus est ad illa, sed ex voto, quod ex amore dei super se ipsum protulit, nam quis tam insipiens est, qui neget posse unumquemque suam libertatem per obsequium alterius resignare et se servum <facere> ac captivare vel ad hunc locum vel tali die vel tali opere? verum si ex caritate id fuerit factum et ea fide ut credat, se non necessitate salutis id facere, sed spontanea voluntate et actu libertatis.

3) In diesem, allerdings stark abgeschwächten Sinn kann Luther selbst noch die Unterscheidung von Gebot und Rat verwenden. Römerbrief I 58, 23 superius docuit (sc. der Apostel), quod mortuus peccato prorsus non obediat concupiscentie, quod perfecte faciunt, qui omnino continent, divitias contemnunt, honores fugiunt et in consiliis evangelicis ambulant. sed ne omnibus hoc velut necessarium preceptum imponere videatur, hic remissius docet et in precepto tantum consistit; verecunde enim docet etiam in matrimonio immunditiam concupiscentie per modestiam vitari.

4) Römerbrief II 318, 5 ff.

5) C. schol. theol. Th. 95 WA I 228, 29 diligere deum est se ipsum odisse et praeter deum nihil novisse. Römerbrief II 219, 8 ff. est enim diligere se ipsum odisse, damnare, malum optare secundum illud Christi: qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam eternam custodit eam. . . qui sic se ipsum diligit vere se ipsum diligit, quia non in se ipso, sed in deo se diligit i. e. qualiter est in voluntate dei, qui odit, damnat, malum optat omnibus peccatoribus i. e. omnibus nobis.

Holt, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

in Form des amor concupiscentiae sei darum nicht, wie die Scholastik meinte, etwas der Veredelung Fähiges, sondern mit der Wurzel auszurotten ¹⁾. — Nicht minder streng geht Luther mit der scholastischen Abschwächung der Nächstenliebe ins Gericht. Er nimmt jetzt ausdrücklich auf die herrschende Zurechtdeutung von Matth. 19, 24 Bezug und verteidigt ihr gegenüber den wahren Sinn des Wortes, daß die Nächstenliebe nicht neben, sondern an die Stelle der Selbstliebe treten müsse. Eine Liebe, die das eigene Ich zuerst berücksichtigt, bleibe auch da, wo sie sich etwa mit einem „guten Werk“ einem andern zuwende, in Wahrheit Selbstliebe ²⁾. Luther weiß, daß er damit nicht nur die Scholastiker, sondern auch Augustin trifft. Aber alle Verehrung für den sonst ihm so teuren Kirchenvater hält ihn nicht ab, offen auszusprechen, daß der auf ihn zurückgehende Grundsatz *charitas ordinata* incipit a se ipsa das Nachlassen der Liebe in der Kirche wesentlich verschuldet habe ³⁾. Vollends hat er jetzt nur noch bitteren Spott für die scholastische Lehre, daß die Pflicht, dem Nächsten zu helfen, sich auf den Fall der äußersten Not beschränke. Er will sie, sagt er im ernstgemeinten Scherz, anerkennen, wenn man nämlich unter der äußersten Not nicht erst die Todesgefahr, sondern schon jedes beliebige Bedürfnis des Nächsten verstehe ⁴⁾. Aber nunmehr kommt auch ein Gedanke zu seiner vollen Wirkung, den er in der Psalmenvorlesung nur erst im allgemeinen berührt hatte, das Verhältnis der Liebespflicht gegen den Nächsten zu den Stiftungen für die Kirche. Wenn Luther die Summen verglich, die für Meß-, Altar-, Kirchen- und Klosterstiftungen einerseits, für die Unterstützung der Bedürftigen andererseits hingegeben wurden, dann zeigte sich ihm ein schreiendes Mißverhältnis. Hier üppige Verschwendung, dort lärgliche Hilfe. Er meint es nicht laut genug sagen zu können, daß Gott solchen Dienstes, der zuletzt doch nur

1) C. schol. theol. Th. 22 WA I 225, 10 omnis actus concupiscentiae erga deum est malum et fornicatio spiritus. Römerbrief II 218, 10 amor concupiscentiae tam profunde immersus necessario extirpandus est. ib. 217, 18 ff. notandum autem quod haec verba iis, qui sibi sancti videntur et deum amore concupiscentie diligunt i. e. propter salutem et requiem eternam aut propter fugam inferni, hoc est non propter deum sed propter se ipsos, mira immo stulta videntur, garrientes quod charitas ordinata incipit a se ipsa et sibi ipsi quisque optare debet primo salutem, deinde sicut sibi, ita et proximo.

2) Römerbrief II 304, 1 ff. (zwei Auslegungen von Matth. 19, 24 sind möglich) primum ut utrumque intelligatur precipi se. proximus et ipsemet diligere, alio modo, ut solum proximus ad exemplum dilectionis sui intelligatur precipi diligere; quod magis placet, quia homo naturali vitio se pre omnibus diligit, se in omnibus querit, omnia propter se diligit, etiam dum proximum vel amicum diligit, quia quaerit sua in illo ib. I 118, 25 homo enim diligit se ipsum perverse et solum; quae perversitas non potest dirigi nisi loco suo ponat proximum. II 286, 1 vide quam nihil sibi retineat charitas et solum ea querat quae sunt aliorum.

3) Römerbrief II 336, 10 ff. quia secundum b. Augustinum et Magister allegat „deus primo, deinde anima nostra, post anima proximi, tandem corpus nostrum diligenda sunt“. ergo charitas ordinata incipit a se ipsa. Respondetur, quod hoc ipsum est unum illorum quibus abducti sumus a charitate, dum male intelleximus. inde enim quodlibet bonum primo nobis usurpavimus, nihil de proximo solliciti.

4) de vir. et vol. hom. WA I 149, 20 gratia seu charitas, quae non nisi in extrema necessitate succurrit, inertissima est ac potius nulla charitas, nisi extrema necessitas non mortis periculum, sed cuiuscunque rei defectus intelligatur.

auf jenem amor concupiscentiae, auf Aberglauben und Selbstsucht, beruht, wahrlich nicht begehrt. Taten der Nächstenliebe sind Gott wichtiger als aller Schmutz und Glanz der Kirchen; so gewiß als der lebendige Mensch bei ihm mehr gilt denn Holz und Stein ¹⁾.

Noch schärfer wird der Gegensatz, wo es sich um die Verpflichtungskraft der beiden Gebote handelt. Luther bestreitet jetzt grundsätzlich die Unterscheidung von Gebot und Rat und damit auch die von Todsünden und lässlichen Sünden ²⁾. Die Auslegung der Gebote in der Bergpredigt enthält Gebote im vollen Sinn. Wo ist denn in der Bergpredigt die Fuge, die uns erlaubte, einen Teil des dort Verkündeten als einen bloßen „Rat“ anzusehen? Daß die ganze Erfüllung erst im Jenseits möglich ist, ermächtigt nicht dazu, für das Diesseits willkürliche Abstriche vorzunehmen ³⁾.

Solgerichtig räumt Luther dann bewußt auf mit jener ganzen, nach unten hin fortgehenden Stufenordnung im Begriff des Guten, die die Scholastik hergestellt hatte.

Er zertrümmert die nächstuntere Stufe, die auf der Unterscheidung zwischen einem „moralisch“ und einem „verdienstlich“ Guten oder der einer Gesetzeserfüllung secundum substantiam facti und secundum intentionem praecipientis beruhte. Ihre Anerkennung im Bereich des Christentums bedeute eine Abschwächung des für den Christen allein gültigen höchsten Maßstabs des Sittlichen und rücke zugleich Gottes Verhalten gegenüber dem Menschen in ein höchst befremdliches Licht. Wenn dem Menschen aus natürlichen Kräften eine Erfüllung der Gebote secundum substantiam facti möglich ist und diese Erfüllung vor Gott wenigstens einen gewissen Wert besitzt, warum

1) Römerbrief II 280, 12 ff. et nescio si nostre etatis fundationes, anniversaria etc. huc numerare debeam. vehementer enim videntur gloriam querere, immo non tantum gloriam, sed retributionem tam temporalem quam eternam II 304, 30 ff. quod autem non observatur (sc. das Liebesgebot) et contra ipsum tam innumerabiliter agitur, etiam ignoranter et ab iis qui non putant, est, quod ipsum non comparant ad agibilia sua, contenti bona intentione sua. exempli gratia: divitias (Sider: divites) thesaurisant sacerdotes pro edificio ecclesiarum vel memoriis. si autem induerent affectum pauperis et secum disputarent, an etiam sibi vellent non donari, sed potius ecclesiis, facile quid facere deberent ex se ipsis scirent. II 316, 21 ff. ita et nunc et semper stultum et preposterum est, pompis istis (ut nostro seculo mos est) specietenus religionem christianam in dierum festorum, ciborum, habitus ac locorum differentiis statuere, interim explosis mandatis dei et fide et caritate. Dec. praec. WA. I 460, 16 ff. quamvis et nunc illa stultitia passim regnet, agente eadem avaritia sacerdotum, ut plus tribuant ad mortuos lapides et ligna et paratiore animo quam propriis parentibus ac proximis viventibus.

2) Vgl. oben S. 115.

3) Dec. praec. WA I 400, 25 at hic dicitur: haec pertinent ad perfectos, non ad omnes, non est necessaria tanta perfectio. Respondeo: et nos scimus, hoc esse perfectorum i. e. non Iudeorum, sed Christianorum... quod ista meta et finis est nobis propositus, a cuius assecutione nemo excusatur. ib. 508, 31 sed dicitur quod sunt consilia, non praecepta nisi ad praeparationem animi. ego autem illam praeparationem animi non intelligo, que nunquam procedit et pervenit ad opus. ib. 512, 35 at inquis, consilium est, non praeceptum. respondeo: quomodo est consilium et non praeceptum, quando Christus statim addidit: haec enim lex et prophetae.

begnügt sich dann Gott nicht mit einer Leistung des Menschen, die ihm doch alles gibt, was er im Grund verlangen kann? Mit welchem Recht fordert er, das verdienstliche Handeln müsse in Kraft der Gnade geschehen, während der Mensch diese doch von sich aus nun einmal nicht hat? Das ist doch bare Willkür. Zudem wird dabei die Gnade aus einer Gunst Gottes vielmehr zu einer neuen Auflage ¹⁾. — Aber Luther greift die Behauptung des Nominalismus auch vom Boden des Tatsächlichen aus an. Er erklärt es für grobe Selbsttäuschung, daß der Mensch schon aus Gründen reiner Vernunft sogar das Höchste von Sittlichkeit: Gott über alle Dinge zu lieben, verwirklichen könne. Die Voraussetzung ist falsch, als ob der Wille das sofort ausführen könnte oder ausführen möchte, was ihm die Vernunft zeigt. Denn der Wille geht neben der Vernunft und trotz der Vernunft heimlich seinen eigenen Weg. Weil er von Haus aus ein selbstischer Wille ist, wünscht er eher, daß es überhaupt keinen Gott gäbe oder daß er selbst Gott wäre, als daß er sich ihm ganz hingeben wollte ²⁾. Das Beispiel des Duns von dem sich für sein Vaterland opfernden Staatsmann beweist nichts. Einem Unsichtbaren, Gott gegenüber erschwingt der Mensch aus natürlichem Streben den ganzen Willen, den er Gott doch schuldet, jedenfalls nicht ³⁾.

Vollends die noch niedrigere Stufe, also ein Handeln, bei dem die Beziehung auf Gott überhaupt fehlte, eine Sittlichkeit ohne Religion, will Luther im Gegensatz zur Scholastik überhaupt nicht mehr als Sittlichkeit anerkennen. Ein derartiges Handeln krankt an der entscheidenden Stelle, beim Beweggrund. Denn der Schluß

1) Römerbrief II 114, 6 ff. *illi autem ex gratia indignationem faciunt et invidiosam fingunt. quid enim aliud est dicere: deus obligavit ad gratiam habendam nec vult legem impletam secundum substantiam facti acceptare, si non ad intentionem legislatoris impleatur, quam: ecce nos sine gratia possemus implere legem? nec satis est, quod lege nos oneravit, nisi etiam nova exactione gratiam suam habendam exposulet? ... nisi accipiant substantiam facti externam operationem, quod utique non faciunt, sed etiam quoad internam; nam propter deum et ex corde factam operationem et naturaliter voluntatis actu elicitu, que omnia ad substantiam facti communicant (sc. accipiunt). C. schol. theol. Th. 57 ff. WA I 227, 6 ff. periculosa est haec oratio: lex praecipit, quod actus praecepti fiat in gratia dei, sequitur ex ea, quod gratiam dei habere sit iam nova ultra legem ex actio.*

2) C. schol. theol. Th. 17 WA I 225, 1 non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum. — Die These richtet sich gegen die Ausführungen von Biel in sent. III dist. 27 qu. unica Note 4; vgl. E. Hirsch, *Initium theologiae Lutheri* (Festschrift für Kaftan) S. 152. — Unwillkürlich denkt der heutige Leser dabei an Nietzsche: „Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein. Also gibt es keine Götter.“

3) Römerbrief II 187, 21 arguuntur qui dicunt voluntatem posse elicere actum dilectionis dei super omnia ex puris naturalibus, et argumentum eorum futile est dicentium: quidquid intellectus potest dictare volendum et faciendum, potest voluntas velle. 188, 1 ex quo non sequitur, quod potest diligere deum super omnia, sed solum tenui motu velle ut hoc fieret i. e. voluntatula voluntatis habere, que dictata est habenda. C. schol. theol. WA I 224, 17 ff. Th. 6 falsitas est quod voluntas possit se conformare dictamini recto naturaliter. Th. 15 absurdissima est consequentia: homo errans potest diligere creaturam super omnia, ergo et deum. Th. 16 illa potius est consequentia: homo errans potest diligere creaturam, ergo impossibile est ut diligat deum. Th. 19 nec valet ratio Scoti de forti politico rempublicam plusquam se ipsum diligente.

ist unentrinnbar: wo nicht die Gottesliebe das Bestimmende ist, da ist es die Selbstliebe. Ein Zwischending, etwas wie eine „neutrale“ Handlung, gibt es nicht¹⁾. Luther läßt sich nicht durch die nominalistische Sinte schrecken, daß andernfalls ja ein Mensch, der nicht ehebreche, nicht morde, nicht stehle, eine Sünde begehen müßte. Er bejaht die Folgerung herzlich. Unsinnig wäre der Satz doch nur dann, wenn der, der den großen Verstoß unterläßt, im bestimmten Fall auch keiner Regung eines heimlichen Begehrens oder des Zorns anheimfiele. Bedenkt man dies, so wird man keinen Anstand nehmen, auch den Nicht-Ehebrecher laut der Bergpredigt einen Sünder zu nennen²⁾. Denn selbst das Unwahrscheinliche gesetzt, daß einer sich wirklich „tugendhaft“ verhielte, so kann, wo der Gottesgedanke völlig ausgeschaltet ist, der letzte Antrieb immer nur ein selbstischer sein. Aber damit wird, wenn anders der Mensch Gott zu dienen verpflichtet ist, auch ein an sich reinliches Handeln vor Gott zur Sünde³⁾.

Luther zerstört also bewußt alle Ansätze zu einer sogenannten „autonomen“ Sittlichkeit, soweit sie die Scholastik entwicelt hatte. Er verschärft in der Römervorlesung das Urteil Augustins über die Tugenden der Heiden und schüttet über den Ethiker Aristoteles seinen ganzen Grimm aus⁴⁾. Er tut das nicht aus Unbildung oder aus theologischer Engherzigkeit. Es reichte auch bei ihm zu der Erkenntnis, daß kein Mensch ohne gute Regungen sei⁵⁾, und daß eine autonome Sittlichkeit immerhin eine Veredelung des Menschen darstelle. Aber er durchschaute den Gegensatz zwischen einer religiös bestimmten und einer um das Ich freisenden Sittlichkeit in seiner ganzen Tiefe und scheute sich nicht, nach dem Vorgang des Paulus, die letzten Folgerungen daraus zu ziehen. Die beiden Auffassungen des Sittlichen verhalten sich zueinander nicht als zwei Stufen, so daß man durch eine bloße Erhöhung des Standpunkts vom einen zum andern fort-

1) WA I 428, 9 ff. *controversia dumtaxat in vocabulo „bona“ consistit: nam sine fide impossibile est placere deo et omne quod non est ex fide peccatum est. illa sane bona quae illi vocant naturaliter et moraliter facta, ideo sunt mala coram deo, quia non fiunt ex deo nec propter deum i. e. non cognoscuntur nec referuntur in deum, sed homo sibi ea tribuit et in iis tanquam suis placet, cum non sint sua.*

2) C. schol. theol. WA I 227, 14 ff. Th. 62 ergo assidue peccat, qui extra gratiam dei est, non occidendo, non mechando, non furando. Th. 63 peccat non spiritualiter legem implendo. Th. 64 spiritualiter non occidit, non mechat, non furatur, qui nec irascitur nec concupiscit. Dec. praec. WA I 464, 2 ff. aut enim diligit aut odit homo proximum suum, licet nunc nati sint neutrales quidam, dicentes quod potest nec diligere nec odire, verum tu ne illis confidas suadeo.

3) WA I 427, 19 ff. nam omnes illae virtutes morales et scientiae speculative duplo malo conficiunt hominem: primo quod non sunt verae virtutes et scientiae, sed peccata et errores, quia fiunt necessario ex corde malo et nondum sanato per gratiam, quod non potest nisi se ipsum quaerere in omnibus et sic faciunt hominem vacuum et inanem. altero quod fallunt et inflant, ut homo sibi non malus nec stultus videatur.

4) C. schol. theol. Th. 41 WA I 226, 10 ff. tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratie inimica.

5) Römerbrief II 74, 34 ff. verum quidem esse fateor, quod aliqua bona eo animo possit facere et velle, sed non omnia; quia non sic inclinati sumus ad malum omnino, quin reliqua sit in nobis portio, quae ad bonum sit affecta ut patet in syntheresi; vgl. II 41, 29 ff.

schreiten könnte, sondern als Gegensätze. Denn die Einstellung des Menschen ist beidemale eine grundsätzlich verschiedene. Im einen Fall bleibt das letzte Ziel innerhalb des Menschen selbst; das sittliche Streben läuft auf die Selbstvervollkommenung hinaus¹⁾. Im andern ist die Aufgabe des Menschen durch eine ihm vorausgehende (Gottes-)Ordnung bestimmt; er erfährt sich selbst als durch einen andern Willen bedingt. Das heißt nicht, daß er sich stumpfsinnig oder bequem in ein Schicksal ergibt. Der Mensch kann die aus dieser Einordnung entspringende Aufgabe und die Einordnung selbst frei bejahen und er soll sie nach Luther frei bejahen. Erst damit nimmt er Gott gegenüber diejenige Haltung ein, die Gott selbst als die allein seiner würdige betrachtet. Denn Gott mag keinen gezwungenen Dienst. In dem Luther aber die Freiheit der Unterwerfung als wesentlich betont, begründet er gerade dem (von Gott) Auferlegten gegenüber eine Autonomie höheren Stils. Nur ist er sich zugleich über das andere klar: solche Bejahung des Gotteswillens fordert vom Menschen einen Bruch, einen Verzicht auf sein Selbstwollen, ja als Tiefstes die Erkenntnis, daß das Selbstwollen auch in seiner feineren „sittlichen“ Form eine Verletzung des Rechts ist, das Gott auf den Menschen hat. Dagegen wird das Selbstbewußtsein des bloß „sittlichen“ Menschen sich immer sträuben; aber eben deshalb muß eine religiös bestimmte Sittlichkeit, sobald sie sich richtig versteht, die „autonome“ jederzeit nicht als eine Vorbereitung, sondern eher als ein Hindernis für sich selbst betrachten.

Diesem Standpunkt entspricht auch die Strenge, mit der Luther seine Forderung einer ständigen, bewußten Gottesbeziehung gegenüber den bescheidenen Zumutungen der Scholastik aufrecht erhält. Die Ohren klingen ihm von dem ewig wiederholten Schlagwort der „guten Meinung“²⁾. Aber er kann nur feststellen, daß dabei vom richtigen Ernst herzlich wenig zu spüren ist. Das bezeugt ihm vor allem die Vorstellung einer *virtualis intentio*. Sie kennzeichnet Luther jetzt als einen bequemen Selbsttrost, an dem der Satan seine Freude haben müßte. Denn ein besseres Mittel, um dem Menschen das Bewußtsein seiner immerwährenden Verpflichtung gegen Gott abzugewöhnen, gibt es nicht³⁾. Aber auch bei der *actualis intentio* erkennt er nun den Grundfehler, an dem die Auffassung der Scholastik krankte: das mangelnde Verständnis für die Tiefe, aus der ein wirklicher Willensakt geboren werden muß. Man glaubt in der Kirche schon etwas geleistet zu haben, wenn man für einen Augenblick die gute Meinung bei sich erweckt. Aber was ist ein derortiger „Akt“ mehr als eine flüchtige Stimmung, ein Wunsch, ein schnell wieder in sich zusammenfallender Voratz⁴⁾?

1) Römerbrief II 1, 13 ff. (von den alten Philosophen) *si licet coram hominibus non statuerent istas iustitias neque gloriarentur de illis, sed mero virtutis et sapientie affectu eis adhaerent (quales erant qui optimi et syncerissimi et excepto Socrate pauci sunt famati), non tamen continere se in tu s poterant, quin sibi place-re nt et apud se saltem gloriarentur in corde tanquam sapientes, tanquam iusti et boni viri.*

2) Dgl. seinen Spott über die boneintentionarii Römerbrief II 273, 6.

3) Römerbrief II 321, 7 sibi que consolator factus dicit: *Scotus concludit quod sufficient intentio virtualis, non requiritur actualis. tum diabolus: O bene, recte, securus esto.*

4) Römerbrief II 115, 22 itaque hoc velle ponunt actum elicatum *minutissimum*

Ginge man im Ernst darauf aus, einen Willensakt zu erwecken, so würde man bald vor die Frage kommen, ob dem Menschen eine gute „Meinung“ überhaupt so ohne weiteres erschwingbar sei. Denn dann würde jedem die Tatsache offenbar werden, nicht nur daß sein Wille zwiespältig ist, sondern auch das Wichtigere, daß ein bewußter „Akt“ immer zugleich von dem Niederschlag beeinflusst wird, den das bisherige Gesamtverhalten im Untergrund der Persönlichkeit zurückgelassen hat. Bei jedem Versuch eines Aufschwungs hängt sich das ganze Bleigewicht des „natürlichen“ Menschen daran, samt all dem, was in der Entwicklung aus diesem geworden ist¹⁾. Die Arbeit muß viel tiefer einsetzen; sie muß in unablässigem Ringen auch jenes Unbewußte mit zu erfassen suchen, und sie gestaltet sich da, wo die Erhebung zu Gott ernsthaft gesucht wird, zu einem heißen Kampf, bei dem das Gelingen nur von Gott selbst geschenkt werden kann²⁾. Was in der Kirche als erwachter Akt gepriesen wird, ist bestenfalls ein schwächlicher „Wille zum Willen“; im Geist Jesu muß man noch schärfer sagen, es ist Heuchelei. Denn der wirkliche Mensch, jenes immer nur sich selbst suchende Ich, wird dabei überhaupt nicht berührt³⁾.

Luther hat damit auf dem Gebiet des Sittlichen daselbe vollzogen, wie gleichzeitig auf dem der Religion. Er hat ausgeräumt mit all dem Fremdartigen und Unterwertigen, mit allen Abschwächungen und Zugeständnissen, durch die der sittliche Gedanke des Christentums im Lauf der Entwicklung entstellt worden war, und diesen in seiner ursprünglichen Gewalt wieder zur Geltung gebracht.

ceterum mox relabentem et nihil incipientem, quo tamen securissime eunt stertentes II 283, 16 hii sunt theologi nostri qui in actibus elicitis stant securi et nunquam ad efficaciam operis perveniunt, satisfecisse abunde putantes, si optent, cupiant, velint bonum proximo et nolint, odiant, deprecentur malum proximi et hoc totum actibus elicitis II 320, 32 verum sunt aliqui, qui cum id sciant, in angulo quopiam sese ponant et dicant: faciam mihi bonam intentionem et ex necessitate voluntatem. interim ridens diabolus retro dicit: Schmuß dich, lißs Kexle, wir werden Gäste haben.

1) Römerbrief II 110, 25 peccatum artaverunt usque ad minutissimum quendam motum animi sicut et iustitiam. ita enim, quia voluntas habens istam syntheresim, licet infirmiter, inclinatur ad bonum. et huius parvulum motum in deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi deum super omnia. sed inspicie totum hominem plenum concupiscentiis (non obstante isto motu parvissimo). hunc lex vacuum esse iubet, ut totus in deum feratur. II 180, 10 ff. ex istis patet metaphysicorum theologorum frivolum et deliriosum commentum, quando disputant de appetitibus contrariis, an possint in eodem esse subiecto et fingunt spiritum seu (Sider: sc.) rationem rem seorsum velut absolutam et in genere suo integram atque perfectam, similiter et sensualitatem seu carnem ex opposito aliam contrariam, eque integram atque absolutam et stultis suis phantasmatibus coguntur oblivisci, quod caro sit ipsa infirmitas velut vulnus totius hominis II 172, 11 ff. dicit: quod volo bonum, non facio. quia eadem est persona spiritus et caro; ideo quod facit carne, totus homo facere dicitur.

2) Römerbrief II 321, 9 ff. non ita facilis est bona intentio... ea enim presumptio est hodie perniciosissima, quod ex nobis formamus bonas intentiones... non sic, impii, non sic. sed opus est ut prostratus in cubiculo tuo totis viribus deum ores, ut etiam intentionem quam presumpsisti, ipse tibi det.

3) Römerbrief II 188, 3 voluntatula voluntatis. C. schol. theol. Th. 72; WA I 227, 27 quod lex vult, semper voluntas non vult nisi timore vel amore si mulet se velle.

Aber auf die neutestamentliche Anschauung vom Sittlichen zurückgreifen hieß nun auch soviel wie die Kluft wiederempfinden, die diese von der gewöhnlichen weltlichen Lebensauffassung, von den in Staat und Gesellschaft herrschenden Grundsätzen trennte. Man sieht, wie schon damals die Umrisse der daran sich knüpfenden verwickelten Frage vor Luther auftauchen.

So fielen ihm zunächst beim Staat, ebenso wie Augustin, jetzt die gewalttätigen Züge ins Auge¹⁾. Nach außen hin nie abbreißende Kriege, an denen nach Luthers Urteil das überreizte Selbstgefühl der Völker²⁾ ebenso schuld war, wie das Pochen der Fürsten auf das strenge, in Wahrheit doch immer nur zu eigensüchtigem Zweck herbeigezogene Recht³⁾. Im Inneren die willkürliche Ausdehnung des Vorrechts des Fürsten auf Vögel und Wild, die eigenmächtige Erhöhung der Steuern, die Münzverschlechterung, die Bedrückung der Schwachen⁴⁾ — was war das anderes als eine Ausraubung der Untertanen? Zumal da die Fürsten so selten daran dachten, zum Entgelt für das Eingetriebene wenigstens etwas für die Untertanen zu leisten. — Im Geschäftslieben nimmt er daselbe wahr. Der Geschäftsmann geht nur darauf aus, ohne Rücksicht auf den wirklichen Wert möglichst viel aus seiner Ware herauszuschlagen⁵⁾, und der Bauer ist Meister in der Kunst zu betrügen⁶⁾.

Diese abstoßenden Seiten waren zwar nicht das Einzige, was Luther bemerkte. Daß er den Staat als solchen bei alledem hoch einschätzte, hat er bei der Auslegung der zehn Gebote zum Ausdruck gebracht; es war bedeutungsvoll, daß er dort die Pflicht gegen die Obrigkeit mit unter das vierte Gebot rechnete. Luther will auch nicht, daß man die Unterordnung unter den Staat als Knechtschaft betrachte⁷⁾. Und wenigstens vergleichsweise beurteilt er die Staatsverwaltung der weltlichen Fürsten günstiger als die der geistlichen⁸⁾. — Er hat auch trotz des stark von ihm empfundenen Gegensatzes zwischen Recht und Liebe für den Wert der Rechtsbeständigkeit einen ausgeprägten Sinn. Er kann etwa dafür eintreten, daß vom Boden

1) Römerbrief I 22, 25 sic paucos invenies principes, qui non sint fures et latrones, aut saltem furum et latronum filii.

2) Römerbrief II 294, 10 ff. superfluum est adducere dissensiones, animositates mutuas regnorum, ducatum, civitatum, quasi plus quam gentilium, ut Veneti, Itali, Franci, Germani. Germanos preferunt poete Germani, Gallos Galli. et hec sunt virtutes maxime, <quas solent maximi> facere, penitus obliti, quod Christiani sumus.

3) Römerbrief II 271, 29 ff. inde enim nostro seculo periculosissime consulunt iuriste, qui statim, quod secundum iura iustum sciunt, prosequendum suadent... omnes ii ex particularibus arguunt; ideo nihil concludunt, sed pereunt. quia deus regit mundum iustitia universalis, qua in omnibus, omnibus, ab omnibus fiat quod debet.

4) Römerbrief II 30, 8. 31, 3 I 22, 21 f.

5) Dec. prae. WA I 502, 34 igitur tu curre per singula officia artium et numera fraudes, cum quotidie excogitantur novae, ut sit periculi res plenissima cum hominibus agere: lucem vertunt in tenebras et tenebras in lucem. denique obtinuit, ut omnes venditores plaris exponant et emptores minoris accipiant quam res sit in proprio precio, scilicet quia usu fallendi mutuo nullus alteri credit primis verbis.

6) Dec. prae. WA I 502, 28 rustici alioqui rudes ad fraudem sunt instructissimi.

7) Römerbrief II 303, 33 de potestate autem seculi nullam facit quaestionem liberatis. neque enim servitus illa est, cum sit omnium hominum in mundo.

8) Römerbrief II 300, 10 ff.

des Rechts aus — denn christliche Grundsätze kommen bei einem so unchristlichen Fall überhaupt nicht in Betracht — der Gewinner im Spiel nicht verpflichtet werden kann, dem andern das ihm Abgenommene zurückzuerstatten ¹⁾.

Aber es überwiegen doch bei Luther die ungünstigen Eindrücke und damit stand er vor dem entscheidenden Punkt, wie weit der Christ sich an diesem ganzen Leben und Treiben beteiligen dürfe.

Die Antwort fällt Luther nicht schwer, sofern es sich um den Christen als den von den harten Weltgewohnheiten nur Betroffenen und Geschädigten handelt. Hier urteilt er so, wie es nachher, unter dem Einfluß seiner Gedanken, eine bestimmte Richtung der Täufer und zuletzt Tolstoi getan haben. Er betrachtet es als selbstverständlich, daß der Christ bei seinen Grundsätzen mit der „Welt“ zusammenstößt und dafür dann, da er Gewalt nicht mit Gewalt erwidern darf, das Kreuz zu tragen hat ²⁾. Es mag vorkommen, daß er dabei zertreten wird und sogar das Martyrium erdulden muß. Geschieht ihm das — gut, so erfüllt sich an ihm Gottes Wille, und er kann Gott nur dafür danken, daß er um so schneller aus diesem Leben erlöst wird ³⁾.

Aber wie war es, wenn einer durch seinen Beruf gebunden war, die Formen des Weltlebens aufzunehmen und selbst zu betätigen? Etwa bei einem Fürsten, der in die Lage kam, einen Krieg führen zu müssen? Oder auch bei einem gewöhnlichen Christen, den die Obrigkeit veranlaßte, einen Eid zu schwören? Auch für diesen Fall rundweg abzulehnen und wie später die Täufer den obrigkeitlichen Beruf samt dem Eid für mit dem Christentum unverträglich zu erklären, besaß Luther doch schon damals nicht den Mut. Sein Instinkt sagte ihm, daß in jenen Formen auch etwas vom Christen zu Bejahendes enthalten war. Aber er wußte sich vorläufig nur mit einer Unterscheidung zu helfen. Das Christentum, so erklärt er, beziehe sich auf den „inneren“ Menschen; der „äußere“ Mensch müsse sich in die Welt schicken. Wenn ein Fürst Krieg führe, so handle er nicht als Christ, sondern eben als Fürst ⁴⁾. Das war freilich keine Lösung, sondern eher ein Ausweichen.

III.

Was sich so an Forderungen und Fragen bei Luther aufgestaut hatte, kam in Fluß, als der Durchbruch mit dem Theisenanschlag erfolgte.

1) Dec. praec. WA I 504, 15 ff.

2) Römerbrief II 34, 11 ff.

3) Dec. praec. WA I 513, 6 ff. at dicis „si sic facere oporteret, cito futurum est, ut pedibus conculcemur et omnia rapiantur, quae habemus“. hic dico, hoc est quod vult scriptura. ib. 514, 32 at rursus si id feceris, omnia in te irrivabis et mox occideris, et id est quod deus vult, ut quantocius propter verbum eius e mundo eliciamur et occidamur et coronam iustitiae quanto citius accipimus.

4) So schon in der Psalmenvorlesung WA III 524, 25 quia veri christiani, spiritu et non litera, bella carnalia non gerunt, cum sint pauperes et cedant libenter et patienter; ideo alii bene bellant, sed hii non sunt veri christiani, sed filii huius seculi. vel in quantum christiani, non bellant carnaliter, in quantum cives ecclesie. Dec. praec. WA I 435, 29 Christus enim eo in loco instituit hominem interiorem, qui non tantum periurium, sed etiam iuramentum vitare debet.

Aus dem Streit um den Ablass wurde sofort ein Kampf um die Auktorität der sichtbaren Kirche. Er erreicht einen ersten Höhepunkt, als Luther sich im Jahr 1519 nach der Leipziger Disputation entschließt, dem katholischen Auktoritätsgedanken seine Lehre vom *allgemeinen Priestertum* entgegenzusetzen¹⁾. Luther hebt mit ihr eine Folgerung ans Licht, auf die ihn seine Rechtfertigungslehre von Haus aus hingedrängt hatte. Drückte er es dem einzelnen ins Gewissen, daß seine *Schuld* seine ganz *persönliche* Angelegenheit mit Gott sei, so konnte auch keine menschliche Auktorität, sondern nur eine unanfechtbare *persönliche Gotteserfahrung* ihm die Gewißheit der Versöhnung geben.

Aber Luther zerstört, indem er so die religiöse Selbständigkeit des einzelnen betont, den *Gemeinschaftsgedanken* nicht. Er verwertet vielmehr diesen gerade jetzt kräftig, und nicht bloß, um mit seinem Begriff der unsichtbaren als der wahren Kirche die katholische Vorstellung einer auf göttlichem Recht stehenden Hierarchie zu bekämpfen, sondern als Stütze für seine eigenen Aufstellungen. Die Gewißheit der Sündenvergebung, die die Selbständigkeit des einzelnen begründet, fließt diesem ja nicht zu durch eine persönliche Inspiration²⁾; sie wird ihm vermittelt durch das in der Gemeinschaft, in der Kirche verkündete Gotteswort, das nur eben darum, weil es für jedermann bestimmt, jedermann als Trost nötig ist, auch als jedermann verständlich und durch sich selbst überzeugungskräftig anerkannt werden muß.

Diese Folgerungen bedeuteten zugleich mächtige Fortschritte nach der sittlichen Seite hin, ebenso in der Auffassung der *persönlichen Sittlichkeit*, wie in der Stellungnahme zu den Ordnungen des Gesellschaftslebens.

Was das Erstere anlangt, so ist Luther nunmehr in der Lage, seinen Gedanken der sittlichen Freiheit zum Abschluß zu bringen. Er gewinnt jetzt die Kraft, *Gottesgewißheit* und *innere Freiheit* so ineinander zu denken, daß das eine als die Kehrseite des anderen erscheint. Nur da ist wirkliche Freiheit, wo einer „einen Gott hat“, wie umgekehrt der Gottesbesitz das Recht und die Pflicht zur freien Selbstbestimmung in sich schließt. Aber es gehört noch hinzu, daß mit der Aufstellung des allgemeinen Priestertums auch der Gedanke der persönlichen Verantwortung seine höchste Steigerung erfährt. Das Stück Verantwortung, das bisher auch bei Luther die sichtbare Kirche für den einzelnen mitgetragen hat, fällt nun gleichfalls diesem zu. Er ganz allein hat Gott Rechenschaft abzulegen für alles, was er tut und was er als seine Grundsätze bejaht³⁾. Erst durch die Verbindung mit diesem strengen Verantwortungsgefühl erlangt Luthers Freiheitsgedanke seine eigenartige Tiefe.

Um den Sinn für eine derartige Selbstempfindung wachzurufen, festigt Luther

1) Das Nähere darüber in der nächsten Abhandlung.

2) Ueber das Verhältnis von Wort und Geist bei Luther vgl. später.

3) WA X 3; 1, 6 ff. Wir seindt allsampt zu dem todt gefodert und wirt keyner für den andren sterben, Sondern ein yglicher in eygner person für sich mit dem todte tempfen. In die oren künden wir woll schreyen, Aber eyn yeglicher muß für sich selber geschicht sein in der zeyt des todts: ich würd denn nit bei dyr seyn noch du bei mir. Hierinn so muß ein jedermann selber die hauptstück, so einen Christen belangen, wol wissen und gerüst sein.

zunächst die religiöse Grundlage, auf der das Freiheitsbewußtsein ruht. Er fordert nachdrücklicher als früher, daß einer den Mut finden müsse, nicht nur überhaupt die Sündenvergebung und in ihr Gott zu ergreifen, sondern daraufhin es auch sich selbst zu sagen, daß er nun wirklich in der Gnade stehe¹⁾. Denn so ist es der Mensch Gott schuldig. Die Größe der Gnade, mit der Gott dem Menschen entgegenkommt, ist erst dann ganz gewürdigt, wenn der Mensch auch sich selbst in der ihm dadurch geschenkten Stellung erkennt. Der Christ soll sich Gottes sicher und eben damit auch zur schlechthinigen Freiheit gegenüber allen Dingen erhoben fühlen. Dieses Selbstbewußtsein mag wie eine Ueberhebung, wie eine Uebersteigerung aussehen, aber es ist diejenige Ueberhebung, die Gott dem Menschen, den er begnadigt hat, nicht nur zugesteht, sondern die er gerade als Dank für sich begehrt.

Aber ebenso eindringlich hebt Luther sofort die andere Seite hervor, daß solches Freiheitsgefühl, wenn es wirklich in Gott, d. h. auf dem Bewußtsein der Vergebung gegründet ist, eine heiligende, zum Guten treibende Macht im Menschen wird. Luther hat jetzt den Mut gefunden, die urchristliche Anschauung ernsthaft zu erneuern, daß der Gläubige sich selbst im Besitz des heiligen Geistes fühlen dürfe²⁾. Das war eine unmittelbare Folge der Bedeutung, die er dem Glauben gab. Wer im Glauben wußte, daß er „einen Gott habe“ — und daß Gott ihn habe —, der konnte, der mußte sich auch sagen, daß er den heiligen Geist besitze. Luther sah jedoch, mehr noch als Paulus, das Wirken

1) in Gal. WA II 458, 29 *fabulae ergo sunt opinatorum scholasticorum, hominem esse incertum. in statu salutis sit neene. cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus, quod in te ipso perditus: laborandum autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi. quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias, cum beatus Augustinus asserat, eam certissime videri ab eo qui habet. Opp. in ps. WA V 124, 20 ff. quapropter sunt vehementer detestandi et damnandi quidam theologiae (ut vocant) doctores, qui nos docent dubios et incertos esse debere, an simus in gratia dei ac per hoc, an sit deus noster et nos populus eius . . . unusquisque id curare debet, ut nullo modo dubitet se habere deum, hoc est patrem, creatorem, salvatorem et omnium bonorum largitorem, ut possit singulariter et in spe habitare. ib. 575, 35 hoc iterum argumentum est adversus impios illos sophistas, qui nos incertos faciunt de gratia et charitate dei in nobis, garrientes temerarium esse assertu, nos diligere aut credere aut certos esse de opere dei super nos, cum nihil sit abominantius ista incertitudinis opinione 576, 30 miramque emphasin et epitasin habet ea vox plena affectu superbissimo et de dei virtute praesumentissimo. — Darüber, daß diese Stellen nur die Heilsgewißheit stärker betonen, ohne sachlich mehr zu bringen, als was Luther schon seit 1515 besaß, vgl. oben S. 152 f.*

2) WA X 1; 370, 18 ff. Hie ist nu eynem iglichen wahrzunehmen und zu prüfen, ob er den heiligen geyst auch fühle und seyne Stimme empfinde yn yhm 373, 2 Sulestu nu das ruffen nit, so denk und ruge nit mit bitten, biß daß gott dich erhöre. WA XL 1; 574, 3 ff. quisque debet se agnoscere templum spiritus sancti, quia, si sentit amorem erga verbum et libenter audit, loquitur, dictat et scribit, hoc sciat non voluntatis humanae aut rationis opus . . . sed in quo flamma aliqua, istum affectum cum gratitudine agnoscit per spiritum sanctum sibi infusum caelitus . . . es muß einer spiritum sanctum fñlen in corde suo. — Darin liegt wiederum etwas, wodurch Luther auf die Täufer gewirkt hat. Nur haben die Täufer dann im Gegensatz zu Luther auch das Enthusiastische der urchristlichen Anschauung wieder hervorgeholt.

des Geistes — ebenso wie das des im Gläubigen wohnenden Christus¹⁾; beides fällt für Luther sachlich zusammen — nicht in plötzlichen außerordentlichen Eingebungen, sondern in übermächtigen Antrieben sittlicher Art. Der Geist ist die durch den Gnadenblick Gottes im Herzen des Menschen entfachte Wärme; er ist Feuer, Bewegung, innere Lebendigkeit, Lust zu allem, was Gott gefällt²⁾. Darin liegt die Befreiung des Menschen von dem Toten, Schweren, Verkrümmten, das seinem natürlichen, auf sich selbst gerichteten Willen anhaftet. So kommt es zu jener Freudigkeit des Wollens, die das gute Wollen auszeichnet; Luther nimmt keinen Anstand zu sagen, der Geist ist dieser lebendige Wille, ist diese „Flamme des Herzens“ selbst³⁾. Er ist dies als die innere Freude gerade an dem hochgestellten Ziel⁴⁾. Demzufolge durchdringen sich dann bei der

1) Es bestätigt die oben (S. 38 ff. 69 ff.) vorgetragene Auffassung von Luthers Christologie, daß Luther beim Heiligen Geist ganz auf dieselben Fragen stößt wie bei Christus. Denn auch vom Heiligen Geist gilt, daß er zunächst vermöge seiner „Majestät“, d. h. vermöge des von ihm im Gewissen lebendig gemachten Gesetzes den Menschen richtet und ängstigt, daß er dann „Gabe“ und Heiligmacher wird (Disput. S. 268 Drews sic spiritus sanctus, quando scribit digito suo legem in tabulas Mosis lapideas, est in maiestate sua ac certe arguit peccata et terret corda; quando vero involvitur linguis et donis spiritualibus, vocatur donum, sanctificator, iustificator) und daß auch sein Amt d. h. das Wirken durch Wort und Sakrament in der Ewigkeit aufhören wird, weil wir dort seine Majestät werden ertragen können (Disput. S. 129 Drews post hanc vitam nullum erit ministerium spiritus sancti, quia revelabitur ibi et videbimus eum qualis est. nunc in columba, in linguis ignitis, in baptismo, in voce humana videmus et audimus spiritum sanctum. sed tunc videbimus eum, ut est in sua substantia, maiestate et gloria).

In dieser Entsprechung zwischen Geist und Christus offenbart sich zunächst wieder Luthers Begriff des Heiligen (das Heilige etwas, was auf das Gewissen wirkt, was den Menschen zunächst innerlich vernichtet, um ihn dann selbst heilig zu machen), aber ebenso klar tritt darin der treibende Gedanke von Luthers Trinitätslehre zutage: Sohn und Geist mit dem Vater teilnehmend an seiner „Majestät“, aber von ihm als seine „Gaben“ ausgesendet, durch die er die Menschheit zur Gemeinschaft mit sich führt.

2) instr. pro conf. pecc. WA I 263, 26 gratia dei... quae sola strenuum et fervidum facit spiritum ib. 264, 25 ut homo probet et examinet, quo affectu sit formatus. Opp. in ps. WA V 553, 10 calorem autem potius voluit appellare quam alio nomine, ut virtutem spiritus vivificatoris signaret. calor enim vitae qualitas est, frigus mortis... lex enim calorem neque dat neque habet, sed potius frigus est, faciens et invitos, pigros. Predigt am 1. Pfingsttag E. A. 8, 307 da kommt er und durchgeußt das Herz und macht einen andern Menschen, der nun Gott lieb hat und gerne tut, was er will... da schreibt er eitel feurige Flammen ins Herz und machet es lebendig... Und ist nun alles lebendig, Verstand, Licht, Mut und Herz, das da brennet und Lust hat zu allem, was Gott gefällt. 12. Sonntag n. Trin. E. A. 9, 229 lebendige Gedanken, Flammen und Bewegung des Herzens. WA XL 1; 540, 6 ff. (das induere Christum ist) novos fieri affectus, voluntatem novam, exurgere lucem, flammam in corde novam.

3) in Gal. WA II 499, 20 lex spiritus... est ipsa viva voluntas... intellectualis lux mentis et flamma cordis.

4) E. A. 11, 48 Ja es ist nun köstlich Ding und schmedet wohl, daß das Gesetz so tief und hoch ist, so heilig, recht und gut und so große Dinge fordert und wird darum geliebt und gelobt, daß es so viel und groß fordert Disput. S. 292 Drews quantum igitur spiritus est in nobis, tantum etiam delectationis in lege.

einzelnen Handlung Freiheitsgefühl und Gefühl der inneren Notwendigkeit wunderbar. Der Geist treibt den Menschen, so daß er nicht anders kann. Und doch fällt auch das leiseste Gefühl eines Zwanges dahin. Luther erklärt es sogar für im Grund sinnlos, zu sagen, der Gerechtfertigte müsse gut handeln; er handelt gut, so selbstverständlich wie der Baum seine Früchte trägt¹⁾. Der Gläubige unterliegt bei seinem Wollen einer Notwendigkeit, aber es ist eine selbige Notwendigkeit, der er sich hingibt²⁾.

Diese innere Haltung stellt Luther nunmehr grundsätzlich der in der Kirche herrschenden Gesetzheldigkeit als die wahre Sittlichkeit gegenüber. Er erweist die Minderwertigkeit der kirchlichen Anschauung schon von dem Gesichtspunkt aus, daß alles gesetzliche Vorschreiben — vollends wenn es sich, wie unter der katholischen Kirche, um eine verwirrende Fülle von Gesetzen handelt — den Menschen von vornherein unfrei und unlustig zum Guten macht³⁾. Noch tiefer greift er mit dem Einwand, daß bei der Gesetzheldigkeit gerade das nicht heraus komme, was doch das Kennzeichen des Sittlichen wäre, eine eigene, eine wirkliche Tat. Ist das Handeln nur durch das Gesetz aus dem Menschen herausgepreßt, so ist das Vollbrachte im wörtlichen Sinn ein „Werk des Gesetzes“ d. h. ein Werk, das nicht dem Menschen selbst, sondern nur dem Gesetz zuzurechnen ist⁴⁾. Ueberzeugend macht Luther dies insbesondere bei der Nächstenliebe klar. Wird sie nur sozusagen auf Befehl geübt, so fehlt ihr gerade die Hauptsache, das warme persönliche Gefühl für den Nebenmenschen⁵⁾. Folgerichtig stößt Luther nunmehr auch den letzten

1) in Gal. WA II 596, 18 iustus non debet bene vivere, sed bene vivit nec indiget lege, quae doceat eum bene vivere Disput. S. 11 Drews Th. 34 fatemur opera bona fidem sequi debere, imo non debere, sed sponte sequi, sicut arbor bona non debet bonos fructus facere, sed sponte facit ebenda S. 116 Th. 21 recte enim dicit Augustinus, tria et septem non debent esse decem, sed sunt decem.

2) Tred. concl. WA VI 27, 10 tanta libertas in qua sicut necesse est permaneat bene vivendi voluntas, ita sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas (der Ausdruck selbst stammt aus Augustin de perf. iust. hom. ratiocin. 9; Migne 44, 296 ep. 127, 8; II 28, 10 Goldbacher).

3) Opp. in ps. WA V 556, 20 neque enim operibus saturatur lex, sed operadores suos infinita exactione penitus exhaurit et varie trahit, unde et contristat, tedio afficit et difficiles, curvos invitosque reddit ib. 557, 14 hoc odio cum legem bonam odiant, magis avertuntur et peiores fiunt. WA II 577, 10 neque enim meo iudicio charitati aliud perniciosius potest oriri, quam legum et traditionum copia, quibus homines seducuntur in opera et iustitiis hominum occupantur, ut charitatis etiam cogantur oblivisci.

4) in Gal. WA II 492, 26 quod autem nostra voluntate libere non fit, sed alio exigente, iam non nostrum, sed exactoris potius opus est. eius enim sunt opera, quo imperante fiunt. sed fiunt imperante lege, non lubente voluntate. Kirchenpostille WA X 1; 453, 13 ff. Und wiß (sc. Gott), daß alle unsere gute werf u n ß e r e y g e n und nit des zuchtmeisters, des gesetzs, des todts oder der helle oder des hymels seyn . . . denn wer eyn gut werf thut aus furcht des todts odder der helle, der thuts nit gott zu ehren, sondern dem tod und der helle und ist eyn werf des todts und der hellen; denn die habens yhm abjagt.

5) in Gal. WA II 562, 35 fiunt autem (sc. opera legis) pietate charitatis, quando ad necessitatem vel voluntatem alterius fiunt. tunc enim non sunt opera legis, sed opera charitatis nec propter legem imperantem, sed propter fratrem volentem vel indigentem.

Reiz des Lohngedankens — sofern er als Beweggrund wirken soll — aus der christlichen Sittlichkeit aus ¹⁾).

Der Abjage an die kirchliche Gesetzhaltigkeit hat Luther sichtbaren Ausdruck gegeben, als er am 10. Dezember 1520 das beliebteste der kasuistischen Bußbücher, die Summa Angelica ²⁾, mit ins Feuer warf. Er befandete damit öffentlich, daß er auf sittlichem Gebiet seinen Gegensatz gegen die katholische Kirche nicht minder scharf empfand wie auf religiösem und kirchenrechtlichem. Aber Luther geht über diese Abjage hinaus sachlich noch um einen kühnen Schritt weiter. Er verwirft nicht nur die kirchliche Gesetzhaltigkeit, sondern die Gesetzhaltigkeit überhaupt. Auch diejenigen, die sich an die zehn Gebote klammern. Selbst die heiligen zehn Gebote sind ein Buchstabe, der, ängstlich befolgt, der wahren Sittlichkeit im Wege steht ³⁾. Luther tritt damit bewußt in die Fußtapfen des Paulus ⁴⁾. Denn nicht, wie es die heutige Unbildung glaubt, erst Pascal, geschweige erst Nietzsche, sondern Jahrhunderte vor ihnen hat Paulus den für alle kleinen Geister erschreckenden Mut besessen, es auszusprechen, daß die Freiheit vom Gesetz die wahre Sittlichkeit sei. Man überlege sich, um die Größe des Paulus darin zu ermessen, was das Gesetz für den Juden bedeutete. Es war für ihn nichts anderes als der Inbegriff der Sittlichkeit. Behaupten, daß die wahre Sittlichkeit erst jenseits des Gesetzes liegt, hieß in der That schon denselben Satz aufstellen, den Pascal später so zugespitzt hat: *la vraie morale se moque de la morale*. Aber seit Paulus selbst ⁵⁾

1) Sermon vom Safr. des Leichn. Christi WA II 757, 13 diene du der gemeyne und andern menschen damit, wie die art der Liebe pflegt, so wirt sich deyn lohn für dieselben liebe woll finden, an deyn suchen und begierde . . . die Liebe dienet frey umbsunft, darumb gibt ihr auch gott widerumb frey umbsunft alles gutt. WA II 651, 19 mereri enim non est animo merendi bona facere (ita enim solent isti mentium deceptores populum Christi illudere), sed simplici corde, nullo meriti aut praemii respectu, solo gratuito affectu gratis divinae voluntati obtemperare. charitas enim non quaerit, quae sua sunt; merita vero et praemia sua sponte sine nostro studio sequuntur ad obedientiam divinae voluntatis. — Die ausführlichste Auseinandersetzung mit dem Lohngedanken steht de s. arbit. WA XVIII 692, 17 ff.

2) Vgl. sein Urteil über sie de capt. Babyl. WA VI 553, 29 vagatur passim non parvae opinionis liber ex colluvie omnium humanarum traditionum seu sentina quadam collectus et confusus, qui summa Angelica inscribitur, cum verius sit summa plus quam diabolica.

3) in Gal. WA II 468, 33 lex non modo ceremonialis, verum et moralis, denique ipse sacratissimus decalogus aeternorum praeceptorum dei litera est et literalis traditio neque vivificans neque iustificans, ut abunde probat beatus Augustinus de spiritu et litera, sed occidens et peccatum faciens abundare.

4) de s. arb. WA XVIII 628, 13 quantum vero putamus fuisse timorem apud Judaeos, cum evangelion absolveret omnes a lege Mosi? quid hic libertas tanta non videbatur permissura malis hominibus? Tischerden II 277, 1 ff. nunquam magis audax in mundum venit, quam est praedicatio Pauli, qua Mosen tollit i. e. legem dei abrogat. quod plane nihil aliud est quam politiam dei et religionem tollere. quis autem rationalis homo aequanimiter hoc ferat? WA XL 1; 284, 11 nisi Paulus sic locutus, quis unquam auderet? Matthaeus et alii non sic loquuti, Johannes quamquam. scilicet sic „per legem legi“ etc., nisi conceptis verbis in libris staret, nullus sanctus, prophanus auderet sic loqui.

5) Ein Nachklang der paulinischen Erkenntnis ist nur noch in jenem wunderbaren Wort des cod. D zu Luc. 6, 5 erhalten: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον

ist Luther der erste gewesen, der es gewagt hat, ihm bis zu dieser Höhe zu folgen. Allerdings ist Luther, wie es ihm ja nie darum zu tun war, bloß durch eine widerspruchsvoll klingende Behauptung zu verblüffen, sofort wieder bemüht, das in jener Behauptung enthaltene Rätsel allgemeinverständlich zu lösen. Paulus hatte dies mit der Formel getan, daß der Gläubige dem Gesetz des „Geistes“ gehorche; Luther sagt dafür noch deutlicher, daß der „Glaube“ es ist, der das Gebot in seinem wahren Sinn erfüllt. Denn, so begründet es Luther des näheren, der Glaube ist zunächst unmittelbar schon die Erfüllung des ersten und wichtigsten, des die Beziehung zu Gott regelnden Gebots. Bedeutet glauben so viel wie einen Gott haben und auf ihn alle Zuversicht setzen, so gibt der Glaube Gott ja dasjenige, was er vor allem andern, ja allein vom Menschen fordert. Er erkennt, wie es sich gebührt, Gott in seiner Ehre als den allein Gütigen und Mächtigen an und behält für sich selbst nichts übrig als das Hinnehmen und Würdigen dessen, was Gott schenkt¹⁾. Aber solcher Glaube verleiht zugleich ein sicheres, ein instinktives Verständnis dafür, worauf es Gott den Menschen gegenüber ankommt. Die Gnade gibt Urteil über alle Dinge und Lehren²⁾. Der vollkommene Christ wäre — man sieht, wie Luther das Nießschewort von den „neuen Tafeln“ vorwegnimmt — imstande, aus der Gemeinschaft mit Christus heraus neue Dekaloge zu schaffen, die klarer wären, als die des Moses³⁾. Und wer auf solcher Höhe steht, der besitzt auch die Kraft und das Recht, in diesem Sinne zu handeln. Das erste Gebot schließt nach Luther zugleich alle anderen in sich⁴⁾. Wer jenes erfüllt, kann auch diese leicht erfüllen. Das soll heißen: wer wirklich im Glauben mit Gott eins geworden ist, wird dadurch hineingezogen, ja hineingerissen in die Tätig-

τῷ ἀσφαμένῳ εἶπεν αὐτῷ· ἀνθρώπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιῇς, μακάριος εἶ. εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπεκατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου. — Ueberall sonst, auch in den unter dem Einfluß des Paulus stehenden neutestamentlichen Schriften, ist der Satz des Paulus abgeschwächt. Vielleicht war er für eine werdende Kirche in der Tat zu gefährlich. Auch Augustin hat es nicht gewagt, ihn in seiner ganzen Schärfe zu wiederholen.

1) Zuerst von Luther entwidelt Dec. praec. WA I 399, 19 ff.; dann 3. B. Freiheit eines Christenmenschen WA VII 26, 13 ff. hier siehst du aber, aus welchem Grund dem Glauben soviel billich zugeschrieben wird, das er alle gepott erfüllet und alle andere werf frum macht. Denn du siehest hier, das er das erste gebot erfüllet alleine, da gepotten wird: du sollst eyne gott ehren . . . darumb ist er allein die gerechtigkeit und aller gepott erfüllung, denn wer das erste haupt gepott erfüllet, der erfüllet gewißlich und leichtlich auch alle andern gepott.

2) WA XL 1; 106, 6 affert gratia iudicium omnium rerum ebenda 236, 3 stante ista doctrina et libera conscientia iudices estis omnium doctrinarum et Christianus omnis constituitur dominus super omnes leges.

3) Disput. S. 12 Drews Th. 51 si utrum sit amittendum, Christus vel lex, lex est amittenda non Christus Th. 52. habito enim Christo facile condemus leges et omnia recte iudicabimus Th. 53. imo novos decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes epistolas et Petrus, maxime Christus in evangelio Th. 54. et hi decalogi clariores sunt, quam Mosis decalogus, sicut facies Christi clarior est, quam facies Mosis. Th. 55. si enim gentes in natura corrupta potuerunt de deo statuere et lex esse sibi ipsis Ro 2. Th. 56. quanto magis Paulus aut perfectus Christianus plenus spiritu potest decalogum quandam ordinare et de omnibus rectissime iudicare.

4) WA I 430, 6 hoc praeceptum (sicut et omnia alia) fluit ex primo, servato enim primo et hoc facile servatur, immo servatum est.

zeit, die Gott selbst übt. Er wird ein Werkzeug, ein Durchgangspunkt, eine Röhre, durch die Gott andern seine Güter zufließen läßt. Dem Glaubenden macht es Freude, andern ein Wohltäter, ein Christus zu werden¹⁾. Er kennt dem Nächsten gegenüber den Geiz nicht, der etwas bloß für sich behalten möchte; er kann sogar verschwenderisch sein mit seinen Gütern, weil Gott ihm das, was er in seinem Dienst an andere weitergibt, reichlich wieder ersetzen kann²⁾.

Luther macht dabei eine Voraussetzung, die noch besonders hervorgehoben werden muß. Es zeigt sich hier von einer neuen Seite her, wie verkehrt der Vorwurf des Occamismus gegen seine Gotteslehre ist³⁾. Luthers Darlegung wäre sinnlos, wenn er sich Gott zuletzt als die frei schaltende Willfür vorgestellt hätte. Wie vermöchte denn der Glaube dann aus dem Gottesverhältnis sichere Richtlinien für sein Verhalten zu entnehmen? Er sänte entweder, sofern er sich an die potestas ordinata hält, wieder zur Gesellichkeit herab, oder fände er sich der potestas absoluta gegenüber ins Leere verwiesen⁴⁾. Aber Luther ist davon überzeugt, daß Gottes

1) de lib. christ. WA VII 66, 33 certe a Christo sic vocamur, non absente, sed inhabitante in nobis, id est dum credimus in eum et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus, facientes proximis, sicut Christus nobis facit ib. 69, 1 en, ista regula oportet, ut quae ex deo habemus bona fluant ex uno in alium et communia fiant, ut unusquisque proximum suum induat et erga eum sic se gerat ac si ipse esset in loco illius. e Christo fluxerunt et fluunt in nos . . . e nobis fluunt in eos qui eis opus habent. Predigt am Pfingsttag WA XVII 1; 265, 3 Christianus est similis einer roren, per quam fluit aqua, per quem vult deus velut instrumento bene fieri omnibus et opus suum per eos et voluntatem agit, ut nunquam cessent. Kirchenpostille WA X 1; 100, 9 ff. Glauben und Liebe, durch welche der mensch zwischen Gott und seinen nächsten gesetzt wird, als ein mittel, das von oben empfahet und unten wieder ausgibt und gleich ein gefäß oder rohr wird, durch welches der Brunn göttlicher Güter ohne unterlaß fließen soll in andere leut, ib. 100, 17 gottis kinder sind wir durch den glawben, der uns erben macht aller göttlichen guter. Aber gotte sind wir durch die liebe, die uns gegen unsern nächsten wohltätig macht. Denn göttlich natur ist nit anderß denn eytel wohltätigkeit.

2) Opp. in ps. WA V 460, 39 sic enim credenti spiritus sanctus diffunditur in cor, quo rursum cor hominis diffunditur et dilatatur in omnem promptitudinem omnia gratuito faciendi et patiendi, tam coram deo quam hominibus. ibi inimicos non minus quam amicos diligit efficiturque libens omnium servus, ut omnibus queat prodesse, sui ipsius non modo incuriosus, sed etiam prodigus factus.

3) Vgl. oben S. 49 ff.

4) Die Fälle im Alten Testament, aus denen Duns (in sent. III dist. 37 qu. unica) bewies, daß nur das erste und zweite Gebot im strengen Sinn „Naturgesetz“ seien — der Befehl an Abraham, seinen Sohn zu töten, der Diebstahl der ägyptischen Gefäße, das Gebot an Hosea, ein Hurenweib zu nehmen —, sind von Luther alle anders als von Duns gedeutet worden. Bezüglich des ersten ist Luther überzeugt, daß Gottes Unbeständigkeit nur Schein gewesen sei, vgl. Opp. in ps. WA V 225, 11 ff. quis hanc contradictionis divinae (ut sie dixerim) inconstantiam incomprehensibili constantia constantissimam ferat, nisi sit vir secundum cor dei electus sicut iste David et Abraham, cum hic videatur (!) veritas dei ipsa nutare et odium sui (omni humano iudicio) provocare? . . . adeo profunde carnis affectus satus est in hominem, ut necesse sit, deum se nobis quasi inconstantem offerre, quo erudiamur nulli rei nec divinae et aeternae perverso affectu adhaerere. — Sonst vgl. über Abrahams Vielweiberei z. B. WA XIV 252, 10 ff., Josefs Finanzkünste WA XV 305, 31 ff., Diebstahl der ägyptischen Gefäße XVI 158, 10 ff.

Wille in sich selbst bestimmt und für den Menschen seiner Art nach erkennbar ist. Gott ist Güte, ist Wohltun, ist Lebensschaffen und Lebenssteigern — darin liegt für den, der sich an ihn halten will, der untrügliche Kompaß.

Eben deshalb kann Luther seine Auffassung des Sittlichen damit krönen, daß er jetzt noch ein Merkmal betont, das er früher nur gestreift hatte ¹⁾, die innere Zuversicht des Handelnden. In der Zeit, bei der wir angelangt sind, wird Röm. 14, 23 erst recht eine seiner Lieblingsstellen ²⁾. Sie liefert ihm den Schriftbeweis dafür, daß alles Handeln auch insofern aus dem Glauben kommen, als es von der Gewißheit getragen sein müsse, es sei vor Gott wohlgetan. An diesem Kennzeichen unterscheidet Luther das wirklich sittliche Handeln von einem bloßen Abenteuern, einem Hinausgreifen ins Leere ³⁾ oder auch von einem Sichzufriedengeben mit der eigenen guten Absicht, der „guten Meinung“ ⁴⁾. Er legt damit das Verantwortungsgefühl — das aber nicht notwendig ein erst lange rechnendes zu sein braucht — unmittelbar in das von ihm gemeinte freie Wollen hinein ⁵⁾. Er glaubt dabei erwarten zu dürfen, daß in den meisten Fällen der Zusammenklang von Freiheit und Gewissen sich ohne Schwierigkeit ergibt. Da wo der Beruf dem Menschen eine für den Nebenmenschen oder die Gesamtheit nützliche Arbeit darbietet oder wo ein augenscheinliches Bedürfnis sich zeigt, braucht man nur zu ergreifen, „was vor die Hand kommt“, um Gottes Willen sicher zu treffen. Jedoch Luther weiß, daß auch Verhältnisse eintreten können, in denen dieser Wille nicht so unmittelbar deutlich ist, weil sie etwas ganz Neues darstellen ⁶⁾, wo daher etwas gewagt werden muß ⁷⁾. Aber auch dann ist nach ihm dem

1) Vgl. oben S. 184.

2) WA VI 205, 9 ff. Nu ist da kein glaub, kein gut gewissen zu gott, darumß so ist den werthen der kopff ab und all yhr leben und gute nichts. 206, 9 ff. findet er seyn herß in der zuvorsicht, daß es gotte gefalle, so ist das werck gut, wenn es auch so gering were, als einen strohhalm aufheben; ist die zuvorsicht nit da odder zweiffelt dran, so ist das werck nit gut, ob es schon alle tobtten aufwedt und sich der mensch verbrennen ließ. WA XIV 199, 18 Ich warne euch, ut nullus quid incipiat nisi certus sit deum sic velle habere.

3) WA X 2; 82, 21 ff. denn all ihrer wandel stehet auf ebenteuer. Das wenn du sie fragist, ob sie gewiß seyen, das yhr ding fur gott genehm sei, so sprechen sie, sie wissens nicht, sie müßens wagen auff eyn ebenteuer, geredts so geredts.

4) WA XX 31, 6 sic rejecta est bona intentio, id est meus gut, schlag der teufel zu, non est bona intentio, nisi quae regatur verbo dei et incipit a fide.

5) WA VIII 593, 21 si aliquod opus facias, quod non credas firmiter deo placere aut dubitas placere, nonne contra conscientiam facis?

6) de vot. mon. WA VIII 588, 15 ff. stat enim fixa apud deum sententia, omnes sanctos eodem spiritu et eadem fide vivere, agi et regi, sed diversa opera foris operari. ut enim non eodem tempore, ita nec eodem loco nec idem opus nec coram eisdem personis operatur per illos, sed transit per tempora, loca, opera, personas varias, semper eodem spiritu et fide eos regens, ut fiant viae eius absconditae et vestigia eius incognita, dum unumquemque alio opere, alio loco, alio tempore, aliis personis exerceat, quam in aliis sanctis vidit et audivit, cogiturque opere, loco, tempore, personis, casibus sibi prius incognitis regentem adducentem deum sequi.

7) Enders III n. 473; S. 258, 42 igitur audendum tibi aliquid hic est, cum videas, tempus et opus dei ita poscere. inaudita sunt, fateor, sed simul etiam invicta.

Menschen keineswegs die Erlaubnis gegeben, „aufs Ohngefähr hin“ zu handeln. Wenn etwas gewagt werden soll, so muß es doch auf Gott gewagt werden¹⁾. Und das Recht zu solcher Kühnheit knüpft Luther immer an die Bedingung, daß der Mensch in der gläubigen Beugung unter Gott alles Selbstsüchtige, aber auch alles unruhig Zappelnde und kleinmütig Aengstliche bei sich ausschleidet²⁾. Für den Hausbrauch gibt er dabei den Rat, den die Ernsten aller Zeiten gegeben haben, im Zweifelsfall dasjenige zu wählen, was der natürlichen Neigung zuwiderläuft³⁾. Wer sich selbst in diesem Sinn erzieht, der mag mit der Zeit wohl dahin kommen, daß er auch bei einem außergewöhnlichen Tun sich als Werkzeug Gottes fühlen darf⁴⁾. Das bedeutet nichts anderes, als daß das sittliche Handeln auf seiner höchsten Stufe nach Luther unvermeidlich schöpferisch wird. Der Gläubige bringt dann mit der Form auch die Regel des Handelns selbst hervor⁵⁾. Sein Tun wird ein Voraussetzen und Vorausnehmen des von Gott Geplanten aus dem

1) WA VII 215, 11 ff. Solcher glaub, der es wagt auf gott wie von yhm gesagt wirt, es sey im leben oder sterben, der macht alleyn eynen Christenmenschen . . . den mag keyn böse, falsches hertz haben, denn das ist ein lebendiger glaub.

2) WA II 249, 34 daraus folget dann, das alles leben und leiden leicht wirt und der mensch mit freuden seinem gnedigen gott dynen kann, der sunst vor untruhe seines herzen nimmer kein rechts werck thut. Sermon von d. guten Werken WA VI 205, 28 ff. und besonders 215, 13 ff. Sprichstu aber, wie mag ich mich gewiß vorsehen, das alle meine werck gott gefellig sein, so ich doch zuweilen fall, zu vil rede, esse, trink, schlaffe odder yhe sunst über die schnur fahre, das mir nit möglich ist zu meiden . . . Eben darum ist (der glaube) das höchst werck, das er auch bleibet und tilget dieselben teglichen sunden, damit das er nit zweiffelt, gott sei dir so günstig, das er solchem teglichen fall und gebrechlichkeit durch die sinner sieht, ja ab auch schon ein todlich fall geschehe (das doch denen so im glauben und gottis trawen leben, nimmer oder selten widerfere), stet doch der glaube widder auf und zweiffelt nit, sein sund sei schon dahin. Opp. in ps. WA V 564, 19 oportet enim servos dei seire sese placere deo in labore suo, ne deficiant atque contristato spiritu desperent, cum ille velit gratuitos operarios in lego sua.

3) Auslegung des Vaterunsers WA II 101, 8 ff. denn wo eyn mensch leynen meyster und lere hat, dem ist dye lere zu merken und zu üben, das er sich bruffe, wasu er eynen willen hat, das er das ye nit thue, und wasu er nit lust hat, das er das thue, sundern allezeit wider seynen willen thue . . . Und also soll ein mensch sich selbst uben, das er eynen überwillen habe wider seynen willen und nimmer unsicher sei.

4) Sermon auf dem Hinweg zu Worms WA VII 813, 15 also daß niemands erbeyt im allein nuß sey. Dann wan du mergst, das du deynen nuß allein schaffst, so ist dein dienst falsch. Opp. in ps. WA V 169, 12 ff. tunc opera fieri bona, quando ipse solus totus ac totaliter ea facit in nobis, ut operis nulla pars ad nos pertineat Disp. Heidelb. hab. WA I 364, 28 recte opus Christi diceretur operans et nostrum operatum ac sic operatum placere deo gratia operis operantis. WA XIV 200, 5 sicut quando aliquid boni facio, tum securus sum, quod deo placeat, sed ipse non video, sentio tamen et in fide tectum est; vgl. auch Kirchenpostille WA X 1; 320, 13 damit bedeußt ist, daß der glawh alle weyßheit gottis hat und den rechten verstand aller dinge. Das sagt auch S. Paulus 1. Kor. 2.

5) Man darf dabei auch an das augustinische dilige et quod vis fac erinnern. Nur hat Augustin nicht die Kraft besessen, mit diesem seinem großen Grundsatz auch durch die Autorität hindurchzubrechen, vgl. Holl, Augustins innere Entwicklung, Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4, S. 48 ff.

ineinandergreifenden Instinkt für die Erfordernisse des bestimmten Augenblicks und für die Richtung, die Gottes Wille immer innehält. Aber gerade dieses freieste, schöpferische Tun vollzieht sich am stärksten unter dem Gefühl der Verantwortung und unter dem Druck einer unweigerlich auferlegten Notwendigkeit. Luther beschreibt damit nur, was seine eigene Empfindung bei all seinem Schaffen und Tun gewesen ist. Wo er etwas gewagt hat, hat er es nie anders getan als unter dem Gefühl, daß er es mußte und daß er gerade dies wagen mußte ¹⁾.

Luther hat damit eine sittliche „Autonomie“ höchsten Stils begründet. Aber von dieser Höhe aus wird er noch auf einen letzten Punkt geführt. Wenn er zunächst gegenüber den nachgiebigen Maßstäben der katholischen Kirche die Allgemeingültigkeit des Sittlichen stark betont hatte, so wird er an dieser Stelle aufmerksam auf die Bedeutung, die dem Persönlichen innerhalb des Allgemeingültigen zukommt. Schon die äußeren Lebensumstände gestalten sich, wie Luther nie entgangen ist, bei jedem einzelnen immer so eigenartig, daß niemand sich das Verhalten des andern ohne weiteres zum Muster nehmen kann. Selbst innerhalb des eigenen Lebens wiederholen sich die Verhältnisse, unter denen es zu handeln gilt, nie. So ist ein jeder gezwungen, bezüglich der Anwendung des allgemeingültigen Gebots auf den bestimmten Fall immer wieder neu und selbständig sich den Weg zu suchen ²⁾. Aber es kommt noch hinzu, daß auch die sittliche Kraft den einzelnen verschieden zugemessen ist. Nicht jeder kann jedes. Ein Simson, ein David, ein Abraham konnten Dinge wagen, die bei einem andern Sünde wären ³⁾. Doch gab es solche Männer nicht nur in der Vergangenheit und sie haben, wenn sie auftraten, ihre Gabe immer nicht nur für sich, zum eigenen Gebrauch. Sondern sie, die mit besonderer Glaubenskraft Ausgerüsteten — auf der Glaubenskraft beruht zuletzt ihr Recht zum sittlichen Wagen —, sie sind es, die überall auch die Gemeinschaft, der sie angehören, auf eine höhere Stufe heben ⁴⁾. — Wiederum hat Luther damit einen

1) Vgl. oben S. 45, A. 1.

2) WA VIII 588, 15 ff. stat enim fixa apud deum sententia, omnes sanctos eodem spiritu et eadem fide vivere, agi et regi, sed diversa opera foris operari. ut enim non eodem tempore, ita nec eodem loco nec idem opus nec coram eisdem personis operatur per illos, sed transit per tempora, loca, opera, personas varias, semper eodem spiritu et fide eos regens, ut fiant viae eius absconditae et vestigia eius incognita, dum unumquemque alio opere, alio loco, alio tempore, aliis personis exercet, quam in aliis sanctis vidit et audivit cogiturque opere, loco, tempore, personis, casibus sibi prius incognitis regentem ac ducentem deum sequi.

3) WA VI 540, 8 opera enim quaedam spiritus in paucis operatur, quae in exemplum aut vivendi modum nequaquam sunt vocanda. WA XIV 205, 8 si aliquis velit imitari Noë et inebriari, is inferos meretur, ita Paulus coniuratus est, sed mihi non licet ita. WA XI 261, 24 darum werde zuvor wie Samson, so sanstu auch thun wie Samson. EA. 8, 41 Also kann und pflaget auch der Geist zuweilen Werke thun, die anzusehen sind, als seien sie wider alle Gottes Gebot. Aber sie sind nur wider die Gebot der andern Tafel, die uns zum Nächsten weisen, und nach den ersten dreien Geboten in der ersten Tafel, die uns zu Gott weisen. Darum werde zuvor ein Petrus, Paulus, Jakob, David und Esäus, so magst du auch wohl im Namen Gottes fluchen mit hohem großem Verdienst vor Gott.

4) Disput. S. 731 Drews Th. 23 fidem hanc publicae utilitatis similem esse dicerem motibus illis, quibus heroici homines excitantur Th. 24 necesse

großen Gedanken des Paulus ausgegraben, den die Kirche durch ihre gesetzliche Ordnung in den Boden gedrückt hatte. Denn die paulinische Unterscheidung des „Starken“ und „Schwachen“ ist es, an die er dabei anknüpft. Immerhin bemerkt man, wenn man Luther und Paulus vergleicht, bei der näheren Ausführung des Gedankens einen bedeutungsvollen Unterschied. Paulus hatte unter dem Starken einen Mann verstanden, der im Bewußtsein seiner höheren Einsicht sich über die Bedenken des Aengstlichen hinwegsetzt, und er hatte, so sehr er den Schwachen geschont wissen wollte, trotzdem mit Lehre und Tat für dessen Freiheit gekämpft. Luther nimmt das auf; ja er scheint noch über Paulus hinauszugehen, sofern er für gewisse Verhältnisse sogar eine *Pflicht*, dem Engherzigen Aergernis zu geben, behauptet ¹⁾. In diesem Fall steht er unter dem richtigen Eindruck, daß der „Schwache“, was die Durchsetzung seines Willens anlangt, durchaus nicht immer schwach und zaghaft zu sein pflegt, und daß die zu weit getriebene Rücksicht auf ihn tatsächlich zur Unterdrückung des Starken führen kann. Aber diese Seite entwickelt Luther nur sozusagen in der Notwehr. Für gewöhnlich dreht er in unserer Zeit etwas anderes heraus. Da deutet er, dem Sinn des Paulus zuwider, den Begriff des Starken ins *Leidentliche* um. Der starke Christ ist derjenige, der auch das Drückendste auf sich zu nehmen und sich in die härteste äußere Beengung zu fügen vermag ²⁾. Unverkennbar spiegelt sich in dieser Auffassung Luthers persönliche Eigenart wieder. Deshalb ist sie auch nach einer andern Seite hin wichtig. Von vornherein liegt es ja nahe, die Erneuerung dieses Urbilds darauf zurückzuführen, daß Luther bei dem Starken im stillen an sich selbst und an sein eigenes Tun gedacht hätte. Sicher trifft das auch in gewissem Maße zu. Luther hätte diesen Begriff gewiß bei Paulus nicht wiederentdeckt, wenn er nicht an sich selbst entsprechende Erfahrungen gemacht und sich der herrschenden Meinung gegenüber in eine derartige Stellung hineingedrängt gefühlt hätte. Aber um so bezeichnender ist es dann, daß er trotzdem *nie* *m* *a* *l* *s* *s* *i* *c* *h* *s* *e* *l* *b* *s* *t* ausdrücklich als den „Starken“ gegenüber der Menge der Schwachen hingestellt, und daß er da, wo er

est, *heroicos viros fiducia quadam singulari excitari, si quid magnum et memorabile sunt facturi* Th. 26 multis non desunt vires et sapientia, qui tamen afflatu illo seu fiducia animi carent et nihil faciunt Th. 31 igitur divisiones gratiarum, ministeriorum, operationum gratuita et publica dona sunt, quibus ecclesiae utilitati servitur.

1) WA VII 70, 32 his (sc. den obdurati cerimoniistae) oportet resistere, contraria facere et fortiter scandalizare, ne opinione ista impia plurimos secum fallant. E. A. 53, 364 Was Gott nicht verbeut, sondern frei läßt, das soll jedermann frei bleiben und Niemand zu gehorchen ist, der das verbeut, das Gott will frei haben, sondern *s* *c* *h* *u* *l* *d* *i* *g* ist jedermann, wider solch Verbot mit Worten und Werken zu thun und immer das Widerspiel zu Troß darwider zu treiben.

2) WA XV 165, 22 ff. ein rechter Christ, der dem Evangelio folgt . . . , der wurde sich freilich nicht wegern noch weren, solche gezwungene ehe anzunehmen, 166, 21 doch den *s* *c* *h* *w* *a* *c* *h* *e* *n* Christen, die solchs gebot Christi nicht halten künden, wollt ich also raten, das gutte freunde bei dem fursten, burger oder ander uberleit suchten und erwurben, daß solchem Vater seyns frevelichen unrechts und teuflischer Gewalt gesteuert . . . würde. VI 40, 2 ff. also muß man auch noch dulden, die umb zeitlich gut rechten und sechten, als die *w* *e* *y* *c* *h* *e* *n*, *i* *n* *d* *i* *s* *c* *h* *e* *C* *h* *r* *i* *s* *t* *e* *n*.

für den Starken eintritt, das Sich-einfügen und das Ertragenkönnen ebenso kräftig oder noch kräftiger betont hat als das Sich-behaupten. Wenn dies im Vergleich mit Paulus eine Abschwächung in sich schließt, so hätte Luther doch kaum deutlicher zum Ausdruck bringen können, wie fern es ihm lag, mit dem Recht des Starken ein schrankenloses Uebermenschtum zu verkündigen. Seine Auffassung des Starken hielt sich streng innerhalb des Liebesgedankens, und sie prägte in ihrer Einseitigkeit immerhin das Wichtige ein, daß der Starke erst dann seinen Beruf wirklich erfüllt, wenn er sich auch zu opfern und um der andern willen — zwar nie auf die Wahrheit; in dem Punkt bleibt Luther immer fest — wohl aber auf sein Glück und sein Recht zu verzichten vermag.

Luther war sich, während er den Gedanken des Sittlichen in solcher Steigerung entwickelte, wohl bewußt, daß er damit ein der Erfahrung vorgeifendes Fernziel schilderte. Die „Freiheit“ eines Christenmenschen ist nach ihm allerdings bereits Wirklichkeit; sie ist ein wesentliches Stück des Selbstbewußtseins, zu dem der Gläubige sich durch Gott erhoben fühlen darf. Aber der „Christenmensch“, der sich in ihr bewegen kann, ist für Luther doch immer erst im Werden. Gerade weil Luther an dem Höchstmaß der neutestamentlichen Sittlichkeit sich nichts abmarkten läßt, sieht er den Abstand, ja den Gegensatz des „natürlichen“ Menschen zu ihr viel schärfer als die katholische Kirche. Er hat ihn seit der Römervorlesung in seiner Erbsündentheorie¹⁾ in der schroffsten Weise zum Ausdruck gebracht.

Daher wird ihm die Freiheit eines Christenmenschen zugleich zur Aufgabe, und entsprechend ihrer Größe fällt bei ihm auf die Uebung im Christentum, auf die nie sich genügende Arbeit des Christen an sich selbst ein Gewicht, wie es innerhalb der katholischen Kirche nur beim Mönchtum der Fall war. Man darf sagen, Luther hat — und zwar von Anfang an — die wache Aufmerksamkeit auf sich selbst und den Eifer in der Willensschulung, die der Mönch für seine Pflicht hielt, in das gewöhnliche Christentum übertragen. Nur muß man sofort hinzufügen, daß Luther, indem er diese Uebertragung vornahm, den katholischen Gedanken der Askese zugleich völlig umgebildet hat.

In Wegfall kommt bei ihm naturgemäß alles, was der Askese innerhalb der katholischen Kirche die Bedeutung eines Selbstzwecks verlieh²⁾, d. h. der Glaube, durch die Kasteiung und Entsagung Verdienste bei Gott zu gewinnen. Nach Luthers Meinung hat alle Uebung vielmehr nur den Sinn, sich im Lauf der Zeit selbst überflüssig zu machen.

Aber er bestimmt auch das Ziel wesentlich anders. Für ihn ist die Hauptsache nicht schon die Unterdrückung des ausbrechenden, sondern vielmehr die Stärkung des guten Willens und vor allem die Schulung des zum Handeln in Gottes Sinn nötigen sittlichen Urteilsvermögens.

1) Vgl. über sie S. 64 ff.

2) WA VI 269, 16 ist geht es also zu, das des gebettis, fastens, wachens, erbeytens niemand hiezu gebraucht, sondern lassens werck für sich selb bleybenn, die doch sollten geordnet sein, dis gebotis werck zurfullen und teglich mehr und mehr reynigen.

Von diesem Standpunkt aus hat Luther wohl auch die *körperliche Ascese* in die Aufgabe mit einbezogen. Er hat sie nie geringgeschätzt ¹⁾. Es ist beachtenswert, daß er überall da, wo er die sittliche Gesamtaufgabe des Christen umschreibt, das „Regieren des Leibes“ an erster Stelle nennt ²⁾. Und er spricht auch sonst so viel von dem Kreuzigen des Fleisches und dem „Tennen“ des alten faulen Adam ³⁾, daß er gegen jeden Verdacht geschützt ist, als ob er je in diesem Stüd läßlich geworden wäre. Aber höchst bezeichnend ist doch schon die Art, wie Luther diese Pflicht begründet. Die nächstliegende Begründung, die aus der Rücksicht auf sich selbst, wird von Luther überall geßlißentlich umgangen. Wiederum bestätigt es sich hier, wie wenig Luther im gewohnten Sinne des Worts „Individualist“ ist. Offenbar wittert er schon in der Einführung des Begriffs einer Pflicht gegen sich selbst etwas Gefährliches; das sieht ihm nach Selbstgefälligkeit und nach Eignucht aus, die er doch mit der Wurzel ausgerottet haben wollte. Anstatt dessen nimmt er wie überall so auch in dieser Frage den Gemeinschaftsgedanken zum Ausgangspunkt. Aus der Liebespflicht leitet er ab, was der Mensch an sich selber zu tun schuldig ist. Deshalb soll er sich in Zucht halten, damit er für den Dienst am Nächsten tüchtig wird ⁴⁾. Selbst die Pflicht zur Keuschheit führt Luther auf diesen Gesichtspunkt zurück ⁵⁾. Daraus ergab sich ihm dann ohne weiteres eine sichere Grenze gegen

1) E. A. 8, 131 auf daß niemand Fasten, Wachen und Arbeiten verachte, weil dadurch niemand fromm wird. Fromm wirst du nicht dadurch; aber doch sollst du es üben und nicht dem Fleisch den Zaum lassen und müßig gehen.

2) WA VII 30, 14 So bleybt er doch noch yn diesem leiplichen leben auff erden und muß seynen eygen leyb regieren und mit leuten umbgahn. VIII 604, 19 apprehendam hanc formam vivendi exercendi corporis gratia ad serviendum proximo. Kirchenpostille WA X 1; 359, 17 gut werf . . . die zur casteyung des leibs und durfft des nehsten dienten ib. 434, 4 ff. die werf nach dem glawben sollen nur der art und meinung sein . . . den leib zu casteyen und dem nehsten nuß seyn, ib. 480, 3 Aller anderer weyß, geseß, werf, sitten und person braucht er nur zur übung des leybs auff erden und zu dienst seynes nehsten.

3) WA VII 470, 23 arma his (sc. gegenüber der concupiscentia carnis) sunt temperantia, ieiunia, fames, sitis . . . 38 perpetuam sitim, perpetuam abstinentiam a crapula et aebrietate docet (apostolus). E. A. 16, 40 welche Werke ich nicht darum tue, daß ich wolle fromm werden oder etwas in den Himmel verdienen; sondern allein, daß ich den faulen Esel tenne. Denn der alte Adam will, daß man ihn treibe und unter die Sporen fasse und also den faulen Schelm kastige, daß er gehe, wie die Seele gehet. Und das soll allein die Meinung seyn, gute Werke zu thun, das wir das geile Fleisch registrieren. Disput. S. 117 Drews Th. 39 oportet enim corpus castigari et in servitutem redigi et carnem cum vitiis suis mortificari et crucifigi.

4) WA VII 64, 17 in hoc enim corpus suum subiectum facit, quo syncerius et liberius queat aliis servire. 29 nam et in hoc ipsum corporis curam habere christianum est, quo per eius salutem et commoditatem laborare, res quaerere et servare possimus in subsidium eorum qui indigent, ut sie membrum robustum serviat membro infirmo et simus filii dei, alter pro altero sollicitus et laboriosus.

5) WA XII 296, 25 wozu sollen wir nun eyn keusch leben füren? Das wyr dadurch selig werden? Neyn, sondern dazu, das wir unserm nehsten dienen. Was soll ich thun, daß ich meyner sund were? Ich soll den gehorsam der wahrheit fassen im geyst, das ist den glawben an gottes wortt. Warumb were ich yhr? Darumb, das ich andern leutten nuß sey. Denn ich muß vorhin den leyb und das fleyßich zemen durch den geyst, so kann ich hernach andern leutten auch nuß seyn.

das Uebermaß. Eine Kasteiung, die sinnlos gegen den eigenen Körper wüthet, gilt ihm nicht als bewundernswert, sondern als verwerflich ¹⁾. Sie vernichtet die Kräfte, die dem Nebenmenschen zugut kommen sollten. Hier war aber auch sofort ein Punkt, an dem Luther nicht nur das Recht, sondern die Notwendigkeit der Selbstentscheidung aufzuzeigen vermochte. Denn wo für den einzelnen die Grenze läuft, welche Zuchtmittel gerade für ihn die geeigneten sind, das kann schließlich nur jeder selbst beurteilen. Eine allgemeine Regelung bleibt immer unzulänglich ²⁾, und eine bis zu den Heimlichkeiten des Menschen vordringende Kasuistik kann geradezu Schaden stiften ³⁾.

Aber das eigentlich Wichtige war für Luther das Positive, die Einbildung der höchsten Maßstäbe in das Wollen selbst. Hier mußte er völlig neue Bahn brechen. Denn wie das Ziel, das ihm vorzeichnete, dem der katholischen Askese genau entgegengesetzt war — bei ihm das Höchste eine Sicherheit des sittlichen Empfindens, die „ohne viel Lesen und Wählen“ sofort das Richtige trifft ⁴⁾ und es wie selbstverständlich vollbringt; dort umgekehrt der Verzicht auf das eigene Urteil und die bedingungslose Unterwerfung unter den Seelenführer ein wesentliches Stüd der Askese, ja selbst schon eine hohe Tugend —, so waren auch die Mittel von ihm erst neu zu finden.

Sie zeigten sich ihm unge sucht innerhalb der gegebenen Verhältnisse selbst. Wenn die katholische Kirche für die Schulung des Willens besonders ausgedachte, teils als Strafe, teils zur Uebung auferlegte Proben verwendete, so entdeckt Luther dafür die tiefe Wahrheit, daß besser als alle künstlich ersonnenen Uebungen das Leben selbst erzieht. Es gilt nur, die Gesichtspunkte, die das Christentum

1) WA VI 246, 23 Wo diß zil wirt übergangen und das fasten, speis, schlafen, wachen, hoher trieben, denn das fleisch leyden mag oder zur todtung der lust nott ist und damit die Natur verderbt, Kopff zubrochen wirt, da nehme yhm niemand fur, das er gut wert than habe oder sich mit der kirchen gebot oder ordens gesetz entschuldige. Er wirt geacht werden als der sich selb vorwarlost und szo viel an ihm ist, seyn selbs eygen merder worden.

2) WA II 735, 3 alle derselben ubungen und mühe maße sollt man nemen, nit nach der zal noch größe, sondern nach der foderung der tauf, das ist, das eyn yglich die ubung und hovill an sich nehme, die und hovill yhm nütz und gut were, die sundliche natur zu drücken und zum todt schiden, dieselben auch ablassen und mehrten, darnach man befund die sund abnehmen odder zunemen. WA XIV 20, 21 ff. es leydet sich nicht ynn der christenheit, das mans mit gesehen fasse, das eyn gemeyne regel sey auf die messigkeyt, denn die leut sind untereinander ungleich, eyns ist stark, eyn anders schwächer natur und keyns allerdings allezeyt geschicht wie das ander. Darumb soll eyn yeglicher seyn selbs wahrnehmen, wie er geschicht sey und was er ertragen funde. — Bemerkenswert ist, was Luther über seine persönliche Erfahrung sagt WA XL 2; 115, 6 Einem ist noter zu fasten quam alteri. Caro lest sich cum ieiunio nicht dempfen; sed tamen helfft, quia post repletionem stomachi sequitur pruritus et valde irritatur caro, quando bene pascitur. est etiam castiganda, ut non perficiat eius desideria, quando est sobria, ut mihi accidit: quando maxime sobrius, fui maxime tentatus. sed spiritu, fide, verbo dempfen. Das thut zur sachen.

3) WA VIII 464, 21 casibus suis effictis plus libidinis ocoasionaliter docent quam ulla tentatio aut pruritus carnis unquam potuisset invehere.

4) WA X 1; 295, 3 die gerechtigkeit unge sucht, on lesen und welen, ist schon dryn ergriffen (Gegenßatz 294, 9: die werthscheider und churheiligen).

in das Leben hineinzutragen heißt, ernsthaft darauf anzuwenden. Wie er sich das vorstellt, hat Luther insbesondere im Sermon von den guten Werken eingehend dargelegt. Er macht es dort bis ins einzelne hinein anschaulich, daß gerade die Erfahrungen des gewöhnlichen Lebens dem, der sie im Geist des Christentums zu bewältigen versucht, eine durch nichts zu übertreffende Gelegenheit zur Selbsterkenntnis und zur Willensübung vermitteln¹⁾. Wenn jedes widerige Erlebnis für den Christen die Aufforderung bedeutet, es als einen guten, gnädigen Willen Gottes zu bejahen, wer braucht da lange zu fragen, woran er seine Gottesliebe zu erproben und zu üben habe?²⁾. Und ebenso geht es mit der Nächstenliebe. Luther meint hier, daß Gott jedem Menschen einen andern als „Zeiger seines Zorns“ zur Seite gesetzt habe, an dem er ablesen könne, wie es um seine Liebesgesinnung steht³⁾. Er zählt die Stufen auf, die es bei solcher Übung emporzusteigen gelte: sich den andern überhaupt vorstellen mögen, freundlich von ihm denken, ihm das Beste gönnen, bis man schließlich sich ihm aufrichtig zu nähern vermöge⁴⁾. Schlagend hebt Luther aber auch den Vorzug der aus solchen Erfahrungen gewonnenen Selbsterkenntnis hervor. In jenen unwillkürlichen Regungen, mit denen der Mensch das ihm Zuwiderlaufende beantwortet, kommt der wirkliche, der „natürliche“, der unverfälschte Mensch zum Vorschein, während die absichtsvolle Selbstprüfung auch beim besten Willen immer nur ein zurechtgemachtes Bild liefert.

Aber auch für die Gegenarbeit gegen das bei solchen Anlässen Festgestellte gibt Luther andersgeartete Anweisungen als die katholische Kirche. In dieser Zeit ist ihm ein Wort erst recht wichtig geworden, das Staupisß vormals zu ihm gesprochen hatte, daß die richtige Reue nicht von der Verneinung, sondern von dem zu Bejahenden, von der Liebe zur Gerechtigkeit ausgehen müsse⁵⁾. Er konnte es seiner-

1) Vgl. oben S. 90 ff.

2) WA VI 208, 7 ff. laß uns weyter fragen, wan es yhn übel geht an leip, gut, ehr, freund odder was sie haben, ob sie dann auch glauben, daß sie Gott noch wohlgefallen und er ihr leiden und widerwertigkeit, sie sein klein odder groß, gnediglich über sie ordne. Hie ist kunst zu gott, der sich hornig stellt nach allen unsern syn und verstandt, gut zuvorsicht haben und bessers sich bei ihm vorsehen, dan sichs empfindet. Hie ist er verborgen . . . unter den leyden, die uns gleich von ihm scheiden wollen, wie eine wand, ja eine mauren, steht er verborgen und sieht doch auß mich und lesset mich nit. Dan er steht und ist bereit zu helffen in gnaden und durch die fenster des tunkeln glaubens läßt er sich sehen. WA XXXI 1; 93, 16 ff. (der rechte glaube) verzagt auch nicht an gott, der yhm solches zuschickt, hellt ihn drum nicht fur zornig odder fur einen feind . . ., sondern erhebt sich widder und uber solchs alles und kan gottes veterlich herß sehen durch eynen solchen unfreundlichen anbild und die sonnen erkennen durch eine trube, dicke, finster wolken und wetter und thar den herßlich anruffen, der yhn schlecht und sich sogar saur gegen yhm stellet. Das ist kunst uber alle kunst.

3) Vgl. auch WA II 579, 32 hic invenies quos diligas et non diligas, quantum proficias aut deficias: nam si unum habes, in quem non es dulcis affectu, iam nihil es, etiamsi miracula opereris.

4) WA VI 267, 2 ff. er neme seynen seynd fur sich, bilde denselben stetiglich fur seynes herzens augen zu solcher ubunge, das er sich daran breche und sein herß gewene, fruntlich von demselben zu gedenken, yhm das Beste gönnen, fur yhn sorgen und bitten, darnach wo die zeit ist, wol von yhm reden und wolthun.

5) Resol. de indulg. virt. WA I 525, 4 ff.

seits nur bestätigen, daß das Böse im Menschen nie durch die unmittelbare Bekämpfung, sondern nur mittelbar durch die Stärkung des entgegengesetzten Guten überwunden wird. Die in der katholischen Kirche übliche Selbstzermarterung bewirkt das Gegenteil des Erstrebten. Das Wühlen im eigenen Innern, die lebhafteste Vergegenwärtigung der begangenen Sünde ruft gerade den Reiz zu ihr immer aufs neue ¹⁾ hervor; für einen schlimmen Gedanken, den man auf diesem Wege totgeschlagen hat, stehen hundert andere ähnliche auf ²⁾).

Die damit auftauchende tiefergreifende Frage, wie die Liebe zur Gerechtigkeit selbst zu wecken und zu stärken sei, war für Luther seit seinen eigenen Kämpfen gelöst. Er brauchte nur die Erkenntnis, die ihm damals aufgegangen war — daß die wahre Sittlichkeit sich auf die Gottesgemeinschaft gründe —, wiederum anzuwenden. Im Glauben, der Gott ergriff, sah er die Macht, die nach Act. 15, 9 das Herz des Menschen reinigte und zugleich den Sinn für das Gute in ihm schärfte. Denn war der Glaube die lebendige Berührung mit dem heiligen Gott, so folgte aus ihm notwendig auch die Freude an der inneren Reinheit und die heilige Leidenschaft, das mit dem Gottesverhältnis Unverträgliche bei sich abzustoßen ³⁾. Und diese Wirkung ging in die Tiefe, sie erfaßte den Menschen als Ganzes, während die katholische Askese, wie Luther mit Recht hervorhob, immer bloß einzelnes bei der Bekämpfung herausgriff und das Uebrige daneben vernachlässigte ⁴⁾.

Der Wunsch nach Stärkung des guten Willens übersehte sich so für Luther in den andern nach Stärkung des Glaubens. Damit waren auch die Mittel, die es zu ergreifen galt, von selbst gegeben. Durch das Gebet und durch die

1) WA XXX 2; 671, 8 *natura sine gratia non potest non . . . memoria peccati accendi cupiditate maiore.* — Alle Erinnerung an die frühere Sünde will Luther damit selbstverständlich nicht verwerfen, vgl. WA XXXI 1; 376, 4 man soll der vorgetanen Sünde nicht vergessen . . . *meminerimus igitur factorum peccatorum et dicamus:* so und so hab ich gelebt, das und das hab ich getan. Darnach preise Gott, daß er dir alles vergeben hat.

2) WA XVII 1; 110, 9 ff. „*purum cor*“ das hat man vorzeiten gemacht, wenn man die cogitationes hat aufgeschlagen. *dum unam, successerunt 100 et impossibile est, ut homo purus fiat* durch sein aufheben.

3) WA VII 30, 20 ff. denn der innerliche Mensch ist mit Gott eynig, frölich und lustig, umb Christiwillen, der yhm soviel than hat, und stet alle seyn lust daryn, das er wiederumb mocht gott auch umbsonst dienen ynn freyer lieb. So findet er yn seynem fleisch einen widerspenstigen willen, der wil der welt dienen und suchen, was yn lustet. Das mag der glaub nit leiden und legt sich mit lust an seynen Hals, yhn zu dämpfen und weren . . . denn dieweyl die seel durch den glauben reyn ist und gott liebet, wollet sie gern, daß auch also alle ding reyn weren, zuvor yhr eygen leyb, und yedermann gott mit ihr liebt und lobt, in Gal. WA II 498, 33 *vivificatur deo . . . , dum eandem fidei puritatem cordis satagit et in carnem foris propagare.* WA X 1; 52, 11 darnach ist die ganz übung unsers Lebens, das wir die unreinigkeit des gnadlosen, weltlichen wesens aufheben auß leyb und seel, das diß ganz leben biß ynn den Tod sey nit anders denn eyn reynigung . . . Damit erbeyt sich der glaub, allis ganz zu reynigen. — Ich erinnere auch an die oben (S. 190 A. 2) angeführten Stellen, daß Glaube und Todssünde nach Luther etwas miteinander Unverträgliches sind.

4) WA XL 2; 89, 8 *Jeronymus tamdiu voluit ieiunare, donec non sentiret libidinem et tamen per hoc confirmarunt superbiam, odia, dissensionem, haeresim quia tantum hoc vitium respexerunt.*

Verfentung in das Wort¹⁾ vertiefte sich das Gefühl für Gottes Gegenwart und das Verständnis für seinen Willen; von dorthin mußte auch die Mehrung der sittlichen Kraft kommen. Die Gelegenheit zur Uebung und die Probe auf das Erreichte lieferten dann immer die Spannungen und Anstöße, die Gott selbst dem Menschen im wirklichen Leben schuf.

Wo beides treu genüßt wurde, da zweifelte Luther nicht, würde das warme Gefühl für Gott und die innere Freude am Guten stetig wachsen, die er ohne Bedenken als den Heiligen Geist oder als den Christus im Menschen bezeichnete. Luther hebt nur in diesem Zusammenhang die Seite besonders kräftig hervor, daß der Heilige Geist nicht bloß Antrieb, sondern zugleich Licht, Unterscheidungsvermögen, Takt, Gefühl für das Richtige ist. Der Gläubige wird der geistliche Mensch, der nach dem Wort des Paulus den Sinn Christi besitzt und alles zu richten imstande ist²⁾. Damit erlangt er zugleich die innere Sicherheit, vermöge deren er auch beim entwerfenden Handeln darüber sicher ist, es sei vor Gott angenehm und wohlgefällig.

So mochte dann zuletzt auch der sittliche Entschluß im einzelnen Fall sich der Form annähern, die Luther immer als die höchste erschienen ist. Denn, um es noch einmal hervorzuheben, anders als später Kant und im ausgesprochenen Gegensatz zu Aristoteles sieht Luther das höchste Ziel nicht schon da erreicht, wo eine vernünftige Ueberlegung unter den verschiedenen auftauchenden Möglichkeiten des Handelns die richtige Wahl trifft³⁾. Wahrhaft sittlich, wahrhaft frei gestaltet sich das Handeln erst dann, wenn das Gute im Menschen so zum Instinkt⁴⁾ geworden ist, daß nur noch der eine, der heinsollende Gedanke sich bei ihm einstellt und sofort verwirklicht wird⁵⁾.

Indes, an diesem Punkt erhob sich noch eine Frage, die alles wieder umzustürzen drohte. Aus Luthers eigenen Grundanschauungen konnte auch eine Stimmung erwachsen, die in entgegengesetzter Richtung lief. Wenn es doch wahr bleiben sollte, daß auch der Gläubige in jedem guten Werk sündigte,

1) Vgl. die S. 85 ff. angeführten Stellen. Dazu WA XL 2; 115, 11 spiritu, fide, verbo dämpfen. Das thut zur sachen; ieunium servit, ut maximus impetus non etc; sed meditatione evangelii.

2) WA XL 1; 229, 3 fiducia cordis mei . . . habet Christum praesentem. WA X 1; 320, 13 ff. damit bedeutet ist, das der glawb alle weyßheit gottis hat und den rechten vorstandt aller dinge. Das sagt auch S. Paulus 1. Cor. 2 wyrt haben Christus vorstand. Item der geistliche mensch richtet alle ding und wirrt von niemant gerichtet.

3) Vgl. 3. B. noch WA I 649, 29 ea opera sunt optima, quae sine nobis in nobis operatur Christus et ea fere pessima, quae iuxta Aristotelis pessimam doctrinam nobis eligentibus et . . . libero arbitrio mediante operamur. sic enim fit ut optime ieiunet, qui alia meliora meditaturs ne cogitat quidem an ieiunet. hic enim longissime omnium ab edendi cupiditate separatur . . . ita qui sancta meditatur aut ea quae sunt suae vocationis operatur intentus, quibuscum se a vitiis abstrahit vel abstractum conservat, sine dubio verissime poenitet, si tamen id amore dei, non suicausa faciat.

4) WA XVII 1; 231, 5 Christianus ex instinctu novit spiritus et fide sua omnia.

5) WA XIV 111, 32 sicut nunc fide pleni sine premeditatione faciunt bonum, interim ignorantes et ne cogitantes quidem tam bene se facere aut se esse iustos, vgl. auch aus der oben S. 231, A. 4 angeführten Stelle WA X 1; 295, 3 on lesen und welen.

wie konnte da eine innere Zuversicht im Menschen entstehen? Die Möglichkeit bestand ja in jedem Augenblick, daß man gesündigt hatte oder zu sündigen im Begriff war, und diese Möglichkeit gab den Anlaß zu einer ähnlichen ruhelosen Selbstzerfaserung und einer ähnlichen kasuistischen Aengstlichkeit, wie sie in der katholischen Kirche bei den zarter Veranlagten sich fand. Luther kannte diese Stimmung reichlich aus eigener früherer Erfahrung¹⁾; sie trat ihm aber auch bei solchen, die von ihm gelernt hatten, sogar in seiner nächsten Umgebung, wie bei Melancthon und Hieronymus Weller entgegen. Er hat, wo er andere darunter leiden sah, in seine Ratschläge aus guten Gründen immer ein reichliches Stüd Humor miteinfließen lassen. Aber hinter dem Scherz stand ein tiefer Ernst und eine wohlterwogene Absicht. Luther zeigt den Weg zur Ueberwindung, indem er jene ängstigenden Gedanken mutig bis zu Ende durchdenken heißt. Es besteht immer nicht nur die Möglichkeit, daß man sündigt oder gesündigt hat, diese Möglichkeit ist sogar wirklich²⁾. Ebenso fest steht jedoch das andere, in noch höherem Maße Wirkliche, daß Gott trotz dem mit dem Sünder anknüpfen und ihn in seinem Dienst gebrauchen will, selbst wenn er tausend Totschläge an einem Tag vollführt hätte. Auf diesen Boden gilt es sich zu stellen, sich selbst rückhaltlos als den Sünder zu nehmen, der man nun einmal in Wahrheit ist, aber ebenso vorbehaltlos aus Gottes Erbarmen und aus der Kraft, die dem Gläubigen von Christus her zufließt, den Mut zum Leben und zum Handeln zu schöpfen. Das Ergreifen der Wirklichkeit ist das Erlösende. Wer sich mit der bloßen Möglichkeit herumschlägt, ist trotz seines scheinbaren Ernstes noch nicht im vollen Sinn gegen sich wahrhaftig geworden. Es steckt in ihm noch ein Stüd Anmaßung, sofern er sich nicht drein ergeben mag, daß er als Mensch immer nur ein Werdender und das heißt zugleich: immer ein Sünder ist. Auch diesen letzten Stolz gilt es abzulegen, wenn man vorwärts kommen will.

Diesen Sinn hat das „Sündige herzhafte“³⁾ und andere ähnliche Aeußerungen

1) Vgl. die oft von Luther angeführten Beispiele MA V 32, 36 *denique perduxerunt has implissimas superstitiones in eas angustias, ut reperiantur passim sacrificuli, qui peccatum mortale arbitrentur, si sine stola, sine manipulo aut alia observatione omnia sacrificent. quodsi in canone missae lapsi sint vel inviti, summum piaculum est.*

2) Enders I 29, 58 *cave ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, immo esse.* (Zu dem immo esse gehört, was jeder, der grammatisches Gefühl hat, merkt, das tibi mit hinzu: Dir selbst sollst du als Sünder nicht bloß „erscheinen“, sondern ganz im Ernst sein und sein wollen). Christus enim non nisi in peccatoribus habitat. E. A. 8, 52 auf die Weise ist auch geredet: willst du nicht sterben, so stirb; willst du nicht gefangen sein, so gib dich gefangen; willst du nicht in die Hölle kommen, so fahre hinein; willst du nicht ein Sünder sein, so werde ein Sünder.

3) Enders III, S. 208, 118 ff. *si gratiae praedicator est, gratiam non fictam, sed veram praedica; si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto. deus non facit salvos fide peccatores. esto peccator et peccata fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. peccandum est, quamdiu sic sumus. vita haec non est habitatio iustitiae, sed expectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam, in quibus iustitia habitat. sufficit, quod agnovimus per divitias gloriae dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus. putas tam parvum esse pretium et redemptionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno? ora fortiter, es enim*

fortissimus peccator. — S. Kattenbusch hat (Studien zur syst. Theologie Th. v. Häring dargebracht. Tübingen, 1918. S. 50 ff.) dieser Stelle eine tiefgrabende Untersuchung gewidmet. Immerhin scheint mir, daß dabei noch einiges nachzutragen ist: 1. Ist es wohl unrichtig, wenn Kattenbusch Melanchthons Gewissensschmerzen mit den Dingen in Zusammenhang bringt, die Luther sonst im betreffenden Brief mit Melanchthon durchspricht (Priesterehe, beiderlei Gestalt im Abendmahl, Privatmesse). Denn Melanchthons Kummernisse spielen schon in früheren Briefen eine Rolle (vgl. Enders III n. 443; S. 189, 4 f.) und waren wohl persönlicher Art; vgl. aus späterer Zeit WA XXXI 1; 382, 12 „es thut mir in meinem Herzen weh“. hoc faciunt terrores. Ich meine Philipp das wisse auch wol, was das heiße . . . Cor semper cogitat. Du hast dich irgent vergriffen gegen unserm Herrn Gott. 2. Bezweifle ich, ob die Uebersetzung von S. 208, 119 si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto mit „so trage du deine wirkliche, nicht deine eingebildete Sünde“ zutrifft. Sie ist zwar annehmbarer als die unmögliche Walthers „so bringe (vor Gott) wirkliche, nicht scheinbare Sünde“. Denn wie kann ferre heißen „vor Gott bringen?“ Aber es scheint mir das Natürlichere und Luthers Stil Entsprechendere, auch im Nachsatz gratia als Subjekt anzunehmen. „Wenn die Gnade wirkliche Gnade ist, so soll sie wirkliche, nicht scheinbare Sünde tragen.“ Das ferre hätte dann denselben Sinn wie das sustinere in dem auch seinem Inhalt nach ganz mit dem untrigen übereinstimmenden Satz WA I 370, 9 haec est dulcissima dei patris misericordia, quod non fictos, sed veros peccatores salvat, sustinens nos in peccatis nostris. 3. Meine ich, daß fortiter allerdings den Sinn von „herzhaft, nur recht, aus aller Kraft“ hat. So gebraucht Luther das bei ihm beliebte Wort, so viel ich sehe, überall; vgl. sofort in unserem Brief 209, 133 ora fortiter und dazu Enders III 376, 45 dicito ei, ut sit fortiter Erasmus Enders V 382, 11 tu fortiter contemne ib. 17 indignae sunt ceremoniae . . . tamen . . . fortiter contra eos sunt servandae Enders VII 365, 24 parce mihi laborandum et fortiter otiaandum . . . est VIII 102, 9 eos sic opinari fortiter. WA XL 1; 15, 22 ideo pro evangelio magis incandescit et maledicit fortiter ebda. 35, 41 nostraque fortiter contemnant. Aber wenn man nur den leisen Unterton von Humor mit heraus hört — wer ihn auch nachher, bei den tausend Totschlägen und Ehebrüchen an einem Tag, nicht zu hören vermag, dem ist freilich nicht zu raten (übrigens hat der Ausdruck von den tausend Todsünden bereits in der deutschen Mystik eine Rolle gespielt vgl. Eckart propos. damnata 15: si homo mille peccata mortalia commisisset, si esset recte dispositus, velle non deberet, se ea non commisisse Tauler, Predigt über Caro mea vere est cibus S. 125, 23 ff. Vetter (Deutsche Texte in MA herausg. v. d. Berl. Akad. XI). Hätte ein mensche gelehrt hundert jor und hette alle tage hundert oder tusend totsunden geton und gebe ime Got einen ganzen woren Ker von den sunden zu gnade . . . , so were das also ein klein ding unserme herren . . . , alle die sunde in einer Augenblide zu vergebende“. Vielleicht hat dies Luther mit die Anregung zu seinem Ausdruck gegeben) —, wenn man sich dies überlegt, so enthält das „Sündige nur herzhaft“ schlechterdings nichts Anstößiges. Luther wendet Melanchthon gegenüber denjenigen Erziehungskunstgriff an, mit dem man allein Schwermütigen heraushelfen kann. Er sucht ihm deutlich zu machen, daß er selbst dann noch nicht zu verzweifeln brauchte, wenn er noch tausendmal Aergeres auf dem Gewissen hätte. Selbst wenn einer tausend Unzuchtssünden und tausend Mordtaten an einem Tag beginge, so stünde ihm trotzdem Gottes Gnade immer noch offen. Aber Melanchthon hat ja gar keine derartige Sünde sich vorzuwerfen. Um so schlimmer, antwortet Luther. Hätte er eine richtige Sünde begangen, dann wäre auch ein richtiges Sündenbewußtsein da. Denn jenes ganze Sich herumquälen mit einer „vielleicht“ begangenen Sünde ist kein wirklicher Ernst und kann kein wirklicher Ernst sein, weil das Gewissen von der Schuld gar nicht voll überzeugt ist und darum heimlich doch immer seine Abzüge macht. Deshalb „nur herzhaft in die Sünde hinein“ oder vielmehr: Melanchthon hat es gar nicht erst nötig, herzhaft in die Sünde hineinzugehen; er steht schon bis an den Hals in ihr drin (es enim fortissimus peccator). Denn wenn er nicht die Kraft findet, im Glauben an Christi Sühnetod seine Sünde hinter sich zu werfen, so ist das nicht bloß eine Schwäche, sondern eine vollwichtige Sünde, ja die schwerste Sünde, die man überhaupt begehen kann.

Luthers ¹⁾. Es ist nichts in ihnen, woran Luther sich zu schämen brauchte. Sie enthalten keineswegs, was teils böswillige Deutung, teils übelberatene Verteidigung ihnen unterschieben möchte, eine Aufforderung, bewußt Sünden zu begehen. Luther ist sehr fern von dem Irrwahn, als ob man durch das Sich-austobenlassen eines Triebs von ihm frei würde oder daß man um der „Ehrlichkeit gegen sich selbst“ willen einem gebieterischen Drang der Natur nachgeben müßte. Er holt vielmehr in solchen Worten ein Tiefstes aus seiner Rechtfertigungslehre heraus. Der Glaube an Gottes unbedingte Barmherzigkeit verleiht den Mut, der Wirklichkeit auch bei sich selbst unerschrocken ins Auge zu sehen. Nur wer diesen Mut erschwingt, wer sich selbst in seiner ganzen Gebrechlichkeit zu erblicken vermag, gewinnt auch die ganze Kraft, die aus dem Gottesverhältnis fließt. Denn nur er wird völlig rückenfrei. Und nur er kann auch über seine Sünde tatsächlich Herr werden. Wer sich vor einer möglichen Sünde bangt, der fällt ihr sicher zum Opfer. Das wußte nicht erst Sören Kierkegaard, das weiß bereits Luther ²⁾. Aber wer von der Erkenntnis ausgeht, daß in ihm tatsächlich nichts Reines ist und daher von vornherein auf jeden Selbstruhm verzichtet, der mag, wenn er dafür um so fester auf den auch der Sünde gegenüber allmächtigen Gott vertraut, den Sieg über sie gewinnen ³⁾.

1) Nicht hieher gehört das auch von Kattenbusch S. 59 unter den gleichen Gesichtspunkt gestellte „Sündige immerhin“ in WA XII 132, 32 Wie? wenn mich dann treffe ynn sündlichem stand, soll ich denn darynnen bleyben? Antwort: Bistu ym glauben und ynn der liebe, das ist, bistu ym ruff des Evangelii, so thu, was du willst, sündige ymmerhin. Wie kanstu aber sündigen, so du gleubist und liebest.“ Kattenbusch hat das Wort zu künstlich gedeutet, weil er mit Unrecht bezweifelte (S. 63), daß Luther jemals einen einzelnen Stand als sündlich brandmarkte. Aber Luther tut das tatsächlich; vgl. Kirchenpostille WA X 1; 317, 16 ff., wo er diese Frage ausführlich behandelt und ausdrücklich „Bapst, Cardinal, Bischoff, Priester, Munch, Nonnen“ mit unter den „sündlichen Ständen“ aufzählt. Er denkt in unserer Stelle an den Fall, der ja häufig genug vorkam, daß etwa ein Priester oder ein Mönch oder eine Nonne trotz ihrer evangelischen Ueberzeugung in ihrem Stande blieben. Sei es, daß sie nicht herauskonnten — eine Nonne etwa, die nicht zu entfliehen vermochte —, sei es, daß sie sich immer noch an ihr Gelübde gebunden glaubten. Solche gequälte Menschenfinder will Luther trösten. Sie mögen immerhin sündigen, d. h. mitmachen, was ihr Stand mit sich bringt. Sind nur in ihrem Innern Glauben und Liebe lebendig, so tut selbst der sündige Stand ihnen keinen Schaden.

2) Enders VIII n. 1737; S. 160, 67 *alioqui vincimur, si nimis anxie curaverimus, ne quid peccemus.*

3) WA V 159, 38 ff. *iusti (!) vero, etiamsi peccant, non desperant, quia sicut inter mala corporalia (idest passiones huius vitae) et bona transeunt medii, ita et inter mala spiritualia (idest peccata) et bona, nec praesumentes, quod bene vivunt, nec desperantes quod peccant, scientes in neutro horum esse eis sive laetandum sive tristandum, ut quae sciant esse dona dei aut donorum dei ablationem, ipsi vero in ipso datore fixi haerent. hoc est quod proverb. 24 septies cadit iustus et resurgit, impii vero corrueunt in malum, idest non resurgunt, sed desperationis malum incurrunt. — Luther wagt das Äußerste mit dem Satz ib. 161, 19 proinde fit deo miserente (!), ut non modo cadunt in perturbationem conscientiae, sed etiam si sunt crassioris duritiae, aliquando in opus manifestarium peccati, scilicet fornicationis aut similis sceleris, tantaque cura illos deus servare cogitur, ut contra misericordiam suam eos ad miseri-*

So gut wie Paulus ist auch Luther sich bewußt, daß das hochgefährliche Gedanken sind. Das ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά, das einem Paulus nach Röm. 3, 8 als die unvermeidliche Folge seiner Lehre entgegengeschiebend wurde, kennt auch Luther als einen möglichen Mißbrauch seiner Auffassung¹⁾. Aber er redet hier nicht zu Leuten stumpfen und rohen Gewissens, sondern zu den Zarten und Verzweifelnden, bei denen die Gefahr nicht auf der Seite lag, daß sie sich in grobe Sünden verirren. Und im Blick auf so Geartete geht Luther tapfer sogar noch einen Schritt weiter. Ist die christliche Freiheit nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht, so muß derjenige, der ein schwaches Gewissen hat, sich selbst zu ihrer Erziehung. Und dazu ist das unumgängliche Mittel, daß er sich überwindet, Dinge zu begehen, die die Ängstlichkeit sich als Sünden zurechnen möchte. Selbstverständlich denkt Luther dabei nicht an grobe Ausschreitungen²⁾. Wo er einzelnes nennt, zählt er etwa auf, daß man gewisse Zeremonien absichtlich unterläßt³⁾, daß man mehr als gewöhnlich ißt und trinkt, länger schläft oder auch, ohne im Grund dazu aufgelegt zu sein, gelegentlich einen harmlosen Scherz treibt⁴⁾. Luther legt jedoch Gewicht darauf, daß dies geschehen müsse „dem Teufel zu Trost

cordiam perducatur et per peccatum a peccato liberetur. Aber es ist zu bedenken: das sind Erwägungen, die Luther anstellt, um Gottes Verhalten begreiflich zu machen; nicht Dinge, die der Mensch selbst sich sagen darf, wenn er in eine solche Lage gekommen ist, vgl. oben S. 47 f.

1) Sofort nach den angeführten Worten fährt Luther fort 161, 24 ff. verum haec insolita sunt multis, obicerent fortassis: ergo tantummodo peccandum est et bona opera prorsus omittenda? seu ut apostolo quoque eadem docenti obiciebatur: faciamus mala, ut veniant bona? videmur enim sic dicentes viam aperire peccandi et bona prohibere, velut noxia ad salutem. Im folgenden gibt dann Luther darauf die ausführliche Antwort.

2) Das beweist gerade das Wort Enders VIII n. 1737; S. 160, 76 utinam possem aliquid insigne peccati designare modo ad eludendum diabolum, ut intelligeret, me nullum peccatum agnoscere ac me nullius peccati mihi esse conscium. omnino totus decalogus amovendus est nobis ex oculis et animo, nobis inquam, quos sic petit et vexat diabolus. Ein insigne peccatum, das er selbst etwa begangen hätte, steht ihm demnach als Trost für Weller nicht zur Verfügung. Er hat auch deutlich gesagt, unter welcher Voraussetzung allein seine Worte gelten. Denn er fügt ja zu dem Satz totus decalogus amovendus est die Bedingung hinzu: nobis, inquam, quos sic petit ac vexat diabolus. Aber freilich, wer kann wehren, daß der Haß ihm trotzdem das Wort im Mund herumdreht?

3) WA V 407, 33 si quis sentiat, sese in operibus ceremoniarum fiduciam habere, audax sit et ea aliquando intermittat.

4) Enders VIII n. 1737; S. 160, 63 est nonnumquam largius bibendum, ludendum, nugandum atque adeo (!) peccatum aliquod faciendum in odium et contemptum diaboli, ne quid loci relinquamus illi, ut conscientiam nobis faciat de rebus levissimis. — Da Luther zudem noch (159, 30) schreibt: miscebis igitur joca et ludos cum uxore mea et ceteris, so hat nach Denifle, Luther und Luthertum I² 288 Luther hier dem Hieronymus Weller geraten, „mit einer fremden Frau, (mit der Frau Kätche), Sünde zu üben“. Man muß selbst wohl eine bedenklich entwidelte Einbildungskraft haben, um derartiges aus Luthers Worten herauszulesen. Ich antworte mit einer Stelle, die Denifle auch sonst sich hätte zu Herzen nehmen dürfen. WA V 399, 15 ff. hypocritae qui opera dei concluderunt in suas tristes angustias, rigidi et implacabiles censores sunt eorum operum, quae familiaritas honesta facit, ut sunt hilares convictus, acute aut facete dicta, risus et iocus humaniores. nam de scurrilibus, cachinno, turpiloquio nihil dico, quando haec nec humanitus instituta vivendi ratio probat.

und Verachtung“ d. h. in dem Bewußtsein, daß man es trotz einer widerstrebenden Gemütsverfassung, ja eben wegen dieser auf Grund der Freiheit eines Christenmenschen tun dürfe und müsse. Außerhalb solcher Absicht betrachtet Luther selbst derartige Kleinigkeiten als Sünden, wenn auch nicht als schwere Sünden¹⁾. Aber der Rat, solche Ueberschreitungen zuweilen bewußt auf sich zu nehmen, offenbart nur Luthers tiefe erzieherische Weisheit. Es ist, wie wenn er vorausgeahnt hätte, was späterhin im Täufertum, im Puritanismus und im Pietismus eintrat. Er hat ein Gefühl dafür, daß es auch auf sittlichem Gebiet eine Kraftvergeudung gibt. Allzupeinliche Aufmerksamkeit auf das Kleine führt notwendig zu einem Verjagen gegenüber dem Großen und Wichtigen. Deshalb wagt es Luther, zum Schuß gegen die Verengerung eine gewisse sittliche Selbstabhärtung anzuraten. So befundet sich gerade in diesen „gefährlichen“ Anweisungen, wie hoch Luther dem einzelnen das sittliche Ziel stellte, und welches Maß von persönlicher Verantwortung die von ihm verkündete Freiheit umschloß.

IV.

Während Luther seine Anschauung über die Form des Sittlichen ausbaute — sie ist bereits 1520 fertig geworden —, hat er zugleich die Fragen weitergeführt, die ihm seit dem Römerbrief bezüglich des Inhalts des Sittlichen, genauer gesagt bezüglich des Verhältnisses der christlich-sittlichen Antriebe zu den Ordnungen des Weltlebens, fühlbar geworden waren. Er schritt auf dieser Linie langsamer vorwärts als auf der ersten. Denn hier war die Entwicklung der Gedanken stark durch die der Tatsachen bedingt. Die ganze Zeit bis 1521 bringt darum, auf das Letzte gesehen, nur Vorbereitendes.

Als festen Punkt besaß Luther die Erkenntnis, die er in der Römervorlesung bereits gewonnen hatte, daß der weltliche Stand eben so gut wie der Mönchsstand geeignet sei, Gott darin zu dienen, weil nicht die Art des Werkes, sondern die es tragende Gesinnung, der Glaube dessen Wert vor Gott bestimme. Immerhin hat Luther dabei nicht nur das Daseinsrecht, sondern auch noch einen gewissen Vorzug des Mönchtums festgehalten.

Die Auseinandersetzung mit der Kirche in den nächsten Jahren bewirkte nun zunächst, daß sich ihm das Verhältnis der beiden Stände umdreht.

Der Streit um den Ablass führt ihn auf die Lehre vom „Schatz der Verdienste“ und dies wieder auf den Verdienstbegriff überhaupt. Er stellt endgültig die Nichtigkeit der Unterscheidung zwischen Gebot und Rat fest; die Vorschriften der Bergpredigt sind durchweg Gebote im vollen Sinn²⁾. Aber er zieht nun daraus auch die bestimmte Folgerung, daß selbst die Heiligen höchsten Rangs, die Märtyrer, nur ihre Pflicht getan hätten³⁾: wie viel weniger kann man dann auf

1) WA VI 215, 13 ff. Sprichstu aber: wie mag ich mich gewiß versehen, das alle meine werlt gott gefellig sein, szo ich doch zuweilen fall, hu viel rede, esse, trint, schiaff odder yhe sunst uber die schnur fahre, das mir nit muglich ist zu meyden; vgl. auch WA V 399, 7 ff.

2) Resol. de indulg. virt. WA I 619, 7 ff.

3) Resol. de indulg. virt. WA I 606, 27 sancti per opus eorum omnium perfectis-

Grund anderer Werke ein besonderes Verdienst beanspruchen. Damit war dem Vorzug des Mönchtums noch gründlicher als bisher der Boden entzogen. Luther führte aber noch einen weiteren Stoß dagegen mit dem Satz, daß auch die Buße, die das Mönchtum als „der Stand der Buße“ vornehmlich für sich in Anspruch nahm, ebensowohl in jedem andern, selbst im Fürstenstand, geleistet werden könne¹⁾.

Daneben macht Luther dem Ablass *e r w e r b* gegenüber, schon in den Thesen und von da an mit steigendem Nachdruck, die längst von ihm vertretene Wahrheit geltend, daß die *h i l f s b e r e i t e L i e b e* zum *N ä c h s t e n* Gott wohlgefälliger sei als alle kirchlichen Stiftungen. Aber indem er dies jetzt ernsthaft zum Angriff, wenn auch zunächst nur auf einen einzelnen Punkt der kirchlich-sittlichen Anschauung verwendete, beginnt er deutlicher als zuvor die ganze Tragweite seines Grundsatzes zu ahnen. Seine Mahnung an die Laien, anstatt Ablass zu kaufen, lieber die eigenen Angehörigen oder Arme zu unterstützen, war bereits ein Schritt zu einer Umwertung, zu einer Hervorhebung der dem Laien nächstliegenden Pflichten, d. h. der *P f l i c h t e n* *i n n e r h a l b* der *W e l t* *ü b e r h a u p t* gegenüber den vermeintlich „geistlicheren“ Werken der Kirche.

Die Lehre vom allgemeinen Priestertum veranlaßte ihn, an dieser Stelle noch tiefer zu graben. Er gelangt, indem er sie nach der sittlichen Seite hin durchdenkt, zu der Erkenntnis, daß die *w e l t l i c h e A r b e i t*, die Tätigkeit im Beruf, den Verkehr mit Gott nicht nur nicht unterbreche — soweit war er schon im Römerbrief gekommen —, sondern vielmehr *g e r a d e r e c h t*, *j a a l l e i n* *z u* *i h m* *h i n f ü h r e*. Im Sermon von den guten Werken hat er dies des Näheren begründet. Das Büchlein gipfelt in dem Nachweis, daß der ganze Verlauf des gewöhnlichsten Lebens, das „Arbeiten im Handwerk, das Gehen, Stehen, Essen, Trinken, Schlafen und allerlei Werk tun zu des Leibes Nahrung oder gemeinem Nutz“ nicht bloß auf Gott beziehbar sei, sondern eben in dieser Beziehung seinen wahren Sinn habe. Auf Schritt und Tritt geben die alltäglichen Widerfahrnisse unmittelbaren Anlaß, sogar das höchste „geistliche“ Werk zu vollbringen, d. h. den Glauben, die Zuversicht zu Gottes Huld zu erproben und zu vertiefen, und gleichzeitig in der Berührung mit dem Nächsten Dankbarkeit, Gehorsam, Hilfe, Liebe nach Gottes Willen zu bewähren.

Luther überwindet damit die scholastische Lehre von der „guten Meinung“ an dem bestechendsten und praktisch wichtigsten Punkte²⁾; da wo sie nach der Ansicht der katholischen Kirche die Möglichkeit gewährte, auch Vorkommnisse oder Handlungen des Alltagslebens — eben durch die Verknüpfung mit einer „guten Meinung“ — in einen Gottesdienst und damit in ein Verdienst zu verwandeln. Er überwindet sie, indem er sie *ü b e r b i e t e t*. Es steht nicht so, daß der Mensch

simum, scilicet mortem, martyrium, passionem, non faciunt ultra quam debent, immo faciunt quod debent, etiam vix faciunt, ergo multo minus in aliis operibus plus fecerunt quam debuerunt.

1) *WA I 531, 8 eam* (poenitentiam), inquam, doceat Christus oportet, quae in omni vitae genere agi potest, quam rex in purpura, sacerdos in mundicia, principes in dignitate non minus possunt agere quam monachus aut mendicus in suis ritibus et paupertate, sicut egerunt Daniel et socii sui in media Babylone.

2) Vgl. oben S. 106 ff.

erst künstlich die Beziehung zu Gott in die Vorkommnisse seines Lebens hineinzugetragen brauchte oder sie hineintragen dürfte. Vielmehr kommt die Aufforderung dazu unmittelbar aus den Dingen selbst. Und zwar nach Gottes Willen. Denn eben darum hat Gott für den einzelnen die Ereignisse so, wie sie an ihn herankommen, geordnet, damit er dadurch gedrängt wird, sich an ihn zu wenden. Aber deshalb ist es auch nicht in das Belieben des Menschen gestellt, ob und in welchem Sinn er eine „gute Meinung“ an sie anzuknüpfen für angemessen findet, sondern — darauf läuft Luthers Anschauung hinaus — es ist Pflicht dies zu tun, es jederzeit zu tun und es in dem Sinn zu tun, den Gott hineingelegt hat.

Im Vergleich mit dieser ernsthaften, auf dem Boden des Weltlebens zu lösenden Aufgabe sinken die „guten Werke“ der Kirche für Luther vollends in ihrem Wert. Saften, Säckelsteine, Wallfahren, Messfesten, das alles fordert nur eine Entsagung im Äußerlichen. Jene Aufgabe dagegen verlangt höchste Willensanspannung und ständige innere Selbstverleugnung.

Luther führt die Umwertung, um die es sich dabei handelte, bereits auf einen scharfen Gegensatz hinaus. Wenn er im Sermon von den guten Werken die Pflichten, die sich ungesucht aus den Beziehungen zur Welt und zum Nebenmenschen ergeben, im Rahmen der zehn Gebote entwickelt, so bringt er damit schon bestimmt zum Ausdruck, daß sie das Gottesgebot darstellten¹⁾. Dagegen rückt ihm nun — zumal da gleichzeitig die Kirche ihre göttliche Auktorität für ihn verliert — alles, was sonst in der Kirche von frommen Übungen und außerordentlichen Leistungen empfohlen wurde, in das Licht von bloßen „Menschengebote n“. Und dazu noch von Geboten, mit denen es sich der Mensch laut Matth. 23, 23 scheinbar schwerer, in Wahrheit leichter macht. Denn es bleibt wahr, daß der Mensch, selbst wenn er die härteste Marter für sich erlitten, sich doch nichts auferlegt, was nicht seiner natürlichen Neigung entgegentäme. Der selbstische Wille wird dabei nicht gebrochen. Aber Gottes auf das wirkliche Leben sich beziehende Gebot hat diesen Erfolg, weil hier dem Menschen ein seine Wünsche durchkreuzender Wille entgegentritt²⁾.

Das Verhältnis von weltlicher Tätigkeit und Ueberschußleistung und damit auch das von weltlichem Stand und Mönchsstand hat sich also für Luther nunmehr dahin verschoben, daß das eine als das sittlich Gesicherte, das andere

1) Vgl. außer dem Sermon von den guten Werken WA II 60, 27 ff. Zum Lebenden soll man ein grosse unterschied machen zwischen den sünden, die wider die gebot gottes und wider die gebot und gesetz der menschen gescheen seint. Dann on die gebot gottes kan kein mensch selig werden, aber on die gebot der menschen kan man wohl selig werden. II 71, 2 Gottes gebot soll man uber der kirchen gepot achten, wie das gold und edel gesteyn uber das holz und stroo.

2) WA V 474, 14 ff. omnia enim facere promptiores sumus, quae vel ipsi elegimus vel homines statuerunt, quam quae deus mandavit, quia in mandatis hominum natura manet in vetere homine intacta, immo vetus homo alitur hominum mandatis. at in mandatis dei oportet ut mortificetur, mutetur et immovetur. homo enim in suis viis non eligit nec sequitur, quod contra vel supra sensum suum est. in dei autem mandatis non potest ambulare, nisi faciat et patiat multa, quae nolit, fugit, odit et non capit. hic enim exuitur vetus homo et induitur novus.

Holl, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

als das *Zweifelhafte* erscheint. Trotzdem war Luther nicht in der Stimmung, sofort gegen die Kirchengebote¹⁾ oder auch gegen das Mönchtum Sturm zu laufen. Er beschränkt sich auf die Folgerung, daß demgemäß der in der Welt Stehende sich an den dort ihm obliegenden Pflichten genügen lassen dürfe. Und bezüglich der Feststellung dieser Pflichten selbst bleibt er bei der aus 1. Sam. 10, 6 entnommenen Formel: *Tu, was dir vor die Hand kommt*²⁾. Ist der Glaube an kein besonderes Werk gebunden und ist andererseits alles, was das Leben bringt, auch geeignet, zum Glauben in Beziehung zu treten, so mag der Mensch die Dinge an sich herankommen lassen. Tut er und leidet er im Glauben, was die Stunde ihm auferlegt, so ist's auch alles wohlgetan.

Das war eine Formel, wie sie ganz Luthers einfacher Art entsprach. Und doch war sie nicht sein letztes Wort und konnte es der Lage der Dinge nach nicht sein³⁾. Während er sie aufstellt, wird er bereits tatsächlich über sie hinausgetrieben, ja arbeitet er selbst daran, ein höheres Ziel vorzubereiten. Jene Regel mochte taugen in vollkommen gefestigten Zuständen, innerhalb einer unbestritten anerkannten Gesellschaftsordnung. Aber Luther selbst war schon seit dem Jahr 1518 bezüglich des Kernstücks der geltenden Gesellschaftsordnung, bezüglich der Kirche, davon überzeugt, daß sie einer gründlichen Reformation bedürfe⁴⁾. Er hält diese Aufgabe für so dringlich, daß er sich, weil die Kirche versagt, an den christlichen Adel wendet, dabei mitzuhelfen; dazu erblickt er auch im Volks- und Gesellschaftsleben schwere Mißstände, er schreibt seine Sermonen vom ehelichen Stand und vom Wucher, um das öffentliche Gewissen wachzurütteln und zu belehren, und er merkt es noch weiter bei den Fragen des Eids, des Prozeßführens, der Verteidigung der Ehre, daß eine Umwandlung, eine Erneuerung der ganzen Lebensordnung angezeigt sei. Aber er beschränkt sich allerdings vorläufig auf das Hinzeigen und Mahnen und wartet gottesgegeben und bescheiden, ob nicht vielleicht ein Berechtigterer als er die notwendige Umgestaltung in die Hand nehme.

Erst als mit dem Reichstag zu Worms für Luther und seine Anhänger die Notlage eintrat, selbst mit der Reform der Kirche zu beginnen, entschloß sich Luther über diese Haltung hinauszugehen. Aber dann wurde ihm sofort spürbar,

1) Vgl. daß er noch 1520 unter den Uebertretungen des 4. Gebots aufzählt WA VII 209, 19 Wer die gebott der Christlichen kirchen nicht haltet mit fasten, seyren usw.

2) WA VI 207, 4 vgl. II 479, 4 ff. ad omnia prorsus indifferens est, faciens et omitens, sicut ad manum sese res vel obtulerit vel abstulerit, sicut Samuel I Re. 10 dixit ad Saul: mutaberis in alium virum, et: fac, quodeunque invenerit manus tua, dominus tecum est.

3) Mit Unrecht hält man den Sermon von den guten Werken bereits für den Höhepunkt von Luthers Sittlichkeitslehre. Er ist dies nur in beschränktem Maße, nur soweit es sich um die persönliche Sittlichkeit handelt.

4) Resoll. de indulg. virt. WA I 627, 27 ecclesia indiget reformatione, quod non est unius hominis pontificis nec multorum cardinalium officium, sicut probavit utrumque novissimum concilium, sed totius orbis, immo solius dei. tempus autem huius reformationis novit solus ille qui condidit tempora. interim vitia tam manifesta negare non possumus.

wie wenig seine Anweisung, innerhalb des überkommenen Berufs „zu tun, was vor die Hand kommt“, tatsächlich ausreichte. Denn nun erwies es sich, daß nicht jeder Beruf, in dem einer stand, auch zu billigen war. Was Luther schon seit 1518 dem Papst gegenüber empfunden hatte, wenn er ihn als Antichrist bezeichnete, das wiederholt sich ihm in kleinerem Maßstab, aber praktisch mit nicht geringerer Wirkung gegenüber dem katholischen Priestertum und dem Mönchtum. Im Blick auf diese Stände muß Luther sich zu der Anerkennung verstehen, daß es innerhalb der bestehenden Ordnung auch „sündige“ Stände gibt¹⁾. Bereits auf der Wartburg hat Luther diesen Schluß gezogen und ausdrücklich neben Räuberei und Wucher „Papst, Kardinal, Bischoff, Priester, Mönch, Nonnenstand“ unter dieses Urteil gestellt. Aber dies aussprechen hieß die ganze geltende Gesellschafts- und Berufsordnung mit einem Fragezeichen versehen. Dann war es unumgänglich, eine Regel zu suchen, nach der „sündige“ und „selige“, „gottgesetzte“ und „gottwidrige“ Stände unterschieden werden konnten, und von da aus das Ganze neu aufzubauen.

Luther hat tatsächlich einen dazu geeigneten Maßstab besessen — er lag ihm schon bereit, als jene Frage an ihn herantrat, — und er hat auch die Kraft gehabt, ihn folgerichtig anzuwenden.

Aber welches war nun die Regel, nach der er verfuhr? — Es dient der Klarheit, wenn zunächst das von Luther Verneinte vorgeführt wird.

Luther hat nicht zurückgegriffen auf ein *Naturrecht*²⁾; weder auf ein aus den Erzählungen der Bibel über Urstand und Sündenfall ab-

1) WA X 1; 317, 16 ff. wenn ich vom stand rede, der nit sundlich an yhm selb ist, meyne ich nit damit, das yemand mug hie auf erden on sund leben, alle stende und weßen sundigen teglich, sondern ich meyne die stend, die gott gesetzt hatt oder yhr eynsazung nit widder gott ist, als da sind: ehlich sein, knecht, magd, herr, frau, ubirherrn, regierer, richter, amp- leutt, hawr, burger usw. S u n d l i c h e n s t a n d heiß ich reuberey, wucherhandell, offens- licher frauen weßen unnd als ikt sind Papst, Cardinal, Bischoff, Priester, Mönch, Nonnen stend, die nit predigen odder predigen hören. D e n n d i e ß e s t e n d t s i n d g e w i ß l i c h w i d e r g o t t, wo sie nur mit messen und singen und mit gottis wort nit umbgehen, das eyn gemeyn weyb viel ehr mag gen hymmll kommen, denn dißer eynß. — Später hat er noch schärfer von „satanisch en“ Ständen geredet WA XL 1; 245, 6 sepe admiror, quod tam diu durarit omnis ordo et status fuerint satanici et tamen ecclesiae manent.

2) Ich befinde mich hier und im folgenden in einem starken Gegensatz zu Troeltsch. Mein g r u n d s ä ß l i c h e r Widerspruch gegen Troeltsch, der mich übrigens nicht hindert, die durch ihn empfangene Anregung dankbar anzuerkennen, bezieht sich, abgesehen von dem oben S. 109 A. 1 Bemerkten, auf zwei Punkte, die beide auch M. Weber mitbetreffen.

Erstens hält Troeltsch es für einen Fortschritt seiner eigenen gegenüber den früheren Darstellungen, daß er nach dem Vorgang von M. Weber (und der beiden Carlyle) die Bedeutung der *lex naturae* für Luther und für die Reformation überhaupt hervor- gehoben habe. Allein wie schon bei M. Weber, so schillert auch bei ihm der Begriff der *lex naturae* fortwährend. Das eine Mal sind *lex naturae* die unveränderlichen Naturverhältnisse, unter denen der Mensch steht — also etwas T a t s ä c h l i c h e s; das andere Mal ist es das Bewußtsein eines S e i n s o l l e n d e n, das Bewußtsein eines sittlichen Gesetzes; soweit es dem „natürlichen“ Menschen eignet. Bei M. Weber ist mir die Gleichsetzung dieser beiden Begriffe um so unverständlicher, weil er doch in gewissen Fällen sie ganz klar zu unterscheiden weiß. In seinem berühmten Aufsatz über den Geist des Kapitalismus (siehe Gef. Aufs. S. 70,

geleitetes, noch auf ein philosophisch aus einem angeborenen Vernunftbesitz des Menschen entwickeltes. Das eine weist er ohne viel Umstände damit zurück, daß

A. 2) macht er zu der Stelle aus der Freiheit eines Christenmenschen (WA VII 30, 14 daß der geistliche, in Gott frei und selig gewordene Mensch doch hier auf Erden „muß seynen eygen leyb regieren und mit leuthen umbgahn) die Anmerkung: *lex naturae* hier = natürliche Ordnung der Welt; dagegen zu dem gleich darauf folgenden (daß Gott Adam im Paradies zu schaffen gab): *lex naturae* hier = natürliche Sittlichkeit. M. Weber sucht allerdings eine Beziehung zwischen beidem herzustellen, indem er — gewiß gegen Luthers Absicht — das von Gott Adam Auferlegte in einen ihm eingepflanzten Trieb umdeutet. In Troeltschs Lutherdarstellung ist diese Vermischung des Seienden mit dem Seinsollenden geradezu ins Grelle gesteigert. *Lex naturae* ist bei ihm in buntem Wechsel das eine Mal die Schranke, die das natürliche Wesen der Dinge dem sittlichen Eingreifen des Menschen entgegensetzt, das andere Mal sind es die Forderungen, die auf Grund der natürlichen d. h. der aller Geschichte vorausliegenden Bedingungen und auf Grund des allgemeinmenschlichen Billigkeitsgefühls für die Ordnung der Gesellschaft erhoben werden müssen. Es kommt noch hinzu, daß Troeltsch — M. Weber wußte hier einigermaßen besser Bescheid — den Begriff des *Naturrechts* rechts im zweiten Sinn immer wie etwas nach Form und Inhalt Eindeutiges behandelt. Er redet ständig von dem „stoischen *Naturrecht*“ und betrachtet Kommunismus und Demokratie als dessen selbstverständlichen Gehalt. D. h. er hat keine klare Vorstellung davon, daß schon im Altertum seit den Sophisten zwei entgegengesetzte Anschauungen über die Urzeit nebeneinander hergehen, die beide auf die kirchliche Denkweise einwirken, und daß im Mittelalter der Unterschied, ob man das *Naturrecht* bloß als subsidiäres Recht benützt oder es als das richtige Recht geltend macht, durchaus nicht glatt mit dem von Kirche und Sette zusammenfällt. — Für Luther löst sich die bei Troeltsch herrschende Verwirrung, sobald man erkennt, daß der ganze Begriff von *lex naturae*, so wie ihn M. Weber und Troeltsch zumest verstehen, in Luther nur eingetragen ist.

Zweitens hat Troeltsch von M. Weber auch dessen Unterscheidung von „Kirche“ und „Sette“ übernommen. Sie greift hier ein, weil sich aus ihr für Weber und Troeltsch ergibt, daß die „Kirche“, die sich der Masse, den Umständen anpaßt, notwendig in ihren sittlichen Ansprüchen bescheidener ist als die „Sette“. M. Weber hatte (Christliche Welt 1906, S. 578) den Unterschied zwischen beiden so bestimmt: Eine „Kirche will eine Anstalt sein, eine Art göttlicher Sidealkommunikation zur Seelenrettung der einzelnen, die in sie hineingeboren werden und für sie prinzipiell Objekt ihrer an das Amt gebundenen Leistung sind. Eine Sette ist dagegen eine freie Gemeinschaft lediglich religiös qualifizierter Individuen, in welche der einzelne kraft beiderseits freier Entschliebung aufgenommen wird“. Uebereinstimmend sagt Troeltsch, Soziallehren, S. 362: „Der Typus der Kirche ist die überwiegend konservative, relativ weltbejahende, massenbeherrschende und darum ihrem Prinzip nach universale d. h. alles umfassenwollende Organisation. Die Setten sind demgegenüber verhältnismäßig kleine Gruppen, erstreben eine persönlich-innerliche Durchbildung und eine persönlich unmittelbare Verknüpfung der Glieder ihres Kreises, sind eben damit von Haus aus auf kleinere Gruppenbildung und auf den Verzicht der Weltgewinnung angewiesen.“ — Jedermann sieht es diesem Begriffe von „Sette“ sofort an, daß er ausschließlich von den englischen „Setten“ des Revolutionszeitalters abgelesen ist. Ein derartiger Begriff von religiöser Gemeinschaft war aber überhaupt erst seit der Reformation, seit der Lehre vom allgemeinen Priestertum, möglich und ist immer nur auf dem Boden der Reformation geblieben. Ihn „idealtypisch“ auf die vorausgehende Kirchengeschichte übertragen, heißt überall schiefe Bilder zeichnen. Denn der „Typus“, innerhalb dessen sich die „Setten“ bis zur Reformation halten, ist überall der der katholischen Kirche. Ihre Abscheidung von der Großkirche und ihre Anziehungskraft beruht nicht in erster Linie darauf, daß sie nach per-

Moses im Neuen Testament nicht mehr gelte¹⁾; beim andern war er schon durch seinen Gegensatz gegen Aristoteles von Haus aus mißtrauisch gestimmt²⁾. Man darf sich nicht dadurch irreführen lassen, daß Luther die Stände, die er bestehen läßt, gern als die „natürlichen“ und die ihnen entsprechende Ordnung als die „vernünftige“ bezeichnet. Denn das bedeutet nicht, daß Luther die „natürliche Vernunft“ im gemeinen Sinn oder etwa die „Natur der Dinge“ als selbständige Quelle unbedingter, auch vom Christen schon vermöge dieser Beziehung ohne weiteres zu bejahender Geltungen betrachtet hätte³⁾. Man muß genauer zusehen, was Luther in diesem Zusammenhang unter „Vernunft“ und „natürlichem Gesetz“ versteht. Er hebt allerdings hervor, daß es gewisse in der Schöpfungsordnung begründete und darum unaufhebbare **Tatsachen** gibt, die an sich schon eine Gliederung der Menschen herbeiführen, wie das Verhältnis von Eltern und Kindern,

sönlicherer Durchbildung der einzelnen streben, sondern darauf, daß sie eine höhere oder wirksamere Gabe versprechen. War denn, um bloß die bezeichnendsten Beispiele herauszugreifen, für die Donatisten, für die Katharer, für die Waldenser ihre Kirche nicht „Anstalt“ und die Glieder der Gemeinde nicht „Objekt“? Man denke doch daran, daß der Donatismus die Forderung der Heiligkeit auf die Priester beschränkt und sie diesen auferlegt, um damit die Kraft der **Sakramente** zu sichern, vergegenwärtige sich, daß die Katharer und die Waldenser eine regelrechte Hierarchie ausgebaut haben, erinnere sich an das consolamentum und die Isposed der Katharer und an die Rolle, die die „Vollkommenen“ bei den Katharern und den Waldensern spielen, auch daran noch, daß bei den Hussiten die Spitze sich nur gegen die in Todsünden lebenden Priester richtet. Andererseits vermag ich aber auch für die Reformation nicht zuzugeben, daß ihr Kirchengedanke als solcher eine Abschwächung der sittlichen Forderungen unvermeidlich nach sich gezogen hätte. Luther (vgl. darüber die beiden nächsten Abhandlungen) ist es gerade gewesen, der in seinen Kirchenbegriff den Freiwilligkeitsgedanken mit aufgenommen und dadurch auch das sittliche Ziel auf seiner Höhe zu halten versucht hat; Calvin hat dies noch bestimmter zum Ausdruck gebracht (Bedeutung der Konfirmation und der Kirchenzucht, vgl. darüber meine Rede „Johannes Calvin“, 1919, S. 10 f.). Umgekehrt sind bei den „Sekten“, sobald sie Werbearbeit treiben, und auch ohne dies, sobald sie ins zweite Geschlecht kommen, d. h. sobald es solche gibt, die in sie hineingeboren werden, ganz dieselben Schwierigkeiten hervorgetreten wie bei den „Kirchen“. Man wird auch grundsätzlich nicht behaupten können, daß eine kleinere, durch freiwilligen Zusammentritt entstehende Gruppe „soziologisch“ von vornherein bessere Bedingungen für eine „persönlich-innerliche Durchbildung“ ihrer Glieder biete, als eine Kirche. Aus der Geschichte kann man ebenso reichlich den Satz belegen, daß in einer derartigen Gemeinschaft die Sittlichkeit zur Beobachtung von **Außerlichkeiten** herabsinkt.

1) WA XVIII 358, 52 es hilft auch die bawrn nicht, das sie furgeben Gene. 1 und 2 seyen alle Dinge frey und gemeyn geschaffen, und daß wyr alle gleych getauft sind. Denn ym neuen Testament heilt und gilt Moses nicht.

2) WA VII 739, 27 certum est, Aristotelem mortuum et damnatum esse doctorem hodie omnium universitatum magis quam Christum. quia autoritate et studio Thomae elevatus regnat, resuscitans liberum arbitrium, docens virtutes morales et philosophiam naturalem, et triceps scilicet Cerberus, immo tricornis Gerion.

3) Wie dies Troeltsch überall voraussetzt. Er hat aber nicht den leisen Versuch gemacht zu erweisen, daß Luther irgendwo die weltlichen Ordnungen „in Recht, Macht, Gewalt, Besitz“ aus einem angeborenen Inhalt der „Vernunft“ hergeleitet oder sie deshalb gebilligt hätte, weil sie der Vernunft d. h. der Einsicht in die nun einmal unabänderlichen Weltverhältnisse und einer darauf sich gründenden **Zweckmäßigkeit** überlegen entsprächen.

die Ungleichheit der Veranlagung und der daraus sich herleitende Unterschied von Befehlenden und Gehorchenden. Aber dieses unumstößlich Gegebene meint Luther als solches nicht, wo er von dem natürlichen Gesetz spricht. Vielmehr denkt er an die Regel, nach der es sittlich verwertet und in ein Ganzes des Zusammenlebens eingeordnet werden soll. Er nennt diese das natürliche Gesetz, um damit auszudrücken, daß sie im unmittelbaren Gewissen des Menschen ihren Sitz hat. Aber er nimmt dabei immer eine für ihn bezeichnende Unterschiebung vor. Wohl ist er überzeugt, daß es ein angeborenes Gewissen innerhalb der Menschheit gibt und daß dieses Gewissen von sich aus schon Ordnungen hervorbringen kann und immer hervorgebracht hat. Ohne einen derartigen Anknüpfungspunkt wäre ja, wie er selbst immer betont, auch die ganze Predigt des Evangeliums wirkungslos¹⁾. Aber Luther sieht in dem Gewissen, sofern es sich selbst überlassen bleibt, doch nur ein schwaches, die wahren Ziele der Sittlichkeit tatsächlich nicht erreichendes Vermögen²⁾. Ganz abgesehen davon, daß die höchsten Antriebe, jene Freiheit und Freudigkeit des Wollens, von diesem Boden aus nicht zu erschwingen sind; auch der Inhalt des von der reinen „Vernunft“ aus zu Fordernden bleibt hinter der wahren, d. h. der christlichen Sittlichkeit zurück. Die „Vernunft“ kann von sich aus etwa zu dem Wunschziel gelangen, daß Friede unter den Menschen herrschen oder daß man den gemeinen Nutzen um irdischer Zwecke willen fördern soll³⁾. Aber was das neutestamentliche Gebot vorschreibt, den Nächsten so zu lieben, daß man alles für ihn zu opfern bereit ist, geht über ihre Kraft⁴⁾. — Trotzdem nimmt Luther aber an, daß das

1) WA XVI 447, 10 et certe nobis centum annis frustra praedicaretur lex ut azino alieui, nisi esset inscripta cordibus nostris, ut admoniti statim dicamus: Ita habet res.

2) WA VIII 606, 32 conscientia enim non est virtus operandi, sed virtus iudicandi, quae iudicat de operibus. WA X 1; 203, 12 ff. Der gnaden liecht vortilgt das natürlích liecht nit, als das drey und tzywey machen funff, ist ganz helle ym licht der natur, und das guttis zu thun, böses hu meyden sey, ist auch helle unnd der gnaden liecht leschit dasselb nit auß. Aber dahyn mag das natürlích liecht nit reyden, das es mocht sagen, wilchs gutt und böse ding sey, und geschiehet yhm eben als dem, der da sollte gen Rom gehen und gienge hinder sich; denn derselb man wişte wohl, das man sollte die rechte straß gehen, wer gen Rom wollte, er wişte aber nit, wilche dieselb rechte straß were. WA V 119, 12 quo fit, ut hic versus nequeat intelligi de naturali ratione synderesi, sicut multorum habet opinio dicentium, principia prima in moralibus esse per se nota sicut in speculabilibus. falsa sunt haec. fides est primum principium omnium bonorum operum atque haec adeo incognita, ut omnis ratio summe eam exhorreat. ratio in summis suis viribus constituta dicit: quis ostendit nobis bona?

3) Disput. S. 91 Drews Th. 13 nam philosophia (= ratio) efficientem causam certe non novit, similiter nec finalem Th. 14 quia finalem nullam ponit aliam quam pacem huius vitae et efficientem nescit esse creatorem deum WA XL, 1; 305, 7 politia et oeconomia est subiecta rationi. Ratio prima. ibi leges civiles, iustitia civilis, das feiner dem andern nicht zunahen bau . . . lex est tradita supra rationem hominis . . . , ut illuminaret hominem, ut declararet, quid ei faciendum ebda. 410, 11 dicimus philosophiam moralem nihil scire de deo. Aristoteles, Sadducaeus, civilis homo vocat hoc rectam rationem, bonam voluntatem, si quaerat communem utilitatem. non cogitat philosophus moralis, quod velit mereri vitam aeternam.

4) S. B. WA XL, 1; 352, 3 das sind virtutes spiritus sancti, amare sic proximum ut impendere paratus corporibus, oculis, rem et omnia.

natürliche Gewissen — wenigstens bei den Empfänglichen, denn nicht alle sind dafür bestimmt — die christliche Sittlichkeit, wenn sie ihm entgegentritt, sofort als die allein wahre, als die Erfüllung des in ihm selbst Angelegten erkennt. Wie nie ein Volk so „ruchlos“ war, das nicht irgendeinen Gottesdienst gehabt hätte, wie demnach das Gebot der ersten Tafel der Menschheit immer bekannt war, so ist auch die Pflicht gegen die Eltern und die gegen den Nächsten überall in gewissem Maße anerkannt. Mose und auch die Bergpredigt haben nichts schlechthin Neues verkündigt, sondern nur dasjenige bekräftigt und verdeutlicht, was von Natur schon in jedes Menschen Herz geschrieben ist ¹⁾. Insofern heißt dann bei Luther das christliche Gebot und auch der (seinem geistlichen Sinne nach mit ihm übereinstimmende) Dekalog ein „natürliches Gesetz“ ²⁾. Dieses „Naturgesetz“ hat Luther im Auge, wenn er die Formen und Ordnungen des Lebens zu beurteilen unternimmt. Eine „Vernunft“, die sich gegen die christliche Sittlichkeit sträubte oder ihrerseits unabhängig von dieser und neben ihr selbständige Vorschriften für die Lebensgestaltung geben dürfte, läßt Luther nirgends als Maßstab zu. Sie ist dann für ihn nur Gegenstand der Bekämpfung. Mit andern Worten also: wo Luther sich auf die „Vernunft“ oder auf das „Gesetz der Natur“ als schlechthin maßgebend beruft, denkt er in Wahrheit immer an die christlich bestimmte Vernunft, noch einfacher gesagt an das christliche Liebesgebot. Tatsächlich nimmt er auch da, wo er das Liebesgebot „Vernunft“ nennt, dieses Gebot in der ganzen Strenge, in der er es sonst aufzufassen gewohnt war. Er drückt durch die Vereinerleung mit dem Naturgesetz nicht die christliche Sittlichkeit auf ein bescheidenes Maß herab, sondern deutet umgekehrt die Aussage des natürlichen Gewissens ins Christliche hinaus.

Ebenso wenig will Luther die als Gesetzbuch aufgefaßte Bibel zur Grundlage nehmen. Weder das Alte noch das Neue Testament. Die Jahre, in denen Luther mit unseren Fragen rang, sind zugleich diejenigen gewesen, in denen er seinen Standpunkt gegenüber der Bibel feststellte ³⁾. Die selbstgewisse Freiheit, zu der er sich damals gegenüber dem religiösen Inhalt der Bibel emporzuschwang, hat ihn erst recht da, wo es sich um weltliche Dinge handelt, über eine äußerliche Verwertung des Kanons hinausgehoben. Er schätzte an sich die alt-

1) J. B. Disput. S. 378 *neque tamen Moses autor fuit decalogi. sed a condito mundo decalogus fuit inscriptus omnium hominum mentibus . . . nam nulla natio unquam sub sole tam crudelis aut barbara fuit ac inhumana, quin senserit deum colendum, diligendum esse . . . sic etiam de honore et obedientia ergo parentes et superiores ebda.* S. 408 *decalogus non est Mosi lex, neque primus ipse eam dedit, sed decalogus est totius mundi, inscriptus et insculptus mentibus omnium hominum a condito mundo.*

2) Als Beweis dafür verwendet Luther, wie schon Augustin und ihm nach die Scholastik, immer Matth. 7, 12, vgl. z. B. WA II 120, 22 *Ku thust du wider die natur und ihr gesetz, das do spricht: was du wilt, das man dir thu, das thu auch dem andern.* E. A. 8, 67 so doch auch das natürliche Gesetz eben wie dies Gebot in aller Menschen Herz geschrieben stehet. Denn niemand ist, der nicht fühlet und bekennen müsse, daß es recht und wahr sei, da das natürliche Gesetz spricht Matth. 7, 12 . . . da tragen sie ein lebendig Buch bei sich im Grunde des Herzens.

3) Vgl. darüber die letzte Abhandlung.

testamentliche Gesetzgebung sehr hoch. Er fand in ihr Vorzüge, die dem eben jetzt vordringenden und von den Humanisten so laut gepriesenen römischen Recht abgingen ¹⁾. Aber ihm wurde gerade am Alten Testament klar, daß jedes Recht durch die Eigenart des betreffenden Volkes bedingt ist ²⁾. Denn er bemerkte, sobald er sich in die Einzelbestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes vertiefte, überall darin das eigentümlich Jüdische. Er hat damit als Erster in den vom Altertum her überlieferten Glauben an ein bei allen Völkern gleichmäßig vorhandenes *Naturrecht* eine Bresche geschlagen, und die Bedeutung dieser Erkenntnis war um so größer, weil sie gegenüber einem als geoffenbart geltenden Gesetz errungen wurde. Schon durch diese Beziehung zur bestimmten Volksart verbot es sich ihm, das anderwärts Gewachsene auf den eigenen Boden verpflanzen zu wollen ³⁾. Aber wenn gar die Anerkennung gewisser alttestamentlicher Vorschriften im Namen des Glaubens gefordert wurde, verhielt er sich rundweg ablehnend. Dann erklärt er scharf: Moses ist nur der Juden Sachsen Spiegel, der „uns Heiden“ nichts angeht. Das alttestamentliche Gesetz — und zwar einschließlicly des *Dekalogs* ⁴⁾ — ist nur soweit für den Christen verbindlich, als es mit dem „natürlichen

1) WA XVI 591, 17 ff. de legibus latis Romani ferme omnia torserunt in commodum proprium, sicut et fere omnes leges hodie eo respiciunt, sed Mosaicae leges aequae sunt omnibus hominibus.

2) WA XXX 3; 225, 24 ff. datum kann (Moses) Gesetze auch bei uns nicht in allen stützen rund und völlig gelten; denn wir müssen unsers lands gestalt und wesen ansehen, wenn wir recht und gesetz stellen oder brauchen wollen, weil unser gesetz und recht auff unser und nicht auff Moses lande und wesen gestalt, gleichwie Mose gesetz auff seines und nicht auff unsers volkes wesen und gestalt gestellet sind.

3) WA XXXI 1; 238, 26 wohl ist wahr, das im gesetze Mosi weltliche regiment und äußerliche weise feiner denn aller Heiden weise und recht gefaßt sind, das wol zu wünschen wäre, alle welt hätte solcher rechte das mehrere Teil. Aber weil es nicht not ist und ohn untreglich Sahr und schaden solche enderung nicht mag geschehen, so las mans einen wunsch bleiben.

4) Troeltsch hat freilich behauptet, daß von einem bestimmten Zeitpunkt an — er glaubt zwischen 1523 und 1532 — bei Luther tatsächlich der Dekalog an die Stelle der Bergpredigt getreten sei, vgl. Soziallehren S. 494: „Dabei ist es nun aber charakteristisch, daß ihm als die den innern Trieb objektiv darstellende Offenbarung des Sittengesetzes nicht die Bergpredigt erschien, sondern der Dekalog, der ihm wiederum identisch war mit dem natürlichen sittlichen Bewußtsein oder dem Naturgesetz und der von Jesus und den Aposteln einfach bestätigt und gedeutet worden ist. So erwuchs der Dekalog zu seiner für den Protestantismus charakteristischen absoluten Bedeutung als Ausdruck und Inbegriff der vollen lex naturae und der mit dieser identischen evangelischen Ethik.“ S. 496 „Die Ethik einer universalen Kirche und einer aus der Sündenvergebung quellenden Ergebung in die Unüberwindlichkeit der Sünde konnte nicht an der Bergpredigt, sondern nur am Dekalog ihr Schibboleth haben. Die religiöse Volksethik Alt-Israels eignete sich hierzu besser als der rein auf die persönliche Innerlichkeit gerichtete Radikalismus der Jesuspredigt, und die spätere Ethik Luthers zog überhaupt in immer weiterem Umfang das alte Testament und die jüdische Moralweisheit heran.“ — Dies ist eine der Stellen, wo es für mich am offenkundigsten wird, daß Troeltsch nicht auf Grund der Quellen, sondern unter dem Zwang der ihm von vornherein feststehenden Begriffe urteilt. Weil es in einer „Kirche“ so sein muß, deswegen ist es auch bei Luther so gewesen, daß er als Kirchengründer den Maßstab der Sittlichkeit herabsetzte. Und doch erweist es jede beliebige Auslegung des Dekalogs im Luthertum — ich lasse mir für Luther am Kleinen Katechismus

Gesetz", d. h. wie eben gezeigt mit dem christlichen Gebot übereinkommt¹⁾. — Mit der gleichen Entschiedenheit schneidet er aber auch fürs Neue Testament jeden Ver-

genügen —, daß hier nicht die Bergpredigt zum Decalog heruntergedeutet, sondern umgekehrt der Decalog in die Bergpredigt hinaufgedeutet wird. Ich erinnere außerdem daran, daß gerade die kühnsten Worte Luthers über den Decalog nach 1532 fallen, vgl. die schon angeführten Thesen vom Jahr 1535 über die „neuen Decaloge“ Disput. S. 12 *Drews Th.* 52 *habito enim Christo facile condemus leges et omnia recte iudicabimus Th.* 53 *imo novos decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes epistolas et Petrus, maxime Christus in evangelio Th.* 54 *et hi decalogi clariores sunt, quam Mosis decalogus, sicut facies Christi clarior est, quam facies Mosis.* Das ist doch wohl ein anderer Luther als der von Troeltsch nach seinem eigenen Wunsch zurechtgemachte. Von der „jüdischen Moralweisheit“, die Luther in immer weiterem Umfang herangezogen haben soll, sehe ich ganz ab. Das hat Troeltsch völlig frei hinzugefügt.

Nun hat Troeltsch S. 495 A. allerdings gemeint, aus der „Auslegung der Bergpredigt“ von 1532 (richtiger 1530—32) den Beweis für seine Behauptung führen zu können. Dieselbe Schrift verwendet gelegentlich auch Meinete (*Hist. Zeitschr.* B. 121 S. 22) und überall Georg Wünsch (*Die Bergpredigt bei Luther.* Tübingen 1920), dem dies am meisten übel zu nehmen ist, weil er als Spezialforscher gelten wollte. Allein hier kommt noch etwas in Betracht, was ich ins Allgemeine sagen möchte. Es wäre an der Zeit, daß endlich auch in der Lutherforschung diejenigen Grundsätze anerkannt würden, die sonst für jede geschichtliche Forschung gelten d. h. daß man einem Schriftsteller nur dasjenige zurechnet, was sicher von ihm herrührt. Für unsere Schrift ist in der Weimarer Ausgabe XXXII S. LXXXVI hervorgehoben: „Wer die 1532 gedruckte Bearbeitung unserer Matthäuspredigten hergestellt hat, wissen wir nicht, ebenjowenig von wem Nachschrift oder Nachschriften herrührten, die zugrunde gelegt wurden.“ Das war für jeden einigermaßen Kundigen eine deutliche Warnung. Wer, wie es jetzt in der Weimarer Ausgabe möglich ist, die Nachschriften von Predigten oder Vorlesungen mit dem (von andern als Luther) veröffentlichten Text vergleicht, wird sich wohl hüten, irgendeine nicht von Luther selbst herausgegebene Schrift, auch wenn er, wie in unserem Fall, die Vorrede dazu geschrieben hat, als Quelle für Luthers Anschauungen zu benutzen. Die Bearbeitung ist immer so stark und namentlich ist die Einmischung melanchthonischer Gedanken so offenkundig, daß man sie so wenig beiziehen darf, wie etwa die früher gedruckten Tischreden. Wie kann man es in unsern Predigten nur einen Augenblick für möglich halten, daß Luther Sätze gesprochen oder geschrieben hätte wie die (389, 21): „Welche nu zum selben irdischen regiment gehören, die sollen und müssen recht und straffe haben und halten, unterscheid der stend, personen, guter ordnen und teilen, das es alles gesaget sei und ein jeglicher wisse, was er thun und haben soll, und niemand sich im eines andern ampt menge noch andern zu nahe greiffe noch das ire nehme. Dazu gehören Juristen, die solchs leren und drüber halten sollen. Das Euangelium aber hatt sich nichts damit zubekommen. Man halte nur daneben Luthers Vorwort mit seinen scharfen Ausfällen gegen die Juristen (300, 22 also haben die Juristen und Sophisten die Kirche regiert und gelert bis her) und sehe, ob das zu einander paßt. Oder vergleiche man etwa die Schrift „An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen“ vom Jahr 1540, um sich davon zu überzeugen, ob Luther in seiner Stellung zur Bergpredigt sich jemals im geringsten gewandelt hat.

1) WA XVIII 81, 7 ff. Darumb ist bilderey und sabbath und alles, was Moyses mehr und uber das natürlich geseze hat gesezt, weil es natürlich gesez nicht hat, frey, ledig und abe . . . Darum las man Moise der Juden Sachsenspiegel sein und uns heyden unversworren damit, gleichwie Frankreich den Sachsenspiegel nicht achtet. WA XVI 386, 3 ff. quando ergo Mose herferet praeceptis et legibus, dic: facessat cum legibus suis et populo,

sich ab, die Einrichtungen der Urzeit ohne weiteres zu einer verpflichtenden Regel zu erheben. Der urchristliche Kommunismus insbesondere kann nach ihm um so weniger für die Gegenwart maßgebend sein, weil er selbst in der Zeit seines Bestehens nur auf Freiwilligkeit gegründet war¹⁾.

Am leidenschaftlichsten hat Luther sich aber gegen den Gedanken gewendet, das Evangelium selbst unmittelbar in eine Gesellschaftsordnung umzuformen und demzufolge aus der christlichen Freiheit die Forderung der bürgerlichen und gesellschaftlichen Freiheit und Gleichheit herzuleiten²⁾. Diese scheinbar einfachste Lösung galt Luther als zu grob, zu äußerlich, ja als ein Mißbrauch. Er fand hier gerade den Sinn verzerrt, den er bei der Auffassung der Religion wie der Sittlichkeit wieder neu entdeckt hatte. Wenn aus dem Evangelium, d. h. aus dem im Glauben gewonnenen Gottesverhältnis unmittelbar Folgerungen politischer Art gezogen werden durften, dann waren Religion und Sittlichkeit nicht mehr ein Selbstzweck, nicht mehr ein Dienst aus freier Hingabe, sondern bereits im Begriff, Mittel für etwas anderes, für eine irdische Glückseligkeit, zu werden. Sollten Religion und Sittlichkeit auf der Höhe bleiben, auf die er sie wiederum geführt hatte, dann mußte auch der Satz aufrecht erhalten werden, daß sie unter allen, selbst unter den drückendsten äußeren Verhältnissen bestehen können.

Den Grundsatz, auf den er sich in Wirklichkeit stellte, hat Luther mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen. Wenn er die Frage zu beantworten hatte, was ein „seliger“ und was ein „sündiger“ Stand sei — denn in dieser Form hat Luther immer gefragt, nicht nur bei den Kriegsleuten im Titel seiner bekannten Schrift, sondern ebenso bei der Obrigkeit³⁾ und bei den übrigen Berufen⁴⁾ —, dann entschied sie sich ihm darnach, ob das betreffende Amt „nützlich war

non audio verbum tuum, sed audiam verbum quod me tangit, quod est nostrum evangelium. „Ite, predicate evangelium“ non Judaeis, sed omnibus creaturis. huc pertineo (= „wir Heiden“) 390, 1 prius ghet uns nicht an, sed Judaeos. nos habemus commune verbum de fide et charitate. praecepta legimus, non quod nobis praecepta, sed quod reymen sich cum naturali lege et ordinate sunt posita. quod in naturali non invenimus et in Mose ghet uns nit an.

1) WA XVIII 359, 5 ff. auch macht das Euangelion nicht die güter gemeyn, on alleyne, wilche solchs williglich von yhn selbs thun wollen, wie die Aposteln und Junger Act. 4 taten. Disput. S. 561 Dews societas seu communio apostolorum fuit charitatis, non fidei. nos liberum relinquimus conferre res suas in commune et non. in necessitate autem res non est mea, sed proximi egentis. habeas res tuas proprias aut facias communes ut lubet.

2) WA XVIII 326, 14 Es soll keyn leybeygener seyn, weyl uns Christus hat alle befreyet. Was ist das? Das heißt Christliche freyheyt ganz fleischlich machen. . . denn eyn leybeygener kan wohl Christen seyn und Christliche freyheyt haben, gleichwie eyn gefangener odder trander Christen ist und doch nicht frey ist. Es will dißer articel alle menschen gleich machen und aus dem geystlichen reich Christs eyn weltlich eußerlich reich machen, wilchs unmöglich ist.

3) WA XIV 554, 34 hoc autem pro solatio et exhortatione dicitur magistratus, ut sciat sese gerere non suam rem sed divinam certique sint sese esse ministros dei et operari opus divinum esseque in salutis statu.

4) WA XXXI 1; 217, 10 ff. darumb heißen solche Stände, so mit Gottes Wort gestiftet sind, alles heilige, göttliche Stände, obgleich die Personen nicht heilig sind, als Vater, Mutter, Son, Tochter, Herr, Saw, Knecht, Magd, Prediger, Pfarrherr.

der christlichen Gemeinde“¹⁾ oder, wie er noch klarer sagen kann, ob es ein Beruf war, der aus dem Gesetz der Liebe herquillet²⁾. Der Maßstab, den er für den Aufbau der richtigen Gesellschaftsordnung anlegt, ist also jener Gedanke einer unsichtbaren Gemeinde, des Reiches Gottes, den Luther in seiner Frühzeit schon erfaßt hatte und aus dem er zu gleicher Zeit auch für die Neugestaltung der Kirche die praktischen Folgerungen zog³⁾. Das war für ihn der Gemeinschaftsgedanke; derjenige, an dem sich, weil er Gottes letzte Absicht darstellte, alle andere Formen des Gemeinschaftslebens in ihrem Recht erweisen mußten. War er für den Neubau der Kirche nach seinem religiösen Inhalt hin wichtig, so kam er für die Frage der Gesellschaftsordnung mit seiner der Welt zugewandten Seite, d. h. als innerlichste Liebesgemeinschaft in Betracht. Hielt man sich aber gegenwärtig, daß diese Liebesgemeinschaft mit der unsichtbaren Kirche zusammenfiel, dann war offenkundig, daß sie nicht, wie bei den Täufern, als ein Gesetz der „Welt“ aufgedrungen werden konnte. Sie war eine Gemeinschaft der Herzen, die das frei bejahte Verhältnis zu Gott zu ihrer Voraussetzung hatte. Ebenso offenkundig war freilich, daß auch dieses unsichtbare Reich der Liebe in der Welt nicht bestehen konnte, ohne daß gewisse äußere Bedingungen erfüllt waren. Denn daß auch die Glieder dieses Reichs Menschen waren, die leben mußten, Nahrung und Kleidung haben mußten und womöglich des ungestörten Daseins sich erfreuen sollten, diese „lex naturae“ hat Luther allerdings immer anerkannt. Nur war mit ihr für die Frage, die ihn beschäftigte, noch herzlich wenig gesagt. Es kam darauf an, ob die Formen, die die Menschen für die Befriedigung dieser „lex naturae“ im Lauf der Geschichte geschaffen hatten, mit jener Liebesgemeinschaft verträglich waren oder nicht. Ja Luther stellt noch eine höhere Forderung. Er ist nicht damit zufrieden, daß sie bloß verträglich seien, sondern er verlangt für sie den Nachweis, daß sie „aus dem Gesetz der Liebe herquellen“. Erst dann also, wenn sie sich aus dem Gedanken der Liebesgemeinschaft ableiten ließen, wenn gezeigt werden konnte, daß sie selbst etwas zu ihr beitragen, hält Luther die Frage für erledigt.

Luther versäumt nicht, dabei immer wieder in Erinnerung zu rufen, was er

1) WA VI 408, 10 und yhr ampt zelen als ein ampt, das da gehore und nützlich sey der christlichen gemeyne. — Anderwärts kann Luther in abgekürzter Weise einfach das „nützlich sein“ betonen, so z. B. WA X 3; 107, 38 ff. so müssen alle Werl erwießen werden als: Du nimmst ein Weib, damit du deinem Nächsten nicht schaden mögest durch Ehebruch. So ist zu reden von Fürsten, Amtleuten, Künstlern: sie müssen alles thun zum Nutzen des Nächsten und zur Uebung des Leibes, daß der Leib nicht geil werde gegen den Nächsten durch Ehebruch usw. oder daß der Leib geschidter werde, dem Nächsten zu dienen. WA XII 592, 17 derhalben soll er nit das sein suchen, sondern nüt sein, darzu auch das eelich leben taugt, das da nüt ist wider den ebruch, auch das regiment usw. WA XXVII 514, 10 hoc age ut inveniaris in statu, in quo proximo servis.

2) WA XIX 657, 26 denn das ist auch ein beruff, der aus dem gesetz der liebe herquillet. — Aus dem „Gesetz der Liebe“, nicht aus der lex naturae im Sinn von M. Weber und Troeltzsch!

3) Vgl. darüber die beiden nächsten Abhandlungen.

unter Liebe versteht. Unaufhörlich prägt er seinen der Bergpredigt¹⁾ entnommenen Begriff von christlicher Liebe im Gegensatz zur katholisch-scholastischen Abschwächung ein: daß die echte christliche Liebe die Selbstliebe nicht voraussetzt, sondern ausschließt²⁾; daß sie nicht der natürlichen Zuneigung folgt, sondern gerade den ihr Unangenehmen, den Feind wesentlich mitumfaßt³⁾; daß sie nicht nur Gesinnung, sondern Tat ist; nicht erst wartet, bis der andere sich in äußerster Not befindet, sondern von sich aus hilft⁴⁾ und ihrerseits sich ohne Widerstand von dem gewalttätigen Nächsten auch das Letzte rauben läßt⁵⁾. Und daß sie das alles tut nicht in der Meinung, etwas Außerordentliches zu leisten, sondern in dem Bewußtsein, einfach das Gebot Christi zu erfüllen⁶⁾. Damit war festgestellt, daß die Liebe nicht bloß „Freundschaft“, geschweige bloß nachbarliche Gesinnung, sondern *zusammengehörigkeitsgefühl* im Blick auf eine gemeinsame Bestimmung und demgemäß Wille zum gemeinsamen Leben, zum *Miteinandertragen* und *Miteinanderwirken* ist⁷⁾.

Von da aus stößt Luther nun aber jetzt erst recht mit dem Staat zusammen. Denn nun zeigt sich ihm, daß der Staat wesentlich entgegenge setzte Züge trägt. Wenn dort Freiwilligkeit und Opferfreudigkeit das Kennzeichnende ist, so herrscht hier harter Zwang und unruhiges Machtstreben. Und zwar gilt dies nicht, wie Augustin es noch gesagt hatte, nur von einem bestimmten Staat, etwa vom Großstaat, der andere Völker zu unterwerfen trachtet, oder vom tyrannisch werdenden Staat, der seine Bürger knechtet, sondern es gilt vom Staat *als solchem*. Es liegt im Wesen jedes Staates, daß er sich ausdehnen und seinen Willen unbe-

1) Die Heutigen denken bei der „Bergpredigt“ immer nur an Tolstoi, ohne sich darüber klar zu werden, daß Tolstoi eine ganz bestimmte, den Sinn verengernde Deutung der Bergpredigt vorträgt. Er drückt schon die Antriebe in schlimmster Weise herunter, wenn er das Christentum „eine Metaphysik der moralischen Ökonomie“ nennt, aber er schwächt mit seiner ausschließlichen Betonung des Nichtwiderstehens auch den Inhalt ab. So wird die Bergpredigt eine Anweisung, wie man nachbarlich neben einander leben und miteinander *auskommen* kann. Aber innerlich bleibt dabei der Mensch dem Menschen gleichgültig — so wie es bei Tolstoi persönlich in Wahrheit der Fall war; vgl. Holl, Tolstoi nach seinen Tagebüchern S. 19 und 21 f.

2) WA II 580, 24 ff. illud quoque diligentissime observandum, quod ex huius praecepti verbis aliquot patres sumpserunt hanc opinionem quod ordinata charitas incipit a se ipso . . . ego praeceptum hoc sic intelligo ut non precipiatur amor sui, sed amor proximi tantum I 388, 26 ff., 654, 6; II 577, 19; II 147, 13 754, 12 ff.

3) WA I 365, 15 iste est amor crucis e cruce natus, qui illuc se transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno II 743, 34 ff., 744, 15 ff., 578, 38; VII 516, 6.

4) WA I 387, 27 über diesen Text (1. Joh. 3, 17) kumpt dieser vorleserter und vorlegt, ja vorlegt und übir tausent meyl weg leget mit eyner sulchen glosse, das darben odder notleyden soll vorstanden werden von der letzten not.

5) Opp. v. arg. 4, 333 Th. 6 und 7; 340 Th. 1 WA IX 312, 9.

6) WA VIII 461, 15 Parrhienses vero dilatabunt hanc partem decalogi papistici dum docent, non praeceptum sed consilium esse diligere inimicum et benefacere malefacientibus XI 249, 14 ff., 259, 17 ff., vgl. auch gegen die „neutrale“ oder die „moralisch gute“ Handlung II 408, 3 ff., 503, 7 514, 7 613, 17 ff.

7) Man beachte diesen Begriff der Liebe auch für den Unterschied Luthers von den Täufern.

dingt durchsetzen möchte. Alle bestehenden Staaten sind nach dem Muster von Nimrods Königreich begründet worden. Nur daß die heutigen Herrscher nicht, wie Nimrod es wenigstens tat, ein goldenes Zeitalter für ihre Untertanen heraufführen ¹⁾.

Und doch gelangt Luther nicht wie Augustin dazu, daß er den Staat dem Gottesreich als die *civitas diaboli* gegenüberstellte. Denn er entdeckt jetzt gerade in dem Gegensatz von Staat und Gottesreich etwas, was sie innerhalb dieser Welt verbindet, und dies veranlaßt ihn, nunmehr den Staat herzhafter als früher zu bejahen.

Den vorstaatlichen Zustand vermag Luther sich nur als einen Krieg aller gegen alle vorzustellen. Er trifft darin tatsächlich zusammen mit einer bestimmten Richtung der antiken Philosophie; aber es wäre doch sehr falsch, anzunehmen, daß er deshalb bloß eine überlieferte Meinung aufgenommen hätte. Ihm ergab sich seine Auffassung als notwendige Folge der ihm jetzt feststehenden Ueberzeugung, daß die Selbstsucht der beherrschende Trieb im natürlichen Menschen sei. Und wenn der Philosoph, seine Betrachtung fortsetzend, den Segen des Staats dann damit bewies, daß der Staat den Frieden begründe, daß er die Menschlichkeit fördere ²⁾, seine Untertanen zu einer äußeren Gerechtigkeit erziehe — mehr als eine äußere Gerechtigkeit kann der mit dem Zwang arbeitende Staat allerdings nach Luther nicht herstellen ³⁾ — und damit die Grundlagen für die Kulturarbeit schaffe ⁴⁾,

1) WA XIV 210, 2 ff. et is (Nimrod) dicitur, qui suppressit populum et vi factus est dominus. hec natura adhuc est omnium principum. et gubernationem pulchram incepit. quid dicemus ad hoc quod fuit coram domino etc. coram mundo fuit inculpatus. si hodie tales haberemus principes, aurea essent saecula. Babyloniam edificavit, fuit optimum eius regimen, quod omnibus placuit, alias non durasset. hoc pacto administrarunt urbes et bona fuit et tamen spiritus sanctus eum venatorem appellat, quia malitia quaedam in omnibus est querendi et locupletandi sua. WA X 2; 233, 14 denn fast alle königreich der Art sind auß gottis ordnung wie Nymrods; ohn des ihigen lügenkönigs von Engelland, der seyn königreich wie man weiß schier so redlich ynnen hat, als der Papst das Papsttum. Enders III 219, 69 principem esse et non aliqua ex parte latronem esse aut non aut vix possibile est, eoque maiorem, quo maior principis fuerit.

2) WA XXX 2; 555, 5 ff. also ist des weltlichen regiments werck und ehre, das es aus wilden thieren menschen macht und menschen erhält, das sie nicht wilde thiere werden.

3) WA X 1; 454, 19 durchs schwerdt und sein gesetz werden sie bewaret und getrieben ynn eyn still, rugig, erber wesen; dennoch werden sie dadurch nitt frum, das herzh wirt nichts besser. Es ist nur die hand gezwungen und gepunden und sind werf oder gerechtigkeit nit yhr eygen, sondern des schwerdts, das solchs auß yhn zwingt und durch seyne straff und furcht yn yhn wirckt . . . Aber damit ist niemandt frum fur gott, das herzh bleybt dennoch feynd solchem suchtmeyster, hasset seyne straff, were lieber frey. II 493, 6 atque ita clarum est, iustitiam christianam et humanam esse prorsus non modo diversas, sed contrarias quoque. quia haec ex operibus fit, ex illa fiunt opera.

4) WA X 1; 454, 13 ff. denn aus derselben ursach wolkt gott nit aufheben das weltlich schwerdt ym neuen testament, ja er bestetigt es, wiewohl er seyn nit brauchen wolkt und den seynen auch nit noth ist, sondern daß man dem vreden, wilden wesen muge weren und die leutt mit friden untereinander leben, sich neeren und mehren mugen, es wurde sunst alle land wuste, voll morder und reuber, blieb feyn weyb, feyn kind ungeschendet; aber durchs schwerdt und seyn gesetz werden sie bewaret und getrieben in eyn still, rugig, erber wesen. XXXI 1; 192, 25 ff. weil denn gott die welt nicht will wußt und leer haben, sondern hat sie geschaffen, das menschen drauff wohnen und das land erbeiten und füllen sollen,

so hatte Luther zwar von diesen Dingen gleichfalls einen starken Eindruck und hob sie gelegentlich kräftig hervor, aber all das reichte für ihn noch nicht aus, um den Anstoß zu beseitigen, den er trotzdem an der Gewalt Herrschaft des Staates nahm¹⁾.

Dafür aber zeigte sich ihm in jenem höchsten Gemeinschaftsgedanken, den er als Wertmaßstab verwendete, ein Gesichtspunkt, unter dem auch dieses Hindernis verschwand. Er gewährt, daß der Staat mit seiner Härte zugleich dem Reich Gottes einen Dienst leistet, und zwar einen Dienst, der diesem schlechthin unentbehrlich ist. Ohne ihn vermöchte sich, so wie die Menschheit tatsächlich ist, das Christentum in der Welt nicht zu behaupten. An dieser Stelle wird jene Ueberzeugung, die ihm Schrift und Erfahrung bestätigte, daß das Evangelium tatsächlich immer nur eine Minderheit wirklich erfaßt²⁾, von praktischer Bedeutung. Denn Luther vergegenwärtigt sich nun, wie gerade diese Minderheit, diese Besten, durch ihren Grundsatz: dem Uebel nicht zu widerstehen, ohne den Staat der Gewalttätigkeit der Rücksichtslosen bis zur Vernichtung ausgeliefert wären. Retten kann sie, d. h. nicht die Einzelnen — sie könnten sich drein finden, zugrunde zu gehen —, aber ihre Gesamtheit und die ihnen sich darstellende Form der Gemeinschaft nur eine Einrichtung, die das Recht verteidigt und die zu dessen Durchsetzung auch die nötige Macht besitzt.

wie Gene. am ersten stehet, und solches alles nicht mag geschehen, wo feyn friede ist, wird er gezwungen als eine schepffer sein eigen gescheppfe, werf und ordnung zu erhalten, das er oberkeit muß einsetzen und erhalten.

1) Ausdrücklich erklärt Luther die philosophische d. h. die naturrechtliche oder wie er sagt, die gottlose Begründung des Staats für ungenügend *C. A. opp. exeg. 20, 48 nam materiale et formale causam solum (in der Zeit des Heidentums) tum politiae tum oeconomiae norunt, finale autem et efficientem causam non norunt, hoc est nesciunt unde veniant politia et oeconomia et a quo conserventur, item quo tendant. Aristoteles igitur in ethicis et de republica, item Xenophon, Plato, Cicero et alii, quamquam de republica praeclare scripserunt, tamen veram efficientem et finalem causam non attingunt. causam enim finalem optimam et praecipuam putant esse pacem politicam, honestum, gloriam etc., efficientem autem causam constituunt virum sapientem seu prudentem magistratum, vel ut ipsi loquuntur virum et civem bonum. . . . 57 (Das Richtige dagegen ist) quod tantum simul ministri et cooperatores dei nec simul causa efficiens, sed instrumentalis causa; per quam deus operatur et facit illa . . . sic magistratus tantum instrumentum est, per quod deus pacem et iura conservat.*

2) WA XI 251, 35 ff. die welt und die menge ist und bleybt unchristen, ob sie gleich alle getaufft und christen heißen. Aber die christen wonen (wie man spricht) fern von einander. Darumb leydet sich in der welt nicht, das eyn christlich regiment gemeyn werde uber alle welt, ja noch uber eyn land odder groÙe menge. Denn der bösen sind ymer viel mehr denn der frummen. Darumb eyn ganz land oder die welt sich unterwinden mit dem Euangelio zu regieren, das ist eben als wenn eyn hirt yn eynem stall zusammen thett wölff, lewen, addeler, schaf und liß iglichs frey unter dem andern gehen . . . Hie würden die schaff wol frid halten und sich fridlich also lassen weyden und regiern, aber sie würden nicht lange leben noch feyn thier fur dem andern bleyben. XII 329, 3 denn dieweyl wir nicht alle glewben, sondern der meyst hauf unglewbig ist, hat ers also geschaffen und verordnet, auf daß die welt eynander nicht fresse, das die ubirkeit das schwert fure und den bösen were. Enders III 190, 61 ff. ablato enim gladio (quum necesse sit malos plures esse) quamdiu stabit ecclesia dei in hoc saeculo, quum nullus neque vitae neque rerum usu prae malorum licentia potiri queat?

Dadurch erst erweist sich ihm der Staat im wahren Sinn als Gottesordnung; wenn auch im Vergleich mit dem Reich Gottes selbst nur als eine Gottesordnung zweiten Rangs. Er ist das Reich Gottes zur „linken Hand“ ¹⁾, die Schutzwehr, die Gott für sein Werk in dieser Welt errichtet hat ²⁾. Luther vertieft dies noch, indem er auch an dem Staat den Doppelzug aufweist, der Gottes Wirken in der Welt überhaupt kennzeichnet. Im Blick auf seine Strafübung an den Bösen erscheint der Staat als ein Werkzeug des göttlichen Zorns; aber sieht man ihn von der dem Reich Gottes zugewendeten Seite, so offenbart er sich als etwas Höheres. Dann zeigt er sich als ein Stück der göttlichen Barmherzigkeit. Denn der Staat übt tatsächlich Liebe, sofern er die Vergewaltigten, die Schwachen, die Bedrängten in seine Obhut nimmt ³⁾. Damit rückt für Luther auch die Gewalt, die der Staat handhabt, in das richtige Licht. Sie gilt ihm nicht als Selbstzweck. Es ist nichts anderes als eine wilde Unterstellung, wenn man Luther nachgesagt hat, daß er „die Gewalt um der Gewalt willen“ verherrliche ⁴⁾. Die Gewaltübung

1) WA LII 26, 21 ff. Eben wie das weltlich Regiment auch Gottes reich genennet mag werden. Denn er will haben, das es bleyben und wir uns in demselben gehorsamlich halten sollen. Aber es ist nur das reich mit der linken Hand. Sein rechtes reich aber, da er selbst regieret, da er nicht vater und mutter, Keyser und König, Hensler und Büttel hynsetzt, sondern da er selbst ist, ist dieses, da den Armen das Evangelion predigt wird.

2) WA XVI 339, 2 ubi pax non est et stil, nihil boni efficietur praedicatione Evangelii ib. 355, 1 ff. deus ergo quamquam non instituerit potestatem, tamen confirmat et vult et ad hoc gentilem accipit, qui instituat, et vult, ut eius populus huic obediat. dat ergo potestatem, ut sermonem eius promoveat. ut tempore apostolorum tanta fuit pax, ut liceret per omnes regiones peragrarere, interim nesciebant Rhomani, ad quid ista pax valeret XXIII 514, 18 das unterste, des schwerts regiment, dienet dem Evangelio damit, daß es friede hält unter den leuten, ohn welchen man nicht fundte predigen. XXVI 32, 10 omnes fructus charitatis cogimur omittere non stante magistratu in pace. tempore belli expectanda mors tua omni momento, in periculo est pudicitia virginis, uxoris et omnis omnis rei.

3) WA XIX 625, 26 Obs nu wohl nicht scheint, das würgen und rauben ein wert der liebe ist, derhalben ein einfeltiger denkt, es sey nicht eyn christlich werck, zymme auch eym christen nicht zu thun, so ist doch ynn der warheit auch ein wert der liebe . . . sihe ich . . . an, wie es die frumen schüzt, weib und kind, haus und hof, gut und ehre und friede damit erhelst und bewahret, so sind sichs, wie köstlich und göttlich das werck ist. WA XVIII 389, 31 ff. das weltliche reich, wilchs ist nichts denn göttlichs Zorns Diener über die Bösen, . . . soll nicht barmherzig, sondern streng, ernst und zornig seyn ynn seynem ampt und wert . . . 390, 20 wiewohl aber solcher ernst und zorn des weltlichen reichs ein unbarmherzig ding scheint, wo mans doch recht ansihet, ist nicht das geringste stück göttlicher barmherzigkeit. E. A. 13, 83 darum ist Meister Hans ein sehr nützer und dazu ein barmherziger Mann: denn er steuret dem Schalk, daß ers nicht mehr thue und wehret den andern, daß sie es nicht nachthun. — Um das richtig zu würdigen, muß man sich daran erinnern, daß Luther denselben Gedanken auch auf alle andern Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung anwendet, vgl. die Fortsetzung der zuletzt angeführten Stelle: „Wiederum ist das eine große Unbarmherzigkeit, ja ein greulicher Mord, wenn ein Vater sein Kind ungestraft läßt: denn es ist ebensoviel, als würget ers mit seinen Händen.“

4) Troeltsch hat (S. 532) dies behauptet und Luther deshalb mit Machiavelli (S. 536) zusammengestellt, eine Geschmackslosigkeit, die schon an Denisse erinnert. Belege braucht Troeltsch nicht; sie finden sich auch allerdings nur für das Gegenteil, vgl. 3. B. WA XIX 440, 7 ff. so ist von Nöten, daß man nit allein mit Gewalt dazu thu, wie es schon ist geset,

des Staats ist für ihn so wenig Selbstzweck, als ihm der Zorn in Gott Selbstzweck ist. Sie empfängt ihr Maß und ihr Recht durch die Liebe, in deren Dienst sie auch beim Staate tritt.

Aber Luther ist dann auch mannhaft genug, daraus die gegebenen Folgerungen zu ziehen. Um dieses seines höchsten Zweckes willen hat der Staat das Recht, sich gegen jeden Angriff zu behaupten. Auch der Krieg ist in dieses Recht mit eingeschlossen ¹⁾. Denn auch der Krieg ist, wenn man ihn richtig ansieht, nämlich als eine Verteidigung des Wohls der Untertanen, ein Werk der Liebe ²⁾. Und als solches muß er, wenn einmal der Fall eingetreten ist, mit allem Nachdruck geführt werden. Oder soll man etwa, wenn der Türke ins Land rückt, ihm eine Anzahl von Doktoren der Theologie entgegen schicken, um ihn von seinem Unrecht zu überzeugen? ³⁾ An der Tapferkeit, die sich mutig wehrt, hat Gott selbst seine Freude ⁴⁾.

Mit dem Staat bejaßt Luther zugleich den Unterschied der Stände und das Recht. Ohne Unterschied der Stände kann Luther sich eine geordnete Regierung nicht denken ⁵⁾ — ein reiner Beamtenstaat, wie ihn die Türken besaßen, dünkte ihm nicht das Wünschenswerte; das ist für ihn eine „Tyrannei“, während eine ständische Verfassung den Druck von oben her mildert —, und im Recht sieht er das neben der Gewalt unerlässliche Mittel, durch das der Staat die Schwachen schützt ⁶⁾. Recht

sondern auch mit Vernunft; dann eytel gewalt an vernunft kann nit bestehen und behelt die untertanen in ewigem haß wider die oberkeit, wie alle hystorien uns anzeigen.

1) WA XIX 625, 20 denn weil das schwerd ist von Gott eingesetzt, die bösen zu strafen, die frumen zu schutzen und fride handzuhaben Ro. 13 1. Pe. 3, so iſts auch gewaltiglich genug beweiset, das friegen und würgen von gott eingesetzt ist und was krieges laufft und recht mit sich bringet. Was ist krieg anders, denn unrecht und böses strafen? Warumb kriegt man, denn das man friede und gehorsam haben will? XIV 232, 16 ff. si pugna adesset ut principi auxiliaremur, faciendum mihi, eremandum, occidendum, sed omnia in fide facienda et verbum dei sequendum, quia deus voluit, ut hec regio plecteretur.

2) WA XII 330, 22 und ist also das auch der christlichen Liebe Werk, das man eine ganz gemeine mit dem schwert schütze und vertedinge und nicht leide, daß sie beleidigt werden. WA XI 277, 18 und ynn solchem krieg ist es christlich und ein wert der liebe, die feynde getroßt würgen . . ., bis man sie überwinde nach Kriegsleufften.

3) WA VIII 51, 14 ff. si Turca nos aggrediatur bello, quod ei prorsus non licet, nec velit prohiberi, mittemus Lovanienses theologos ad eum legatos, qui dicant ei: non licet tibi pugnare, alioqui te damnabimus.

4) WA XIX 649, 27, das gefelt ihm (Gott) wohl, daß man sich fur menschen und teuffel nicht fürchte, fed und troig, mutig und steiff widder sie sey, wenn sie ansahen und unrecht haben.

5) WA XIV 655, 29 ff. neque enim omnes possunt esse aequaliter reges, principes, senatores, divites, liberi, cum mundus sine variis et differentibus personis non queat consistere, quantumlibet coram deo nullus sit respectus personarum, sed omnes aequales. mundo tamen necessarius est respectus personarum et inaequalitas. et hoc ipsum ideo ut mali arceantur et pax publica constet, quae sub aequalitate et indifferentia personarum constare non potest.

6) WA XVI 554, 27 propterea est institutum seculare regimen, quod non debet sustinere, ut rapiatur et auferatur. ibi ius est: nulli rape, si rapis ecce gladium. redde quod accepisti: et praeterea non permittendum hoc iure, ut des quo vis; sed ut retineas oportet pro civitate, pro domo, uxore, familia, liberis.

und Macht müssen sich im Staat gegenseitig ergänzen. Wie der Staat ohne Recht zur bloßen Gewaltherrschaft herabsänke, so ist umgekehrt das Recht ohne die dahinterstehende Macht des Staates ein wirkungsloses Ding ¹⁾.

In gleicher Weise prüft Luther die wirtschaftliche Ordnung. Auch auf diesem Gebiet ist der Gedanke der Liebesgemeinschaft der Wertmesser, nach dem er alles beurteilt. So schon bei der grundlegenden Frage, der des persönlichen Eigentums. Es fällt Luther auch hier nicht ein, sich schlangweg auf ein Naturrecht zu berufen; er begnügt sich auch noch nicht mit dem von ihm höchst scharfsinnig geführten Nachweis, daß Christus gerade mit der Mahnung, alles zu verkaufen und wegzugeben, das Eigentum anerkannt habe. Denn hätte er das Eigentum selbst bestreiten wollen, so dürfte er nicht von Verkaufen reden, was doch immer die Uebertragung eines rechtmäßigen Besizes bedeutet, und mußte er statt „weggeben“ vielmehr „zurückgeben“ sagen ²⁾. Den sachlich entscheidenden Grund holt Luther vielmehr aus dem scheinbaren Gegenteil, d. h. eben aus der Liebespflicht, die sinnvoll aufgefaßt gerade das Eigentum bestätigt. „Soll ein Christ geben, so muß er zuvor haben. Was nichts hat, das gibt nichts. Und soll er morgen oder übermorgen oder über ein Jahr auch geben, denn Christus heißt mich geben, solange ich lebe, so kann er's nicht heut alles weggeben“ ³⁾. Bezüglich des Kommunismus hat er bei den Täufern und den Bauern zu sprechende Belege vor Augen gehabt, um nicht zu bemerken, daß diese scheinbar einfachste Form, den christlichen Liebesgedanken zu verwirklichen, in Wahrheit ihm im Wege steht. An sich, meint er, würde und dürfte es dem Christen nichts ausmachen, seine Güter etwa für eine gemeinsame Wirtschaft hinzugeben. Muß er doch, wenn er den Nächsten in Not sieht, bereit sein, ohne Zögern ihm das Seinige zu opfern ⁴⁾. Aber als guter Menschenkenner sieht Luther auch die Gefahren, die sich dann einstellen würden. Der Kommunismus ermuntert die Raffgier und ertötet die Lust zur Arbeit, weil es sich immer bequemer auf Kosten der anderen leben läßt ⁵⁾. Im

1) WA XIV 665, 4 ff. ubi lex ponitur, ibi gladium simul institui oportet, ut lex doceat, quae facienda et omittenda sunt, gladius autem id exequatur et puniat factores et omissores, cogens impios vi ad faciendum et omittendum. nam sine gladio lex inutilis et solum causa multiplicandorum facinorum est. rursus gladius sine lege tyrannis et saevicia bestialis est. utrumque autem, scilicet lex et gladius, simul iuncti pulchra et stabilis politia est.

2) Disput. S. 536 Drews Th. 1 dominus hoc ipso quod docet vendere et relinquere omnia, concedit imo praecipit quaerere et possidere omnia, Th. 2 non enim poteris vendere aut relinquere, nisi quod iuste acquisieris et possederis Th. 3 alioqui dici oportuit, omnia esse reddenda et restituenda ceu furta, rapta, iniusta.

3) WA LI 384, 4 ff.

4) Disput. S. 560 Drews communio societatis apostolorum fuit charitatis. nec ego nego, cum liberum sit proprium retinere vel propter charitatem conferre communem rem ad alendos vicinos. exempli gratia. si opus haberet proximus mea opera vel moriens ante faciem meam, tunc mea res non est mea, sondern soll yhm helfen. charitas est cum volunt duo aut plures cives sua bona conferre inter se. quis hoc prohibebit? si res non facis iure propriae (lies: proprias), quomodo posses eas facere communes?

5) WA XVIII 359, 9 aber unsre bawren wöllen der andern frembden güter gemeyn haben und yhr eygen fur sich behalten. Das sind myr seine Christen. WA XV 306, 33 sonst wo man eyttel liebe sollt üben, da wurde ydermann wollen essen, trinken, wol leben

§ 11, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

schärfsten Gegensatz zu solchen Neigungen, wie sie der Kommunismus unterstützt, entnimmt Luther aus dem christlichen Liebesgedanken eine bis an die äußerste Grenze gehende Achtung vor dem Eigentum des andern. Er verbietet es dem Leibeigenen, für sich die Freiheit zu fordern, oder dem an einen Türken verkauften Christen, seinem Herrn zu entlaufen, beides mit der Begründung, daß das ein Sichvergreifen am Eigentum des Nächsten wäre ¹⁾.

Nur unterläßt Luther nicht, aus dem Begriff des persönlichen Eigentums dasjenige herauszunehmen, was dem christlichen Liebesgedanken widerspricht. Wertlegen auf persönliches Eigentum braucht nicht dasselbe zu sein wie Habsucht und soll es jedenfalls nach christlichen Vorstellungen nicht sein. Der Christ steht seinem Eigentum so gegenüber, daß er sich selbst nur als Verwalter und seinen Besitz als in Wahrheit dem Nächsten gehörig betrachtet ²⁾. Sein begründet Luther das auch aus dem Wesen des Guts selbst heraus. Jeder Besitz wird erst dadurch ein wirkliches „Gut“, etwas was Nutzen schafft und woran man selbst innerlich froh werden kann, daß er nicht „auf Haufen gesammelt“, sondern andern und insbesondere den Dürftigen mitgeteilt wird ³⁾.

Dies führt Luther von neuem auf die Frage des Berufs zurück. Er erkennt jetzt in der Gliederung der Gesellschaft nach Berufen etwas, was der Verwirklichung des Liebesgedankens entgegenkommt, ja für sie unumgänglich ist. Der Beruf stellt die Verbindung unter den einzelnen her. Denn der Sinn

von des andern gut und niemand erbeyten, Ja ydermann wurde dem andern das seyne nehmen und wurde eyn wesen werden, das niemand fur dem andern leben kunte.

1) WA XII 131, 36 aber weyl du deynem nehisten damit verhaßst bist, des du eygen worden bist, will Gott niemand das seyn nemen durch seyne freyheit, sondern will das deynem nehisten gehalten haben. Denn obwohl Gott seynethalben desselben nicht achtet, so acht ers doch deynes nehisten halben. XVIII 326, 32 „Es soll keyn leybeygener seyn“ . . . Drumb ist dieser artickel stracks widder das Euangelion und reubisch. Damit eyn iglicher seynen leyb, so eygen worden ist, seynem herren nimpt. XXX 2; 192, 31 ff. und bey leybe lauffe nicht weg (wie etliche thun und meinen, sie thun recht und wol daran; etliche auch sich selbst erseuffen oder sonst erwürgen): Nicht, nicht so, lieber bruder, du mußt denken, das du deine freyheit verloren hast und eygen worden bist, daraus du dich selbst on willen und wissen deines herrn nicht ohn sünde und ungehorsam wirken kannst, denn du raubest und stielest damit deinem herren deinen leib, welchen er gefaufft hat odder sonst zu sich bracht, das er forthin nicht dein, sondern sein gut ist, wie ein viehe odder ander seine habe.

2) WA XII 684, 29 weltlich uberteyt bringt nur also fern, daß du nicht mit eyns andern gut machst, was du wollist, nicht das du deyn gut eym andern hyngebest . . . was sagt aber das Euangelion? . . . hebe deyn recht auch auff und denke „hatt myr Gott zehñ tausend pfunt geschenkt, warumb sollt ich meynem nehisten nicht hundert großden schenken?“ Also ist ihund deyn gut nicht mehr deyn, sondern deyns nehisten.

3) WA XIX 561, 36 das ist aber eyn tröstlicher unterscheyd der güter, das der gottlosen güter nicht allein vergenglich sind und ein ende haben, sondern auch böse güter sind und verdamlich, darumb das sie nur auff hauffen gesamlet und nicht den durftigen mitgeteylt werden, wilchs widder die natur der güter ist. Aber der gerechten gut hat nicht allein sein ende, darumb das er gott trawet und seyn gut vom yhm wartet, sondern ist auch ein recht nützlich gut, das andern wird mitgeteylet und nicht auf ein hauffen gesamlet. Also hat er genug on allen zeitlichen vorrad und gibt auch andern genug. Das heißt ein recht gut. hastu nicht viel, so ist doch göttlich und nützlich. Die gottlosen haben viel, aber unchristlich und unnützlich.

jedes Berufes ist, daß man sich darin gegenseitig dient und für die Gesamtheit nützliche Arbeit leistet ¹⁾).

Nach diesem Grundsatz bemißt sich auch das Daseinsrecht der einzelnen bestehenden Berufe. Luther gewinnt damit zunächst einen neuen entscheidenden Einwand gegenüber dem Mönchtum. Erst jetzt ist er mit seinem Urteil über diesen Stand ganz ins Reine gekommen. Den letzten Ausschlag für die Verwerfung gab eben der Gedanke, daß man sich in ihm dem Dienst am Nächsten entzieht ²⁾. Dafür preißt Luther nunmehr den ehelichen Stand von der Seite her, daß er dem einzelnen größere Pflichten auferlegt und ihn zwingt, an seinen Nebenmenschen zu denken ³⁾.

Mit der Hervorhebung dieses Merkmals hat Luther seine Anschauung vom Beruf zum vollen Abschluß gebracht. Es ist bezeichnend, daß er erst jetzt, d. h. erst seit dem Wartburgaufenthalt, das Wort „Beruf“ in dem uns heute geläufigen Sinn ausprägt, mit der ausschließlichen Beziehung auf die weltlichen Berufe, wobei doch der ursprüngliche religiöse Klang des Worts nicht verloren geht, sondern sich noch verstärkt ⁴⁾. Denn erst auf dieser Stufe hat Luther

1) WA XV 625, 7 omnes status huc tendunt, ut aliis serviant. WA XXXI 1; 88, 3 ff. und im dritten hauffen der gemeyne ist fast nichts anders, denn eytel mißbrauch, da eyn iglicher seins standes, handwerks, kunst, gelt, gut und was er hat, widder seynen nehesten odder yhe nicht zu gut und nuß seines nehesten braucht, wie es doch gott haben will und darumb alles gibt und erhellt. WA XXVII 514, 10 hoc age, ut inveniaris in statu, in quo proximo servis.

2) Später hebt er noch hervor, daß auch der angebliche Verzicht des Mönchtums in Wahrheit nur ein Schein sei Disput. S. 556 Drews Th. 11 estque hypocrisis et mendacium insigne, quod praetextunt, sese vendere et relinquere omnia Th. 12 oportet enim vivere eos vel de datis per alios vel acquisitis per se ipsos, ut testatur res et experientia Th. 13 at dum edunt, bibunt, vestiunt, habitant, certe non vendunt nec relinquunt omnia, sed habent et utuntur omnibus Th. 14 sed hoc pulcherrimum commentum est, quod de alienis bonis vivunt otiosi et securi. et paupertatem seu relinquere omnia faciunt idem, quod in communi possidere. — Früher, das weiß er, sei es im Mönchtum anders gewesen ebda. S. 554 sed illi qui in unum conferunt, ut de hoc vivant, ut multa reperta sunt monasteria, qui laboraverunt et victum manu quaesierunt et id exiguum longo labore pariunt, in unum contulerunt atque de hoc vixerunt, hoc exemplum apostolorum aliquantulum refert . . . iam nullum est monasterium, in quo sunt monachi, qui communicant sua aliis, sed ipsi vivunt de alienis.

3) thema de votis WA VIII 328, 15 ff. de votis monasticis VIII 623, 4 ff. Kirchenpostille WA X 1; 656, 1 ff. also gehet es nu, daß sie gutte, faule tage haben, durffen niemands gut tun, sondern lassen yhn von yedermann geben und gut tun . . . O wie viel thausent mal seliger ist der eheliche stand oder der weltliche stand! Denn der eheliche stand zwingt doch zu guten werfen, an den kindern und gesind zu uben. Es muß yhe eyn ehlich mensch leyplich nuß seyn andern denn ym selbs und eyn weltlich ubirkeit muß yhe yhren unterthanen etwas nuß seyn. Knecht, magd und alle unterthanen müssen andern nuß seyn und dienen. Aber diß elend volk ist doch feynem menschen nuß auff erden, sondern leßt yhm ydermann nuß seyn und ist ersoffen ynn unacht alles guten. Beten doch diß weyl für ander leutt und halten meß für sie, gerad als were das gebett und die meß yr eygen und nit der ganzen gemeyn befohlen. WA XV 625, 8 mater custodit puerum: ipsa non indiget, sed puer. vir cogitur surgere: posset dormire, sed quia uxorem et pueros nutrire cogitur, ideo surgendum.

4) M. Weber hat (s. Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I 63 ff.) für die Geschichte

eine Unsicherheit ganz überwunden, die auch in den großen Schriften des Jahres 1520 noch zurückgeblieben war. Dort hatte er mit Bestimmtheit nur soviel gesagt, daß man in jedem, auch dem gewöhnlichsten Beruf Gott dienen kann, weil man immer bloß zu tun braucht, „was vor die Hand kommt“. Nunmehr heißt es bei ihm schärfer, daß man gerade durch den Beruf Gott dient¹⁾. Denn seitdem ihm die Wechselbeziehung von Beruf und Dienst am Nächsten aufgegangen ist, erscheint Luther der Beruf als das von Gott dem einzelnen zugewiesene Stück Arbeit, mit dessen Ausrichtung er als Handlanger Gottes zugleich seine Pflicht gegenüber dem Nebenmenschen erfüllt. Luther meint allerdings nicht, daß die Liebespflicht gegen den Nächsten sich schon in der Berufstätigkeit erschöpft; er betont fortwährend daneben die Wichtigkeit des freien, durch die besonderen Umstände des Augenblicks veranlaßten Helfens und Beispringens. Aber er legt Gewicht darauf, daß nicht dieses zufällig Geleistete, sondern die geordnete Tätigkeit im Beruf dem einzelnen den sicheren Rückhalt für sein eigenes Selbstgefühl gibt. Wer eine bestimmte, für andere nützliche Arbeit verrichtet, der hat in ihr das Zeichen, daß er von Gott „berufen“, d. h. beauftragt ist²⁾. Dieses Bewußtsein allein verleiht ihm auch den Mut, den Gefahren, die ihm etwa bei seiner Tätigkeit begegnen, furchtlos die Spitze bieten³⁾.

des Wortes „Beruf“ Bedeutungsvolles beigebracht und richtige Linien verfolgt. Aber die Untersuchung muß auf viel breiterer Grundlage geführt werden. Ich denke sie an anderer Stelle nachzubringen.

1) Eger hat (Die Anschauung Luthers vom Beruf, S. 117) die entgegengesetzte Behauptung aufgestellt und damit den Beifall von M. Weber und Troeltzsch gefunden. Er meint, es bleibe bei Luther „die ganze im Beruf geleistete Liebesarbeit des Christen doch nur ein neben dem Glauben hergehendes *servire deo in vocatione*, nicht *per vocationem*“. Wie mir scheint, hat Eger die oben geschilderte Ausprägung der Anschauung, die sich schon in dem Bedeutungswandel des Wortes Beruf bei Luther kundgibt, nicht richtig gewürdigt. Ich wüßte nicht, wie Glaube und Liebesarbeit des Berufs enger verbunden werden könnten, als es jetzt bei Luther geschieht. Man dient Gott im Beruf nicht nur deshalb, weil Gott es nun einmal so befohlen hat, sondern in dem Gefühl, daß man auch mit dem gewöhnlichsten Werk etwas zu der von Gott gewollten Liebesgemeinschaft beiträgt. Und dieses Gefühl kann nach Luther doch nur aus dem Glauben entspringen.

2) MA X 1; 308, 6 ff. Szo mochtu sprechen: wie aber, wenn ich nit beruffen bin, was soll ich denne thun? Antwort: wie istz möglich, das du nit beruffen seyeist? Du wirst yhe ynn eynem stand seyn, du bist yhe eyn ehlich man odder weyb odder kind odder tochter odder knecht odder magt. Nym den geringsten stand fur dich, bistu ein ehlich man, meynstu, du habst nicht gnug zu schaffen ynn demselben stand? zu regirn deyn weyb, kind, gesind und gutter, das es alles gehe in gottis gehorsam und thuest niemand unrecht . . . 309, 14 Sihe wie nu niemand on befehl und beruf ist, so ist auch niemand on werk, so er recht tun will . . . 311, 3 Sihe da sagt S. Peter, das die gnaden und gaben gottis nit eynerley, sondern mancherley sey. Und ein iglicher soll der seynen wahrnehmen, dieselbigen uben und damit den andern nuß seyn. Wie gar eyn feyn weßen were es, wo es also zugienge, das eyn iglicher des seynen warttet und doch dem andern damit diene und also hewfflich auf der rechten straz mitteynander gen hymell furen.

3) E. A. opp. exeg. 20, 3 f. ergo haec regula retinenda est: qui consentit naturae dei et obtemperat eius voluntati, expectando aliquid ubi nihil est, ille est qui deo placet et qui non commovebitur. sed hic cautela opus est, ne nobis fingamus falsam spem, pugnantem cum verbo et vocatione nostra, sicut si quis neglecto ponte pedibus transire Albim velit

Von dem so verstandenen Berufsgedanken aus weiß Luther nunmehr auch die Pflicht zur Arbeit tiefer als früher zu begründen. Noch in der Freiheit eines Christenmenschen hat er sie vorwiegend unter den Gesichtspunkt der Askese gestellt; immerhin dort schon betont, daß sie nicht erst durch den Sündenfall notwendig geworden sei. Bereits im Paradies, meint er, hätte Gott Adam etwas „zu schaffen gegeben“¹⁾. Der Berufsgedanke bringt den neuen Gesichtspunkt hinzu, daß man arbeitet, um andern nicht zur Last zu fallen und um die gottgewiesene Stelle in der Welt auszufüllen. Müßigang ist, so drückt es Luther nun aus, auch eine Form von Diebstahl und Räuberei; man nährt sich dabei von anderer Leute Schweiß und Blut²⁾. Aber er ist darüber hinaus noch eine Versäumnis der Pflicht, die sich unmittelbar aus dem Gottesverhältnis ergibt. Denn in der Freude an der Arbeit als solcher erkennt Luther jetzt etwas, was den Christen mit vor der „Welt“ auszeichnet. Die „Welt“ ahnt nicht, daß die Arbeit Segen ist³⁾; dort arbeitet man nur, wo ein Bedürfnis treibt. Der Christ wird arbeiten, selbst wenn er alles im Ueberfluß besäße⁴⁾. Denn er kann seinen Gott nicht haben, ohne auch in seinem Dienst wirken zu wollen⁵⁾. Ist doch in ihrem höchsten Sinn verstanden

fiducia dei, is profecto mergeretur . . . hoc enim primum est, ut quisque sit certus de vocatione, doctrina et vita sua. hanc cum urges et facis officium, ac cum periculose ostendunt, ibi confide et spera et spes tua non erit frustra . . . ergo fiducia haec in dominum requirit, ut sis in eo loco, tempore, instituto, quod vocationis tuae proprium est.

1) WA VII 31, 24 doch das er (Adam) nit müßig gieng, gab yhm gott zu schaffen, das paradeys zu pflanzen, hawen und bewarenn.

2) E. A. 9, 319 denn das ist die rechte Auslegung des Gebots: „Du sollst nicht stehlen“, das ist, du sollst mit deiner eigenen Arbeit dich nähren, damit du etwas Eigenes habest und dem Dürftigen auch könnenst geben. Das bistu schuldig. Und wo du nicht also thust, so wird dich Gott auch für seinen Christen, sondern einen Dieb und Räuber urtheilen, erstlich darum, daß du müßig gehest und nicht selbst arbeitest, davon du dich nährst, sondern der andern Blut und Schweiß genommen hast. Zum andern, daß du deinem Nächsten vorhältst und nimmst, das du ihm schuldig bist zu geben. WA XV 302, 33 ff. denn Christen sind brüder und eyner läßt den andern nicht. So ist auch keyner so faul und unverschämpt, das er on arbeit sich auffß andern gut und arbeit verlasse und zeren wolle mit Müßiggang von eyns andern habe.

3) E. A. opp. exeg. 20, 121 es maritus, inquit, et laboras, ut te et familiam possis honeste alere, audi quid iste tuus labor sit: est res sanctissima, qua deus delectatur et per quam vult benedictionem suam tibi donare. hoc encomium laboris debebat scribi in omnium opificum instrumentis, in fronte et in naso sudante ex labore. mundus enim laborem non iudicat benedictionem esse, ideo eum fugit et odit.

4) WA XXIX 441, 19 ff. dicunt: non habeo cibum, oportet laborem, sed sic: quamquam habeam grosos, florenos, tamen laborabo, quia praeceptum ut laborem et ei curam relinquam. quot autem sunt qui sic laborant? Christiani.

5) WA XX 152, 6 ff. cum plantata est fides hoc agendum est, ut Christiani sint negociosissimi erga proximum et prorsus nullum hic agant sabbatum, sed sint zelotae bonorum operum, ardeant in charitate erga proximum et sabbatum tantum agant coram deo. WA XXVII 361, 9 ff. non sic cogitandum: Christus pro me mortuus. sed oportet aliquid facias et servias proximo, sicut Christus tibi: quamquam per hoc non salvaris, tamen vult a te habere, ut nomen eius per te sanctificetur et prosis aliis et ideo quoque vult uni homini per alterum geholffen haben ut Matth. 25.

alle Arbeit des Menschen nichts anderes als die Larve, unter der Gott selbst arbeitet ¹⁾. Es enthält auch keinerlei Widerspruch, wenn Luther auf der einen Seite sagt, daß der Christ auf den „B e f e h l“ Gottes hin arbeitet — der Beruf ist ja ein „Befehl“, d. h. ein Auftrag Gottes — und daneben erwartet, daß der Christ m i t i n n e r e r L u s t tätig ist. Denn gerade der „Befehl“ Gottes stärkt die innere Zuversicht, in der sich das freie Wollen vollendet. Und je deutlicher die Weisung Gottes ist, je bestimmter sie auch das Alltägliche mitumfaßt, desto mehr, glaubt Luther, müßte sich auch die innere Freude dabei erhöhen ²⁾.

Luther verkündigt also, und zwar als Erster, die „A r b e i t u m d e r A r b e i t w i l l e n“. Aber die Arbeitslust, die er meint, hat nichts zu schaffen mit einer stumpfsinnigen Geschäftigkeit, der der Inhalt des Werks schließlich gleichgültig wird und die nur der Ausdruck einer inneren Unrast ist. Bei ihm ist es vielmehr gerade das lebendige Gefühl für den S i n n der Arbeit, das Bewußtsein, durch die Arbeit

1) WA XXXI 1; 436, 7 ff. Was ist aber alle unser erbeit auff dem selbe, im garten, jnn der stad, im hause, im streit, im regiern anders gegen Gott, denn ein solch Kinderwerk, dadurch Gott seine gaben zu selbe, zu hause und allenthalben geben will? Es sind unseres herrn Gottes larven, darunter will er verborgen sein und alles thun . . . Gott bescheret alles gut, aber du mußt zugreifen und den ohsen bei den hörnern nemen, das ist, du mußt erbeiten und damit Gotte ursachen und eine larven geben.“ Hier wird zugleich wieder (vgl. oben S. 107) deutlich, daß Luther nicht „ein Abwechseln zwischen zwei Betrachtungsweisen“ — der Abhängigkeit von Gott und der Freiheit gegenüber Gott — als das Richtige ansieht, sondern das eine in und unter dem andern empfunden haben will.

Es ist ein verdrießliches Geschäft, immer wieder den Gegensatz zu Troeltsch herauszulehren, aber um des fast kanonischen Ansehens willen, das sein Lutherbild in gewissen Kreisen gewonnen hat, setze ich neben die angeführten Lutherworte, Soziallehren S. 572: „Die Arbeit mit ihren Mühen und Sorgen ist (nach Luther) an sich naturwidrig.“ „Wenn Gott mit der Gewinnung dieser Güter trotzdem jezt die Arbeit verbunden hat, so geschah es aus pädagogischen Gründen gegenüber dem sündig gewordenen Menschen.“ Wenigstens die Stelle aus der allbekannten Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen (vgl. S. 261 A. 1) hätte Troeltsch sich überlegen können.

2) Diesen Gedanken hat Luther namentlich im Großen Katechismus durchgeführt, vgl. besonders die Auslegung des 4. Gebots. WA XXX 1; 149, 17 ff. derhalben soltu von herren froh sein und Gotte danken, daß er dich dazu erwelet und würdig gemacht hat, ym solch kostlich, angenehme werk zu thun und halte es nur für gros und tewer (ob es gleich das aller geringste und verachtiste angesehen wird) nicht unser würdigkeit halben, sondern daß es ynn dem kleinot und heiligthumb, nemlich Gottes wort und gepot, gefasset ist und gehet . . . Sollt nu nicht ein herz springen und von freuden zuschießen, wenn es zur erbeyt ging und thete, was yhm befohlen were . . . 152, 37 darumb sollen knechte und megde zusehen, daß sie yhren herrn und frauen nicht allein gehorsam sein, sondern auch ynn ehren halten als yhr eigene veter und mütter und thun alles, was sie wissen, das man yhn haben will, nicht aus zwang und widerwillen, sondern mit lust und freuden, eben umb voriger ursach willen, das es gottes gepot ist und yhm für allen andern werden wol gefallen . . . 153, 11 wenn man nu solches künd dem armen volk einbilden, so würd ein meydlin ynn eytel sprungen gehen, Gott loben und danken und mit seuberlicher erbeit, dafür sie sonst narung und lohn nimpt, solchen schatz kriegen . . . Da hastu alle gut, schutz und schirm unter dem herrn, ein frölich gewissen und gnedigen Gott dazu, der dirs hundertfeltig vergelten will und bist gar ein junder, wenn du nur from und gehorsam bist.

etwas zur Ehrung von Gottes Namen und zum Nutzen des Nächsten beizutragen, was ihr den immer sich erneuernden Antrieb gibt ¹⁾).

Luther hat damit, ohne die Unterschiede zu verwischen, eine Sinneinheit zwischen der im Reich Gottes sich verwirklichenden Menschengemeinschaft und den weltlichen Ordnungen hergestellt, bei der diese nicht nur als daneben geduldet, sondern — wenigstens für diese Zeitlichkeit — als miteinbezogen erschienen. Allein daran knüpft sich nun erst die schwerste Frage. Sie bezieht sich eben auf die Stände, die Luther, nach Ausscheidung der „sündlichen“, als „selige“ Stände erwiesen hatte. Möchte Luther es noch so gut begründet haben, daß auch der Staat und die wirtschaftliche Ordnung in ihrem Teile mit zur Verwirklichung der Liebesgemeinschaft beitragen, der Christ, der sich auf diesen Gebieten betätigen sollte, sah sich dabei doch in eine unbequeme Lage versetzt. Die Formen, die zum Wesen jener Ordnungen gehörten, die Zwangsübung durch den Staat und der für das Wirtschaftsleben geltende Grundsatz der strengen Gegenseitigkeit standen doch in bleibender Spannung zu den Antrieben einer sich selbst aufopfernden und den andern schonenden Nächstenliebe, die für den Christen die schlechthin gültigen sein sollten. Im persönlichen Leben mußten sich daraus fortwährend innere Zusammenstöße ergeben, die, wie es scheint, nicht anders ausgeglichen werden konnten als so, daß der Christ, während er sich in den Ordnungen der Welt bewegte, sein christliches Gewissen zurückdrängte oder dessen Forderungen mindestens abschwächte.

Hat Luther diese Frage wirklich nicht gefühlt oder hat er sie nur so „gelöst“, daß er dem Christen ein gleichzeitiges Leben in zwei völlig auseinanderliegenden Welten zumutete?

In diesem letzten Sinn ist Luther vielfach gedeutet und daraufhin von einem klaffenden Zwiespalt in seiner Sittlichkeitslehre gesprochen worden. Aber man muß doch Offenkundigstes und nachdrücklichst Ausgesprochenes bei ihm mißachten, wenn man dies für den letzten Schluß seiner Weisheit hält ²⁾).

Wiederum taucht an dieser Stelle, diesmal mit bestimmter praktischer Zuspitzung, die Frage auf, was die „Vernunft“ in unserem Zusammenhang bei Luther bedeute. Denn Luther selbst hat allerdings unaufhörlich gepredigt, daß

1) M. Weber hat nach Schneddenburgers Vorgang für die puritanische Sittlichkeitslehre scharf — allzu scharf — den „Bewährungsgedanken“ als dasjenige herausgearbeitet, was dort den Antrieb zur rastlosen Tätigkeit gibt. Bei Luther fällt dieser Gedanke zufolge seiner Stellung zur Erwählungsgewißheit und zur Gewißheit des *donum perseverantiae* (vgl. darüber oben S. 148 ff.) aus. Allein das ist nicht eine Schwäche, sondern ein Vorzug seines Standpunktes. Bei ihm ist deshalb der Berufsgedanke frei geblieben von dem Beigeschmack des Selbstsüchtigen und von der Veräußerlichung, der er im amerikanischen Puritanismus anheimgefallen ist.

2) Einen wesentlichen Teil der Schuld, daß diese Meinung sich festsetzen konnte, tragen die oberflächlichen, schon wegen der Art der Quellenbenutzung heute gänzlich veralteten Bücher von Luthardt „Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen“ 1875 und „Geschichte der christlichen Ethik 1888—1893“. Auf ihnen hauptsächlich fußt Troeltsch.

das Evangelium oder das Reich Gottes — wohlgerneht: *Evangelium* und Reich Gottes! nicht die aus dem Glauben fließende Liebe! — nichts mit weltlichen Dingen zu tun habe, daß auf dem einen Gebiet das Wort Gottes und der heilige Geist die Entscheidung gebe, während die Regelung des andern der „Vernunft“ unterstehe¹⁾).

Indes damit will Luther nicht ausdrücken, daß nun die Vernunft innerhalb ihres Bereichs treiben dürfe, was ihr eben einfiele, oder daß für das weltliche Gebiet auch niedrig gegriffene Grundsätze noch gerade gut genug seien. Ebenjowenig denkt er dabei, wie die Aufklärung und in gewisser Weise schon Melancthon und vor ihm die Scholastik, nur an Wohlfahrts-, Glückseligkeits- oder Vollkommenheitserwägungen. Daß solche innerhalb des weltlichen Gebiets eine Rolle spielten, daß insbesondere das Regieren und Verwalten wie jede andere berufliche Tätigkeit seine besonderen Kunstregeln hat, erkannte und betonte freilich auch er. Injoweit hat Luther die sogenannte „Eigengesetzlichkeit“ der weltlichen Ordnungen immer zugegeben. Hier wollte er als Theologe nicht dreinreden. Aber mit diesem Sachmännischen war für ihn das nicht erschöpft, was er in das Wort Vernunft hineinlegte. Er bringt das Weitergreifende, das ihm vorjchwebt, deutlich schon in der Mahnung zum Ausdruck, daß es bei allen Gesezen und Einrichtungen auf die Personen ankäme; nicht bloß auf die, die sie schaffen, sondern auch auf die, für die sie berechnet seien²⁾. Tatsächlich versteht er unter einer „vernünftigen“ Regelung immer eine solche, die mit in Betracht zieht, daß es sich um lebendige Menschen handelt, und die diese in ihrer Menschenwürde achtet. Deshalb hat bei ihm „Vernunft“ immer den Nebensinn von „Billigkeit“. Und er geht dabei bewußt über das, was man herkömmlicherweise unter Billigkeit verstand, noch hinaus. Denn als der wahre Billigkeitsjinn gilt ihm nicht schon das natürliche Rechtsgefühl oder der gesunde Menschenverstand, sondern ein am christlichen Liebesgedanken geschultes Empfinden³⁾.

1) *E. A.* 12, 199. Wiederum hat auch das Reich Christi nichts zu tun mit jenen äußerlichen Sachen, läßt solch Wesen bleiben ungeändert, wie es ist und gehet in seinen Ordnungen; denn Christus befiehlt, daß sie sollen das Evangelium predigen ollen Kreaturen; die Kreaturen sind und stehen alle zuvor da, ehe er mit dem Evangelio kommt, das ist, alle weltlichen Sachen und Ordnungen, so von Menschen nach der Vernunft und von Gott eingepflanzter natürlicher Weisheit gefasset sind; welche auch St. Petrus nennet menschliche Kreaturen 1. Pe. 2, 13 und doch auch Gottes Ordnungen heißen Röm. 13, 2. *WA* XXX 2; 562, 9 ff. denn ym Predigt ampt thuts Christus fast gar durch seynen geyst. Aber ynn weltlichem reich mus man aus der vernunft (daher die rechte auch kommen sind) handeln. Denn Gott hat der vernunft unterworffen solch zeitlich regiment und leiblich wesen Gene. 2 und nicht den heiligen geist vom himel dazu gesand, darumb ist auch schwerer, weil es die gewissen nicht regieren kan, und mus, so zu rechen, ym finstern handeln.

2) *WA* XIV 549, 14 *antequam leges ferantur, requirendae sunt personae, qui regant et regantur, alioqui vanae sunt.*

3) *WA* VI 554, 25 ff. *si enim prudens fuerit magistratus, ductu naturae omnia foelicius administrabit quam legibus . . . quod si assit eruditio divinae legis cum prudentia naturali, plane superfluum et noxium est scriptas leges habere. super omnia autem charitas nullis prorsus legibus indiget.* *E. A.* 53, 156 wollet ja hierin nicht enge noch zaghaft Gewissen, sondern christlich frei und frisch Urteil folgen und Statt haben lassen.

So kann er auch geradewegs den Grundsatz aufstellen, daß die *L i e b e* alle weltlichen Gesetze regeln und meistern müsse ¹⁾.

Selbstverständlich weiß Luther daneben, daß es auch außerhalb des Christentums, wo dieses sichere Richtziel fehlt, blühende Staaten gegeben hat und noch gibt. Er bestreitet es keineswegs, daß einer, auch ohne Christ zu sein, ein Land „vernünftig“ regieren könne ²⁾. Er geht sogar soweit zu erklären, daß er vor die Wahl gestellt, ob er einen guten, aber dummen, oder einen Klugen, aber bösen Fürsten vorzöge, lieber sich für den zweiten entscheiden möchte. Allerdings mit der bezeichnenden Begründung, daß der bloß Gute selbst nichts täte und sicherlich in die Hand der schlimmsten Ratgeber fiele, während der Kluge ebenso gewiß wenigstens die Bösen in seinem Land scharf im Zaume hielte ³⁾. Aber das in Wahrheit Wünschenswerte wird doch nur da erreicht ⁴⁾, wo sich mit der bloßen Vernunft das aus der Liebe fließende Verständnis für die Menschen verbindet. Und für denjenigen, der jenen höchsten Maßstab kennt, verkündet Luther es als *P f l i c h t*, bei *V e r l u s t* d e s

1) WA XIV 714, 17 *charitas quae moderatur omnes leges tam ceremoniales quam prophanas excepta fide*. WA XV 691, 19 *sic omnes leges ordinantur in charitatem*. WA XIV 686, 9 ff. *exigit enim charitas (!), ut publicae paci provideatur; sed nisi mali coerceantur, pax constare non potest. quare charitatis est leges strere et sine misericordia administrare in vindictam malorum, ut serventur boni et pii. rursus charitatis est legum rigorem aequitate remitti ut misericordiam consequatur, qui similis quidem est malo et nocenti et tamen nec malus nec nocens est*. WA X 3; 380, 5 ff. *nu wölln wir anzeigen von der weltlichen Oberkeit, worinnen die ihren schwant haben sol, das man die auch recht halten mög. Ich wil nit anzeigen, wie der in allen dingen zu halten sei. Ich will das der vernunft lassen und heymgeben. Sündern ich wil sagen, wie darinnen sol die lieb gegen dem nächsten erzeigt werden [söl]. Was dörrf ich dem schneider sagen und in lernen einen rod zu machen? er weis es vorhin. Darumb soll ich ihm allein sagen sein handwerk wohl und christlich zu gebrauchen. Also gebürt mir auch nit einen fürsten in dem zu unterweisen. Ich sol im allein sagen, daß er Christlich handel. Und also sollen die herrn und weltlichen Regenten das schwert ganz Christlich annemen und haben, damit sie den andern dienen schützen und handhaben. Es ist gar ein groß weitleuftig ding das weltlich Regiment und will anzeigen, das man allein die lieb darinnen suchen soll.*

2) WA XXVII 418, 2 *non indiget (sc. Gott) Christianis ad magistratum; ideo non opus ut sanctus sit Caesar; non indiget ad regimen suum ut sit Christianus. satis est ad Caesarem, ut habeat rationem. ideo dominus deus conservat regnum Tattarorum, Turcae.*

3) WA XIV 553, 21 ff. *et sane quaesitum est, an melior sit bonus princeps et imprudens vel prudens, tamen et malus. certe utrumque hic Mose requirit, tamen si utrumque haberi non possit, melior est prudens et non bonus quam bonus et non prudens, quod bonus prorsus nihil regat, sed solum regatur nec nisi a pessimis. prudens etsi noceat bonis, tamen malos simul regit, id quod mundo est magis necessarium et commodum, ut qui est aliud nihil quam quoddam malorum vulgus.* — Die Begründung zeigt, daß Luther dabei von „Machiavellismus“ soweit wie möglich entfernt ist.

4) E. A. opp. exeg. 20, 50 *fieri potest ut leges meliores fuerint apud gentes, quam apud Iudaeos et fieri potest, ut magistratus quidam gentilium fuerint meliores iis, qui in populo dei fuere. sed haec tantum sunt materia et forma . . . ratio tantum in materiam et formam intuetur et quia causam efficientem non novit, conatur ea gubernare secundum eum finem, quem ipsa constituit ex sua virtute, quasi ipsa sit, quae tantas res possit constituere.*

Seelenheils ihn auch bei weltlichen Verfügungen nicht außer acht zu lassen und vorhandene Mißbräuche ihm gemäß richtig zu stellen ¹⁾.

Damit wirkt nun aber das Evangelium, obwohl es sich unmittelbar nur mit den Seelen befaßt, doch mittelbar vermöge des in ihm enthaltenen Liebesgedankens auch in die weltlichen Ordnungen hinein. Gerade der Christ darf diese nicht als etwas Unabänderliches, als eine unentrinnbare „*lex naturae*“ betrachten. Er ist vielmehr verpflichtet, da wo er den unerträglichen Widerspruch mit dem christlichen Gefühl empfindet, auf seine Beseitigung hinzuwirken und damit diese Ordnungen — zwar nicht zu „*verchristlichen*“, d. h. in Wirklichkeit aufzulösen; so dachten die Täufer, aber für Luther ist und bleibt eine christlich-weltliche Ordnung ein Widerspruch in sich ²⁾ —, wohl aber sie zu versittlichen. In diesem Sinn darf also der Christ und zumal der Theologe in die weltlichen Dinge *drinreden*, ohne daß er sich einer Ueberschreitung schuldig machte. Die Aufgabe einer Versittlichung erscheint aber auch im Blick auf die weltlichen Ordnungen selbst trotz ihrer „*Eigengesetzlichkeit*“ nicht als sinnlos. Denn sind sie, wie Luther dies vorher gezeigt hat, brauchbare Mittel, um die christliche Liebesgemeinschaft zu verwirklichen, dann hat es auch sein inneres Recht, darnach zu streben, daß der in ihnen sich vollziehende menschliche Verkehr mit jenem höchsten Gemeinschaftsgedanken, dem des Reiches Gottes, in einen gewissen Einklang gebracht wird. Mindestens soweit, daß die im christlichen Liebesgebot mit eingeschlossene Rücksicht auf den Menschen als Menschen auch in den Formen des Weltlebens überall mit zum Ausdruck gelangt ³⁾.

Was Luther damit jedem Christen zur Gewissenspflicht gemacht hat, hat er selbst vorbildlich in Angriff genommen. Er hat die herrschenden Zustände im Staats- und Wirtschaftsleben so umfassend beurteilt, daß man aus seinen Schriften einen fast vollständigen Reformentwurf gewinnen kann ⁴⁾.

Ausgeschlossen war für ihn allerdings dabei von vornherein jeder Versuch einer Aenderung auf gewaltsamem Wege. In der Revolution sah er nur den Rechtsbruch, der für den Christen sich schlechthin verbot. Sie erschien ihm aber

1) MA XIV 652, 32 ff. *quis putas principum aut magistratum hodie salvari poterit, si haec sciens aut volens patitur aut facit, si mederi rebus (sicut decet principes) possit? vides quam urgeat hic ratio salutis, ut principes communi consilio cooperati hoc agant, ut prorsus extinctis omnibus censibus et in decimas (quotquot necessariae fuerint) mutatis populum servent et aliis legibus orbem regant.*

2) Auffallend ist mir, aber für die herrschende Verwirrung bezeichnend, daß auch ein so klardenkender Forscher wie Meinecke auf der einen Seite die Weber-Troeltschische *lex naturae*-Lehre vertreten und daneben doch den Nachweis versuchen kann, Luther hätte den Staat verchristlichen wollen (Hist. Zeitschr. B. 121, S. 20). Ueber das Sachliche zu dieser Behauptung vgl. die Abh. über das landesherrliche Kirchenregiment.

3) Was R. Stammeler heutzutage will, hat schon Luther vorgeschwebt; nur daß Luther bestimmter als Stammeler nicht vom bloßen *Formbegriff* des Richtigen, sondern von dem *inhaltlichen* vollen Gedanken der in der Liebe zu verwirklichenden Menschengemeinschaft ausgeht.

4) Man überschlage, was im folgenden zur Sprache kommen wird, und frage sich dann, ob etwa Calvin in diesem Stück schöpferischer gewesen ist als Luther. Man kann auch an dieser Stelle nur urteilen: die Gedanken stammen überall von Luther; aber der Wille sie durchzusetzen war freilich bei Calvin unvergleichlich größer.

zugleich als Widersinn. Denn daß der Aufrührer Richter in eigener Sache sein wollte und dies im Gegensatz zur Obrigkeit, die doch die berufene und unentbehrliche Vertreterin des Rechtsgedankens im Volk war, dünkte ihm ein Widerspruch, der auch die beste Sache von vornherein ins Unrecht setzte¹⁾. Dazu kam für ihn noch der weitere Einwand, daß der Aufrührer „niemals Vernunft hat und gemeiniglich mehr über die Unschuldigen denn über die Schuldigen geht“²⁾. Der Gedanke, daß Revolution, also die bloße Gewalt, Recht schaffen könne, lag demnach völlig außerhalb seines Gesichtskreises³⁾. So tief ist er vielmehr von der Bedeutung der Beständigkeit der Rechtsform durchdrungen, daß er dem christlichen Sklaven sogar die Pflicht auferlegt, seinen türkischen Herrn in einem Aufruhr zu verteidigen⁴⁾, und den Untertanen das Recht zur Revolution selbst in dem Fall verweigert, wenn der Herrscher eine von ihm gegebene feierliche Zusage bricht⁵⁾.

Aber er lebt dafür des festen Glaubens, daß der sittliche Druck, den eine anschwellende, ihrer guten Gründe sich bewußte öffentliche Meinung ausübt, schließlich unwiderstehlich ist und daß der Fortschritt immer auf dem Weg einer Verständigung zwischen Regierenden und Regierten erreicht werden kann⁶⁾. In dieser Form hat er ja selbst auf kirchlichem Gebiet, wo sein Gewissen ihn aufs stärkste zu einem schroffen Bruch drängte, den Uebergang vom Alten zum Neuen zu bewerkstelligen gesucht⁷⁾. Als Revolutionär wollte er auch dort nicht erscheinen.

Von einzelem waren es innerhalb des Staatslebens vor allem zwei Punkte, an denen er mit seinem christlichen Gewissen Anstoß nahm: die herrschende Auffassung des Kriegs und der Zustand des Rechts.

Die Frage des Kriegs ist ihm ganz persönlich nahe gerückt, seitdem seine Sache von Fürsten aufgenommen worden war und unter diesen die Pläne eines Bündnisses, eines bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser, ja — auf gewisser

1) WA XVIII 303, 17 so gibts auch das natürlüche und aller welt recht, das niemand solle noch muge seyn eygen richter seyn noch sich selbs rechen. WA XIX 632, 31 ff. 635, 11 denn so ja unrecht soll gelididen seyn, so iſts besser zu erwelen von der oberkeit zu leiden, den das die oberkeit von den untertanen leide.

2) WA VIII 680, 18 ff.

3) Ich möchte hier wieder nur fragen, ob Luther dann „die Gewalt um der Gewalt willen verherrlicht“ haben kann.

4) WA XVIII 398, 30 ff. wenn ich gleych eyns turtliſchen herrn knecht were und sehe meynen herrn in der fahr, ich wöllt meynes geystlichen ampts vergessen und frisch zustechen und hawen, weyl ich eyne ader regen kund.

5) WA XIX 640, 20 Ja, sprichstu, wie aber wenn eyn könig odder herr sich mit eyden seinen unterthanen verpflicht, nach fürgestellten Artickeln zu regieren und helt sie nicht und damit schuldig seyn will, auch das regiment zu lassen . . . Wohlhan, wennu solcher könig der keines helt, widder gottes recht noch seyn landrecht, solltestu ihn darumb angreifen, solchs richten und rechen? Wer hat dirs befohlen? Es mußte ja hie zwischen euch ein ander oberkeit kommen, der euch beyde verhörte und den schuldigen verurteilt. Sonst wirstu dem Urteil Gottes nicht entlauffen, der da spricht: die rache ist meyn.

6) Vgl. WA VIII 682, 12 ff. — Man darf hervorheben, daß Luther neben und vor dem öffentlichen Reden und Schreiben immer auch das Gebet mitgenannt hat (a. a. O. 682, 23 ff.). Dies galt ihm als das wirksamste Mittel.

7) Davon mehr in der Abhandlung über das landesherrliche Kirchenregiment.

Seite wenigstens — auch eines Angriffskriegs erwogen wurden¹⁾. Luther hat sich durch alle die Vorteile, die eine kühn zugreifende Politik vielleicht geboten hätte, nicht von der Auffassung abdrängen lassen, die er sich seit langem gebildet hatte und die ihm nach wie vor als die durch das Christentum geforderte erschien: der Krieg ist nur als Verteidigungskrieg erlaubt. Bei diesem Anlaß tritt zugleich auch seine Stellung zum „Naturrecht“ in das allerhellste Licht. Er sieht in diesem nur den zu bekämpfenden Gegner. Alle Gründe, die von dorthier entnommen wurden, weist er jederzeit mit Schärfe zurück²⁾. Ein Angriffskrieg läßt sich vom christlichen Boden aus nie rechtfertigen³⁾. Dabei bleibt Luther, obwohl er aus dem Mund erfahrener Kriegerleute weiß, daß ein Krieg nur in Feindesland gewonnen werden kann⁴⁾, und obwohl Beispiele aus dem Alten Testament dazu zu ermuntern schienen⁵⁾. Aus solcher Stimmung heraus hat er auch ein hartes Wort über Homer und Virgil sprechen können, weil sie den angriffslustigen Geist in der Jugend entfachten⁶⁾. Sogar in einem Fall, wo es für einen Fürsten gilt, sein gutes Recht zu holen, rät er ihm sehr zur Ueberlegung, ob der Gegenstand des Streits des hohen Einjaßes eines Kriegs wert sei. Bezahlt mache sich der Krieg doch niemals⁷⁾. Daß auch die *C h r e* dabei eine Rolle spielen könnte, hat Luther,

1) Vgl. dazu die erschöpfende Darstellung von Karl Müller, Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser (Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Klasse 1915, 8. Abhandlung). Damit ist alles früher über diesen Gegenstand Geschriebene, insbesondere auch Cardauns (die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes, 1913), erledigt.

2) Vgl. K. Müller a. a. O. S. 51. 68. 75. 83.

3) WA XIX 648, 1 ff. den man mus den Krieg scheiden, als das etlicher aus lust und willen wird angefangen, ehe denn ein ander angreift, etlicher aber wird aus not und zwang aufgedrungen, nachdem er ist von eym andern angriffen. Der erst mag wohl eyn kriegslust, der ander eyn notkrieg heißen. Der erst ist des teufels, dem gebe Gott kein glüd. Der ander ist ein menschlich unfall, dem helfe Gott. C. A. 54, 3 Angreifen aber und mit Krieg solchem Rat der Fürsten zuvorkommen wollen, ist yn keynem weg zu rathen, sondern aufs Allerhöchst zu meiden. Denn da stehet Gottes Wort: Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umbkommen. WA XXX 2; 111, 7 denn das will ich keinem heiden noch türken raten, schweyge denn eym Christen, das sie angriffen oder krieg anfaßen (welchs ist nichts anders den zu blutvergiffen und zu verderben raten), da doch endlich keyn glüd bey ist.

4) Opp. in ps. WA V 314, 37 ff. nam et rei militaris periti canonem hunc habent, non esse bellum differendum, donec hostis obsideat muros, sed occurrendum adhuc longe agenti aut melius in terra sua moranti, qualia fuerunt ferme bella David contra gentes. sed et Romani Hannibalem vincere in Italia non potuerunt. In Africa vero Hannibal quoque vincere non potuit.

5) WA XIX 651, 26 ff.

6) WA V 409, 25 ff. quid sunt Homerus, Virgilius et reliqui heroici poëtae, nisi inventores, inflammatores, iactatores, cruentissimi crudelissimique homicidarum, tyrannorum truculentissimorumque hostium sanguinis et generis humani? ita ut periculum sit christiano homini, si horum libros legat, ne vel affectum cruentae huius gloriae imbibat aut caedibus tantis humani generis, mellita titillatus eloquentia, immo innata sanguinis humani siti perditus delectetur.

7) WA VII 583, 17 ff. doch das solcher schuß (sc. der Untertanen durch den Fürsten) geschehe nit mit viel größerem unrath und ein leffel aufgehaben werd, da man ein schüssel zutritt. Es ist ein schlechter schuß, so man umb einer person willen ein ganz stadt in die sahr sehet oder ubir einem dorff odder schloß das ganze land dran sehet. WA XXXI 1;

wie man sieht, nicht in Rechnung gezogen. Und selbst innerhalb des Verteidigungskriegs macht Luther bezüglich der Zulässigkeit noch gewisse Unterschiede. In einem Fall wie dem Türkenkrieg bestand ja für ihn kein Zweifel: hier konnte er sich mit voller Kraft für den Krieg einsetzen. Aber ob eine Verteidigung innerhalb des Reichs, ein bewaffneter Widerstand gegen den Kaiser erlaubt sei, war ihm lange zweifelhaft. Er hat seine Einsprache dagegen erst fallen lassen, als ihm teils gewichtige religiöse — Gefahr einer Wiederaufrichtung der Messe —, teils positive, aus dem Reichsrecht entnommene Gründe entgegengehalten wurden. Aber nie ist er dazu gekommen, diese Gegenwehr lebhaft und aus voller innerer Ueberzeugung zu befürworten¹⁾. Und immer wahrte er dabei die Höhe des religiösen Standpunkts: auch wenn der Krieg aus gerechtester Ursache unternommen wird, ist nach ihm der Sieg noch keineswegs verbürgt. Gott kann seine Gründe haben, gerade den auf seine gute Sache Poehenden unterliegen zu lassen²⁾. Aber auch mit seinen sittlichen Bedenken nimmt Luther es im einzelnen Fall so ernst, daß er bei einem offenkundig unredlichen Krieg dem Untertan sogar die Pflicht auferlegt, dem Landesherrn die Unterstützung zu versagen³⁾.

Umfassender sind Luthers Wünsche auf dem Gebiet des Rechts. Er teilt mit vielen seiner Zeitgenossen das unbehagliche Gefühl, das durch das Nebeneinander und Uebereinander der verschiedenen Rechte in Deutschland entstanden war⁴⁾. Aber er geht bezüglich der Richtung, in der er die Besserung sucht, ganz seinen eigenen, den ihm durch seine sittlichen Grundanschauungen vorgeschriebenen Weg.

Ihm ist das Wichtigste zunächst der Kampf gegen das *ius strictum*, gegen das Kleben am Buchstaben des Gesetzes. Er traf damit sofort denjenigen Punkt, wo der Rechtsentwicklung in Deutschland damals vielleicht die größte Gefahr drohte. Begann doch jetzt im Gefolge der Aufnahme des römischen Rechts tatsächlich

203, 25 man halt friede so lang man ymer kann (Er soll doch wohl nicht bleiben), wenn man yhn gleich umb alle das gelt kaufen sollte, das auf den krieg gehen und durch den krieg gewonnen werden möcht. Es erstattet doch nimer der sieg, das verloren wird durch den krieg.

1) Gerade dies festgestellt zu haben, ist ein besonderes Verdienst K. Müllers. — Bei dieser Frage erhebt sich übrigens auch, daß die Scheidung innerhalb der Person, d. h. in unserem Fall die Scheidung zwischen dem Fürsten als Fürsten und dem Fürsten als Christen, Luther jetzt nicht mehr genügt (vgl. oben S. 217). Luther räumt den Gegnern (! die Gegner arbeiten damit!) ein, daß der Fürst als Fürst „politische Person“ ist und nach bestehendem Reichsrecht Widerstand leisten darf. Aber darauf folgt für Luther längst noch nicht, daß er dies auch so II. Wenn er Glauben hätte, d. h. wenn er wirklicher Christ wäre, würde er es trotz des Reichsrechtes nicht tun, vgl. Enders VIII 344, 26 ff. E. A. 54, 221.

2) WA XIX 649, 22 war ists, rechte gute ursache hastu zu kriegem und dich zu wehren. Aber du hast drumß noch nicht sigel und brive von Gott, das du gewinnen werdest. E. A. 54, 222 denn es geschiehet oft, daß einer gute Sache und Recht hat und doch verleurt; darumß das er mehr auf Menschen, denn auf Gott bauet. — Dagegen bei Troeltsch heißt es S. 563: Nur als Notwehr hat der Krieg die Verheißung des Siegs.

3) WA VI 265, 21 als wen ein furst wolt kriegem, der ein öffentliche, unrechte sache hat, dem sol man gar nit folgen noch helffen, dieweil got geboten hat, wir sollen unsern nechsten nit toten noch unrecht thun. XIX 656, 23 wenn du weißt gewis, das er unrecht hat, so soltu . . . nicht kriegem noch dienen.

4) WA VI 459, 30 das weltlich recht, hilff Gott, wie ist das auch ein wilrdnis worden.

bei den Halbgelehrten eine höchst geistlose äußerliche Rechtsprechung um sich zu greifen. Demgegenüber stellt Luther als Erstes fest, daß „richtiges“ Recht im Einzelfall nur zustande kommt, wenn die *ἐπιείκεια* die Anwendung des Gesetzes bestimmt. Er nimmt damit den alten von Aristoteles her fortgepflanzten ¹⁾ Gedanken auf, aber nicht ohne ihn eigenartig weiterzuentwickeln. *ἐπιείκεια* ist ihm nicht nur die Anpassung des Urteils an die besonderen Umstände des Falls, sondern vor allem das lebendige Gefühl dafür, daß mit der Rechtszuteilung etwas für die Betroffenen Wohl t ä t i g e s geschaffen werden müsse ²⁾. Die Grenze zwischen Recht und Sittlichkeit will er damit nicht verwischen. Es liegt ihm nur daran, einzuprägen, daß auch in der Rechtsprechung der Mensch immer als Mensch, als ein „Nächster“, genommen und deshalb im Zweifelsfall — man vergleiche damit den entgegengesetzten Standpunkt der Inquisition — lieber zu wenig als zuviel gestraft werden solle ³⁾.

Aus dem Erfordernis der *ἐπιείκεια* ergibt sich für Luther aber noch das weitere, daß ein richtiges Urteil immer nur f r e i g e s c h ö p f t werden kann. Vernunft und Liebe zusammen müssen es erzeugen ⁴⁾. Aus Büchern ist solche höchste Weisheit

1) Vgl. darüber die höchst lehrreiche Kanzlerrrede von Mag Rümelin, die Billigkeit im Recht. Tübingen 1921.

2) WA VI 166, 32 scio leges hominum oportere epiciae subiectas esse et plus ad favorem quam rigorem trahendas VII 514, 7 ff. epiceas, quod est aequitas, ea scilicet virtus, qua homo promptus est omnium omnibus moribus sese accommodare et attemperare, neminem fastidire, omnibus benefacere. XIX 630, 11 ff. wo man nicht den auszug ließe gehen, sondern folgte stracks dem rechten nach, so were es das allergroßest unrecht. Wie der Heide Terentius sagt: das strengest recht ist das allergroßest unrecht. XXVII 362, 19 ff. si nunc pater familias haberet 2 servos et alter esset infirmus et urgere vellet, diceretur insanus, tu frangis mihi legem. Ibi paterfamilias sol sein geseß in der Hand haben und frey ins geseß greiffen et facit damit wie er siehet, das sichs schiden wil et est epicia, das man das geseß lindere und modt <nit> alzeit nach der streng hinaus. E. A. 8, 59 also muß es ja seyn, daß die Leute sich nach dem Gesetz und Wert schiden, wo sie können und ihnen gut ist. Aber wiederum, wo es ihnen schädlich ist, soll wahrlich das gesetz sich beugen und weichen und der Regierer klug sein, daß er der Liebe Raum lasse und die Werke und Gesetze aufhebe. WA X 3; 255, 10 das ain richter klug und weiß soll sein und sehen, wa er die gestrengkeit des rechts messygen und temperiren muß und ain recht das ander aufhebet.

3) Tischreden II n. 2298 a; 411, 5 hoc mihi placet quod iura semper magis propitia sunt reo quam actori. WA XI 261, 36 Syntemal es alßkeyt besser ist, eyn buben leben lassen, denn eyn frumen man tödten; nachdem die welt doch buben hat und haben muß, der frumen aber wenig hat. — Erstaunlich ist demgegenüber wieder der Satz von Troeltsch S. 538: „Natürlich gilt (die Epicie) . . . nicht auf dem Gebiet des Strafrechts. Hier ist vielmehr sein strenger Erbsündenbegriff und seine Forderung strenger Zucht, seine Verachtung der Masse, seine Auffassung der Obrigkeit als Stellvertreterin der göttlichen Strafe und Vergeltung geneigt zur äußersten Strenge und hat er das Rädern, Köpfen und Quälen mit äußerster Härte empfohlen.“ Das Richtige ist vielmehr, daß die *ἐπιείκεια* bei ihm gerade v o r n e h m l i c h für das Strafrecht gilt. Denn wie Stammler (Recht und Kirche, S. 9) treffend bemerkt, hat Luther, wenn er vom Recht spricht, zumeist eben das Strafrecht im Auge. Von einem Einfluß der Erbsündenlehre auf diesen Punkt oder einer Empfehlung des Quälens habe ich bei Luther nichts entdecken können.

4) WA XI 279, 30 eyn recht gut urteyl das muß und kann nicht auß büchern gesprochen werden, sondern auß freyem Sinn daher, als were keyn buch. Aber solch frey urteyl gibt die liebe und naturlich recht, des alle vernunft voll ist. Auß den büchern kommen gespannen und wanckende urteil.

nicht zu holen. Denn das geschriebene Gesetz ist nie imstande, die ganze Fülle der möglichen Umstände zu erschöpfen. Dazu: die wissenschaftliche Rechtsbildung strebt immer unwillkürlich nach dem allgemeinen Begriff; damit entfernt sie sich aber auch vom wirklichen Leben¹⁾. Schon aus dieser Begründung erhellt, daß Luthers Abneigung gegen das Rechtssprechen nach Büchern nicht einfach die Stimmung des „Manns aus dem Volk“ wiedergibt. Luther weiß aber auch recht gut, daß die Kunst der freien Urteilsfindung eine seltene Gabe ist. Unter den ihm persönlich Bekanntgewordenen vermag er immer nur ein paar Männer zu nennen, denen er sie zutraute²⁾. Und unbeschadet all seiner ärgerlichen Urteile über die Juristen schätzt er die Rechtswissenschaft zu hoch³⁾, als daß er sie schlankweg hätte beiseite schieben wollen. Die Schulung durch Bücher ist, so betont er, für alle unentbehrlich, und für den Durchschnitt ist es, auch nachdem sie ausstudiert haben, besser, sich an das gemeine Buchrecht zu halten, anstatt es mit der eigenen Weisheit zu versuchen⁴⁾. Aber er läßt sich dadurch nicht hindern, auszusprechen, was ihm als das wahre Ziel erschien. Und es ist offensichtlich, daß das hier von Luther Geforderte mit seinen tiefsten Ueberzeugungen zusammenhängt. Was Luther für das Recht verlangt, ist das genaue Seitenstück zu seiner Auffassung des Sittlichen. Wie ihm das sittliche Handeln auf seiner höchsten Stufe ein *schöpferisches*, ein *künstlerisches* Tun ist, so gilt es nach ihm auch für das Recht. Ja es handelt sich um mehr als bloß ein Seitenstück. Im sittlichen Empfinden liegt vielmehr die *Quelle* für ein derartiges Können auch auf dem Gebiet des Rechts. Denn aus dem Sittlichen stammt ebenso die lebendige Anteilnahme am Menschen, die sich in der *ἐνείκεια* befundet, wie auch der Mut, der dazu gehört, sich über den Buchstaben hinwegzusehen⁵⁾.

Ebenso kräftig ist der Einfluß seiner christlich-sittlichen Anschauung bei den

1) WA XX 148, 5 ff. qui leges scribunt, tantum intendunt in universalibus, quod sic debeat fieri. sed qui sunt in administratione, coguntur descendere in particularia et individua et videre, an possit sic fieri; ibi offerunt se casus infiniti, circumstantiae item infinitae. XXX 3; 223, 2 ff. alle weltweisen, dazu die erfahrung bekennen, das der handel und sache mehr sind und täglich sich mehrten, weiter, denn man gesehe und recht machen künnde.

2) Tischreden II 411, 26 Fabianus, principis electoris consiliarius, naturalia habuit principia iuris sine arte; ita et Petrus Lupinus.

3) WA XXXIII 263, 21 auch aller Juristen Künste und Bücher, welches doch eine feine Kunst ist.

4) WA XXX 2; 558, 2 Es mus gelernt und gewußt sein, was unseres weltlichen reichs Recht und Weisheit ist. Wiewohl es fein ist, wo ein feiser, furst, herr selbst von natur so weise und klug ist, das er das recht auswendig treffen kann, wies herzog Friedrich zu Sachsen und Er Sabian von Seylitz . . . fundten Aber weil solche vogel seltsam sind und das exempel ferlich, auch umb der andern willen, die solchs von natur nicht vermugen, ist besser ynn stettigem regieren das gemeyn buchrecht halten.

5) WA XIV 686, 9 exigit enim *charitas*, ut publicae paci provideatur, sed nisi mali coerceantur, pax constare non potest. *quare charitatis est leges strenue et sine misericordia administrare in vindictam malorum, ut servantur boni et pii. rursus charitatis est legum rigorem aequitate remitti, ut misericordiam consequatur, qui similis quidem est malo nocenti et tamen nec malus nec nocens est, quia nolens et invitatus fecit.* E. A. 53, 156 denn solch Testament muß man nicht halten, das aus unchristlichem Grund und Mißhen (?) gestift ist. Wollet ja hierin nicht enge, noch zaghaft Gewissen, sondern christlich frei und frisch Urtheil folgen und Statt haben lassen.

Forderungen zu spüren, die Luther bezüglich des Inhalts des Rechts erhebt. Er tadelt den Geist des römischen Rechts, weil dieses ganz auf den Eigennuß gestellt sei ¹⁾; er beschwert sich aber auch über das geltende deutsche Recht, sofern in ihm das Eigentum viel stärker geschützt sei als die Person ²⁾ und die Gesetze gegen den Diebstahl wie auch die Schuldgesetze unsinnig hart seien ³⁾. Die richtige Reihenfolge wäre nach ihm: der Diebstahl zuunterst, dann der Ehebruch und als schwerstes Vergehen der Mord ⁴⁾. Und ganz dementsprechend, daß er beim Sittlichen dem Antrieb besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, empfindet er es auch bei der Rechtspredigung als einen Mangel, daß auf die Beweggründe nicht genügend eingegangen ⁵⁾ und — was eine besondere Hervorhebung verdient — daß nicht auch schon der Dieb unter Strafe gestellt werde ⁶⁾.

Namentlich aber liegt ihm eine Besserung des staatlichen Steuerrechts am Herzen. Gegenüber der willkürlichen Steuerfestsetzung durch den Herrscher, die mit dem Vordringen des Absolutismus in Deutschland üblich zu werden begann, sah er in dem alttestamentlichen Zehnten die einzig gerechte Steuer. Er wußte das einleuchtend und nahe an neuzeitliche Gedanken heranstreifend zu begründen. Der Zehnte schien ihm gut, weil diese Steuer allein dem Maß des von Gott dargeordneten Segens, d. h. dem wechselnden wirklichen Einkommen sich anschmiege, während die ohne Rücksicht auf die Leistungsfähigkeit des einzelnen auferlegte Abgabe das Land auslauge. Sollte der einfache Zehnte für die Staatsbedürfnisse nicht ausreichen, so könnte er ja verschiedene Male oder dafür der Neunte oder Achte erhoben werden ⁷⁾. Bei diesem Punkt hat Luther auch ernst-

1) WA XIV 591, 17 ff. de legibus latis Rhomani ferme omnia torserunt in commodum proprium, sicut et fere omnes leges hodie eo respiciunt, sed Mosaicae leges aequae sunt omnibus hominibus.

2) WA XVI 537, 8 (über das alttestamentliche Gesetz) drumß ist ein fein regiment geweest, das man die Person am höchsten hat beschützt. Iam invertimus.

3) WA XVI 542, 14 hic non suspendi homines vides ob furtum neque ius Caesarum suspendit, quod tamen hodie fit vel ob VII grossos, quasi non pretiosior sit homo. XIV 714, 30 ff. ista lex itidem generali proverbio docet, ob debita nulli esse artificium suum, unde alitur et sustentatur, suspendendum. sicut furor est apud nos barbaros, ut debitores vel incarcerationem, donec reddant novissimum quadrantem vel artificio et operi eorum interdiciamus.

4) WW XII 243, 25ff. Diebstahl ist die geringst sund fur gott, darumb das es nur zeytlich gut betrifft. Aber die welt strafft es am hertisten. Darnach ist der ehbruch viel grösser: der ist ist ungestraft ynn der welt. Darnach mord: das ist eyn ehre ynn der welt, wer nur tüne und böse ist zu schlahen.

5) WA XIV 686, 19 ff. vides hic pulchre, quomodo epiciam seu aequitatem in legibus requirat deus, ut non secundum facta solum, sed secundum voluntatem iudicari velit. nam hoc exemplum generaliter trahendum est ad omnes leges, ut quidquid peccatum fuerit, animus potius quam manus peccantis spectetur, ut hic Mose expresse definit, non illum esse reum homicidii, qui nullo odio, sed casu aliquem occiderit volens. sed hic animus tamen certis signis et circumstantiis probari debet, ne cuius liceat post factum dicere: non feci volens.

6) WA XIV 688, 35 hic habes apertum et clarum textum, quod conatus puniendus sit, etiamsi factum non impleatur.

7) WA XIV 652, 15 ff. atque utinam caeteris omnibus censibus sublati qui hodie terras et populos devorant, quos et iniquos esse necesse est, instituerentur decimae.

hafte Anstrengungen gemacht, um sich an der entscheidenden Stelle, bei Friedrich dem Weisen, Gehör zu verschaffen¹⁾. Daß die Zehntensteuer nur innerhalb einer Naturalwirtschaft glatt durchzuführen sei, hat er allerdings nicht bemerkt.

Am tiefsten haben ihn jedoch die wirtschaftlichen Fragen bewegt. Schon seit 1518/19 hat er selbständig über sie nachzudenken begonnen. Insbesondere der Punkt, über den das Mittelalter seit dem Aufkommen der Geldwirtschaft schon so viel gehandelt hatte, die Frage des Zinsnehmens und Wuchers, drängte sich ihm sofort als eine hochwichtige Angelegenheit auf, als er mit den öffentlichen Zuständen sich ernsthaft zu beschäftigen anfang. Für ihn, den die Mahnung der Bergpredigt im Gewissen gepackt hatte, war der Widerspruch zwischen ihr und der bestehenden Geldwirtschaft durch keine Auslegungskünste zu verdecken. Aber diese Frage angreifen hieß auch soviel wie zu dem eben sich bahnbrechenden rücksichtslosen Kapitalismus grundsätzlich Stellung nehmen.

Daß ihm schon der ganze Geist dieses Kapitalismus, da „einer Tag und Nacht in die Höhe trachtet“²⁾, mit dem Christentum unverträglich schien, versteht sich von selbst. Wohl hat er die Arbeit um der Arbeit willen als Christenpflicht hingestellt; auch in dem Vorwärtstreben sah er an sich nicht sittlich Unberechtigtes³⁾ — wie hätte gerade er dies tadeln sollen, der sein Leben lang darauf stolz war, daß er es vom Bauernsohn bis zum Doktor der Theologie und zum Reformator gebracht hatte —; aber Arbeit um der Arbeit willen und Erwerbenwollen um des Erwerbens willen war doch zweierlei. Für Luther bleibt es dabei, daß der Christ die Sorge um das, was bei seiner Arbeit herauskommt, Gott überläßt; er kann ebensogut arm sein wie reich; ja es lassen sich Gründe anführen, warum er sogar lieber arm sein wollte als reich⁴⁾. Vollends der Zug, in dem

si unae non sufficerent, adderentur tres, quartae aut quintae. sic populus posset vivere sub dominis suis. hic esset reddituum honestissimus et iustissimus modus, qui penderet ex mera bonitate dei . . . nunc vero cum statim et certi sint census annui et rari sint anni benedictionis, coguntur subditi pendere plenos census etiamsi decennio perpetuo vel amplius nullum annum benedictionis habeant . . . nonne haec est plus quam barbaries? immo bestialis quaedam et crudelis rapacitas? . . . quid est igitur hodie regnum Germaniae nisi mera tyrannis? . . . quis putas principum aut magistratuum hodie salvari poterit, si haec sciens aut volens patitur aut facit, si mederi rebus, sicut decet principes, possit? vides quam urgeat hic ratio salutis, ut principes communi consilio cooperati hoc agant, ut prorsus extinctis omnibus censibus et in decimas (quotquot necessariae fuerint) mutatis populum servent et aliis legibus orbem regant. Vgl. WA XV 321, 14 ff. Enders IV 351, 4 ff.

1) E. A. 53, 245 ff.

2) WA XV 304, 4.

3) Vgl. nachher S. 274, wie Luther das Auftreten der „Unehrlichen“ in die Zünfte unterstützt.

4) WA XXIX 395, 20 Wyr sollten lieber arm seyn denn reich, quia pauperes in minori periculo et conscientia stant quam divites. Sie durffen gute gewissen tragen, den sie haben nichts. Es ist eyn edel dynk umb eyn frey gewissen. Hat er nicht, so darf er nicht sorgen, zu geben aliis. — Ganz auf seiner Höhe steht Luther mit dieser Begründung freilich nicht. Denn sonst betrachtet er die „Sorge“, von der der Arme frei ist, als Pflicht. Der Christ soll arbeiten, da mit er „aliis etwas geben“ kann.

H 011, Gesammelte Aufsätze I. Luther, 4./5. Aufl.

der neue Geschäftsbetrieb gipfelte, das Ausnützen der Notlage des andern, war ja das genaue Widerspiel dessen, was das Neue Testament verlangte.

Soldy mitleidlosem Gewinnstreben gegenüber entnimmt er aus dem Gebot der Nächstenliebe als Regel für die Gestaltung des Wirtschaftslebens zunächst den Grundsatz, daß „der eine mit dem andern müsse fortkommen können“. Das berührte sich nahe mit den Zielen, die die mittelalterliche Stadtwirtschaft von jeher verfolgt hatte ¹⁾. Deshalb fand Luther auch deren Formen, vor allem die Zunftverfassung in ihrem Grundgedanken richtig. Dem Ansturm der Erfurter gegen diese Einrichtung hat er die erbetene Unterstützung verweigert. Nicht aus „reaktionärer“ Gesinnung, sondern aus tiefer volkswirtschaftlicher Einsicht. Mit wahrhaft prophetischem Blick sah er voraus, daß die erstrebten Neuerungen, die Handels- und die Gewerbefreiheit, nicht wie die Antragsteller es sich einbildeten, den Schwachen, sondern umgekehrt ausschließlich dem Kapital zugute kämen ²⁾.

Aber das bedeutete nicht, daß Luther die Zünfte, so wie sie waren, unbedingt zu bejahen dachte. Das gleiche christliche Empfinden schärft ihm auch den Blick für die Verknöcherung, der das Zunftwesen am Ausgang des Mittelalters anheimgefallen war. Sogar von der Kanzel herab eifert er deshalb gegen den Ausschluß der „unehrlichen“ Leute von den Zünften und gegen die ungeheuerliche Ausdehnung dieses Begriffs, vermöge deren schließlich eine kleine Gruppe von Alteingewesenen sich das Alleinrecht auf den Gewerbebetrieb gesichert hatte. „Warum soll ein unehrlich Geborener nicht Schuster werden können?“ Nur Brotneid und Angst vor unbequemem Wettbewerb können ihm dies versagen. Aber solche unchristliche Engherzigkeit gereicht schließlich dem Gewerbe selbst zum Nachteil. Indem man die aufstrebenden Tüchtigen zugunsten der durch die Geburt Bevorzugten fernhält, verhindert man den Fortschritt des Handwerks. — Angesichts solcher Ausführungen wird man nicht mehr sagen dürfen, daß Luther für die Bedeutung des Wettbewerbs, für die Notwendigkeit einer Blutauffrischung und für das unablässige Weiterstreben innerhalb des einzelnen Wirtschaftszweigs kein Verständnis besessen hätte. Eher könnte man urteilen, daß ihn sein zupersichtlicher Glaube allzuleicht über Bedenken hinsichtlich des Nahrungsspielraums hinwegtrug. Den Einwand, wie denn eine derart vermehrte Handwerkerschaft ihr Brot in der Stadt solle finden können, hat er so wenig anerkannt, wie er bei seinen Mahnungen zur frühzeitigen Eheschließung sich durch malthusianische Erwägungen beirren ließ. Wo es sich um die Erfüllung

1) Vgl. meinen Aufsatz „Luther und die mittelalterliche Zunftverfassung“ in den Mitteilungen der Luthergesellschaft. 1919, Heft 1 und 2. S. 22 ff. (dazu v. Below, Mittelalterliche Stadtwirtschaft und gegenwärtige Kriegswirtschaft. 1917).

2) Vgl. Luthers Urteil über den Erfurter Entwurf WA XVIII 536, 1 ff. Zu Art. 8 (daß allerlei Kaufmannschaftshandlung frei sei einem jeglichen Bürger, wer es vermag) sagt er: auf daß kein Armer für den Reichen bleiben, noch sich nähren müge; ebenso zu Art. 9 (daß einem jeglichen Brauer frei sei zu brauen, der Haus und Hof hat und mannbar sei). „auf daß auch die Reichen alleine zuletzt Brauer bleiben“. Dagegen über Art. 11 (Item, daß eyne frey zugelassen werde, seyn Handwerk zu arbeiten, unversehrt durch die Zunft, der da bürgerliche Pflicht thut und der sich vor seyne Person redlich und erbarlich gehalten hat) meint er nur: das laß ich dem Erkenntnis des Rats.

einer Pflicht der Nächstenliebe handelte, zweifelte er nicht daran, daß Gott aus den etwa entstehenden Schwierigkeiten einen Ausweg zeigen würde¹⁾.

Das Eintreten für diese Klasse von Zurückgesetzten war jedoch nur ein Stück der umfassenden Fürsorge für die wirtschaftlich Schwachen, die Luther ins Leben zu rufen trachtete. Die Armenpflege, wie sie bisher teils von der Kirche, teils von den städtischen Verwaltungen geübt wurde²⁾, genügte seiner Auffassung von Nächstenliebe nicht. Die kirchliche litt von Haus aus unter dem Mangel, daß die theologische Sittenlehre sich immer nur um den Geber und in keiner Weise um den Empfänger des Almosens kümmerte. „Gutes Werk“ wird das Almosen vermöge der „guten Meinung“, d. h. der Rücksicht auf das eigene Seelenheil, die der Spender hineinlegt. Wie die Gabe auf den Empfänger wirkt, ob sie bei ihm angebracht oder vielleicht für ihn schädlich ist, kam für die sittliche Bewertung nicht in Betracht. Von einer Verantwortung nach dieser Seite hin sprach die kirchliche Lehre seit der Didache und Hermas den Geber völlig frei. Ja dadurch, daß Franziskus und der Franziskanerorden dem Bettel eine Art von Heiligschein erwirkt hatten, war der Mißbrauch geradewegs herausgefordert. Dazu war aber auch das Maß des Gebens ganz der augenblicklichen Stimmung des Schenkenden ausgeliefert, wenn auf der einen Seite die Pflicht, dem Nächsten zu helfen, auf den Fall der äußersten Not beschränkt, auf der andern eine gelegentlich überströmende Wohltätigkeit angetrieben wurde. Es erregte daher schon einiges Aufsehen, als Luther — der Bettelmönch — auf der Leipziger Disputation sich offen dazu bekannte, er wünschte, daß es überhaupt keine Bettelorden gebe³⁾. Je tiefer er in der Folgezeit die Arbeit als Christenpflicht verstehen lernte, desto entschlossener hat er gegen jene Verherrlichung des Bettels gekämpft und zugleich mit Rücksicht darauf der christlichen Liebestätigkeit neue Ziele gesteckt. Sie gingen auch über die von der städtischen Armenpflege verfolgten auf allen Seiten hinaus⁴⁾. Zuvörderst hat Luther das Einfache, überall Vergessene wieder in Erinnerung gebracht, daß eine Unterstützung dazu dienen müsse, dem Armen wirklich zu helfen, statt daß bloß ein Almosen an ihn weggeschüttet würde. Noch mehr bedeutete es, daß er das Gewissen für den Umfang der Aufgabe schärfte: es mußte dahin kommen, daß es überhaupt keine Armen in der Stadt oder im Volke mehr gäbe. Er macht dafür in weit höherem Maße als bisher üblich die Gesamttheit

1) WA XV 651, 20 ff. XVII 1; 468, 13 ff. E. A. 8, 43.

2) Eine gute Zusammenfassung der Forschung über das im Mittelalter Geleistete bei v. Below, Ursachen der Reformation S. 103, A. 1.

3) WA II 303, 24 ego pro mea sententia pronuncio, vellem esse nullum ordinem mendicantium.

4) Ich vermiße bei den bisherigen Untersuchungen über die mittelalterliche Armenpflege in den Städten eine Berücksichtigung der Frage, wie sich das von der Stadt Geleistete zu dem vorhandenen Bedürfnis d. h. zu dem — tatsächlich immer wachsenden — Proletariat der Habelosen verhält, und wie neben der Armenpflege andere Einrichtungen, namentlich das Gebaren der Zünfte im entgegengesetzten Sinne wirkten. Sobald man diese Seiten mitberücksichtigt, wird das Bild wesentlich ungünstiger, als man es zu malen pflegt. Nur so erklärt sich auch die starke wirtschaftliche Gärung, die nachher in der Reformation fast in allen Städten neben oder zusammen mit der religiösen Bewegung sich auswirft.

der Stadteinwohner haßbar. Das allgemeine Priestertum und die Anschauung von der Gemeinde als einem Bruderbund sollte sich nach ihm auch in diesem Stück bewähren¹⁾. Die Krönung — etwas, was der von den Zünften beherrschten Stadt völlig fern lag, — bildete der Gedanke, die Liebestätigkeit nicht nur den Kranken und körperlich Schwachen, sondern auch den in Not geratenen *Handwerkern* und den habelosen *Aufstrebenden* zuzuwenden.

Wie die nötigen Mittel zu beschaffen wären, dafür hat Luther schon im Jahr 1519 einen fruchtbaren Gedanken gefunden. Das Aergernis, das er an den Gelagen der Bruderschaften nahm, regte ihn zu der Frage an, ob das Geld, das bei solcher Gelegenheit verprast wurde, nicht besser zusammengelegt und zur Unterstützung eines armen Handwerksgenossen oder zur Ausstattung eines jungen Paares verwendet würde²⁾. Das war der Keim für den Plan eines *gemeinen Kastens*, den Luther wohl schon 1521 in seiner Beutelordnung³⁾ vortrug und der dann die Grundlage für die Armenfürsorge des Luthertums geworden ist⁴⁾. Ich hebe besonders hervor, daß sowohl in der Wittenberger als in der Leisniger Kastenordnung neben der Hilfe für die Gebrechlichen die Gewährung von mäßig zu verzinsenden *Darlehen* oder selbst Schenkungen an Handwerker (und Bauern) ausdrücklich unter den Aufgaben der Stiftung genannt wird. Wenn diese Ordnung des gemeinen Kastens gerade in sozialer Hinsicht nicht das leistete, was man zu Anfang von ihr erwartete, so lag die Schuld nicht daran, daß die Ziele „utopisch“ gewesen wären. Der Calvinismus zeigt, wie viel von einer kirchlichen Armenfürsorge selbst mit bescheidenen Mitteln erreicht werden konnte. Der Fehler lag an derselben Stelle wie überall. Luther meinte auch dafür in der Kirche nie „die Leute“⁵⁾ zu haben und die städtische Obrigkeit, die dann (auch im Namen der

1) WA VI 4, 8 ff. Nu ist des bettelns so viel und der wallfahrt zu S. Jakob, hie und da, alles nur auf den bettelsack verlassen, das wunder ist, wie sichs ertragen mag, das mußt man alles aufheben und wollt gott, daß es die ubirkeit erkennet und angriffe. VI 42, 3 ff. So nu gott das ym alten testament hat gepoten, wie viel mehr sollen wyr Christen nit allein darzu vorpunden seyn, das wyr seynen darben noch betteln ließen Nu ist aber des bettelens so viel, das auch eyn ehre drauß worden ist und nit genug daran, das weltliche menschen betteln, ist auch yn der geistlichen priester stand als eyn kostlich Ding getrieben. Ich will mit niemant drob sechten, ich acht aber es solt billicher seyn, das yn der christenheit ym newen testament seyn betteley were, dan unter der Judenschaft ym alten testament, und halt die geistlich und weltlich ubirkeit sollten yn yrem ampt nit unformlich handeln, so sie alle bettelsack abtheten XIV 657, 5 si in isto populo prohibita est mendicitas, quo iure inter christianos etiam velut saneta legibus instituitur: paupertas praedicatur, sed sic ut ei subveniatur, deinde paupertas spiritus laudatur, exterior vero mandatur curari haud aliter atque alia incommoda proximi.

2) WA II 755, 5 ff. So man eyne bruderschaft wolt halten, solt man . . . das gelt, das man vorsauen will, zusammenlegen und eyn gemeynen schatz samlen eyn yglich handwerk fur sich, das man yn der nott eynem durftigen mithandwergermann anzulegen helffen und leyhen fundt oder eyn jung par volks desselben handwerks von demselben gemeynen schatz mit eren aussetzen.

3) Dgl. Karl Müller Luther und Karlstadt S. 57. Kameron, Deutsche Literaturzeitung 1910, S. 2888 f.

4) Dgl. Alfred Schulze, Stadtgemeinde und Reformation S. 44.

5) WA XII 693, 53 das ist ein recht bild. Es wer wol gut, das mans noch anfang, wan leut darnach weren, da ein statt als diße hie geteilt würd in vier oder fünf stück, geb yeglichem

kirchlichen Gemeinde) die Verwaltung übernahm, empfand keinen starken Antrieb, gerade im Armenwesen neue Wege einzuschlagen.

Luther sucht aber auch das Uebel des Kapitalismus selbst an der Wurzel zu fassen, indem er die Formen des herrschenden Waren- und Geldverkehrs einer Reinigung nach christlichen Grundsätzen unterwirft.

Beim Warenverkehr glaubt er sich den schlimmsten Mißbräuchen gegenüber damit begnügen zu dürfen, die neuen „Finanzen und Tücken“, die der Großbetrieb hier hervorgebracht hatte: Scheinkauf, Zeitgeschäft, Schiebertnisse, betrügerischer Banterott, Ringbildung, Monopole einfach an den Pranger zu stellen. Diese Künste erschienen ihm so widerchristlich und zugleich geschäftlich so unsinnig, daß er meint, in Bälde den Zusammenbruch dieses ganzen Treibens erwarten zu dürfen¹⁾. Aber ernsthaft nimmt er dann die durch das ganze Mittelalter hindurch verhandelte Frage des „gerechten Preises“ auf. Denn daß nur dieser Standpunkt und nicht der kaufmännische, so teuer wie möglich zu verkaufen²⁾, dem christlichen Gewissen entspricht, unterliegt ihm keinem Zweifel. Und er hat in der That einen Vorschlag zu machen gewußt, der in eigenartiger Weise³⁾ aus der Verstrickung in das Gesetz von Angebot und Nachfrage herausführte. Er findet den festen Punkt für die Bewertung in dem täglichen Verdienst des gemeinen Tagelöhners. Von ihm aus sollte der Kaufmann unter billiger Veranschlagung seiner „größeren“ Arbeit, auch der „Sahr“, in der er dabei gestanden, zunächst den ihm gebührenden Reingewinn und darnach den für die Ware zu fordernden Preis bestimmen. Grundgedanke und Ausführung sind für Luther gleich bezeichnend. Daß er auf den Tagelöhner zurückgreift, hat den Sinn, an ihm das Existenzminimum festzustellen. Aber er läßt dann ruhig den Kaufmann hinzuschlagen, was seine höhere Arbeit im Vergleich mit der des Tagelöhners wert ist. Offenbar gilt ihm also die Arbeit als der letzte Wertmesser, aber es fällt ihm nicht ein, Arbeit mit Arbeit gleichzusetzen und demgemäß schließlich, wie K. Marx, den Wert der Ware nur von der Zeitdauer der Arbeit aus zu berechnen. „Gerechtigkeit“ ist ihm nirgends soviel wie Vereinerleung. Aber andererseits verhindert er, indem er die Berechnung so tief unten, beim Verdienst des gemeinen Tagelöhners beginnen läßt, den Kaufmann daran, die „ziemliche“ Nahrung, die er für sich beanspruchen durfte⁴⁾, allzuhoch anzusehen. Der Fuß, auf dem dieser zu leben sich gestatten mochte, konnte dann nur ein verhältnismäßig bescheidener sein. Und Luther meint dabei sogar noch

ein prediger und diaconum, die da güter austeilten und versorgten krank leut und drauff sehen, wer da mangel leyde. Wir haben aber nicht die person darzu, darumb traw ichs nicht anzusehen, so lang biß unser herr gott Christen macht.

1) WA XV 304, 6 daraus den folgen müssen solche unzeliche schwinde böse griß und tuch, die izt unter den Kaufleuten zu zotten gehen, das ich schon daran verzweifelt habe, das ganz sollt gebessert werden, Sondern es hat sich also überladen mit aller böshheit und triegerey, das sich selbst die lenge nicht tragen kann und durch sich selbst yn yhm selbst sollen muß.

2) WA XV 295, 20 ff.

3) Vgl. Schmoller, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch. B. XVI (1860). S. 495.

4) WA XV 296, 28.

auf so zarte Gewissen rechnen zu müssen, daß es ihnen etwas ausmacht, wenn sie bei einem auf hundert Gulden jährlich sich belaufenden Handel ein, zwei oder drei Gulden zuviel nehmen ¹⁾).

Ebenso entschlossen hat Luther bei der Frage des Geldverkehrs durchgegriffen. Auch hier hat er völlig klare und einfache Grundsätze herausgearbeitet, die nur dann verwickelt erscheinen, wenn man Luther nicht sagen läßt, was er wirklich sagt. Er findet das Geldgeschäft in doppelter Form vor: einmal als regelrechten Wucher, dann aber namentlich in einer entwickelten Gestalt des sogenannten Zinskaufs. Hier war aus einer Beleihung auf bestimmte liegende Güter, seitdem der Kauf als „blinder“ auf „unbenannte“ Güter hin, etwa auf die Güter einer Stadt in Bausch und Bogen, vollzogen wurde, ein neues Kreditgeschäft geworden. Beide Formen erklärt Luther mit dem Christentum für unvereinbar. Von vornherein natürlich den Wucher. Aber er nennt dabei Wucherer schon alle die, die „Wein, Korn, Geld und was deß ist, ihrem Nächsten also leihen, daß sie übers Jahr oder benannte Zeit dieselben zu Zinsen verpflichten oder doch beschweren und überladen, daß sie mehr oder ein anderes wiedergeben müssen, das besser ist, denn sie geborget haben“ ²⁾. Die Ausnützung der Notlage des Nächsten, die einem derartigen Handel immer zugrunde liegt, geht so offenkundig gegen das evangelische, ja selbst gegen das natürliche Gesetz, daß hier nach Luther über die Unsittheit des Geschäfts kein Zweifel walten kann. Aber solcher Ausbeutung steht auch der fortgebildete Zinskauf ganz außerordentlich nahe. Denn auch da ist der Vorteil einseitig beim Zinskäufer, der ohne eigene Arbeit und Gefahr seine sichern Zinsen einstreicht, während der Schuldner allen Zufällen unterworfen ist. Zudem ist er als blinder Kauf ein schwindelhaftes Geschäft, das nicht nur einzelne, sondern ganze Städte verleitet, ins Blaue hinein zu borgen und sich damit gründlich selbst zu verderben ³⁾.

Das Geldgeschäft, über das sich nach Luther allein reden läßt, ist der Zinskauf älteren Stils, wo auf ein bestimmtes und benanntes liegendes Gut hin Geld vorgestreckt wird und der Zinsfuß vier oder allerhöchstens sechs vom Hundert nicht übersteigt ⁴⁾. In solchem Fall beruht die Möglichkeit, die Zinsen zu bezahlen, für den Schuldner nicht bloß auf dem an sich unfruchtbaren ⁵⁾, in seiner Verwertbarkeit vom Glück abhängigen Geld, sondern

1) WA XV 297, 14.

2) WA VI 48, 24 ff.

3) WA VI 51, 4 ff.

4) WA VI 58, 12 ff. wenn nu das geschicht ohne ubirtretung des geystlichen gesetz, das man aufs hundert 4, 5, 6 gulden gibt, leht sichs tragen, doch soll allzeyt die gottisfurcht sorgfellig seyn, das sie mehr forchte, sie nhem zu viel dan zu wenig . . . je weniger aufs hundert, je göttlicher und christlicher der tauff ist. E. A. 53, 297 will man denn ja nun die Zinse rechtfertigen, so sind allda zwei Weisen. Die erste, daß man sie nach menschlichen Gesetzen zurecht bringe, nämlich so, daß man 5 Gulden auf hundert gebe ein Jahr lang zu gebrauchen und dieselbe 5 in die Jahr seye, das ist auf ein bestimmtes Unterpfand, das in der Jahr stehet, als Acker, Wiesen, Teiche, Häuser, also wo es nicht ein Jahr trüge oder wenig trüge, daß auch der Zins darnach geringer werde, wie solches die natürliche Rechte lehren.

5) Ueber die Unfruchtbarkeit des Geldes WA VI 55, 21 f. LI 360, 9 ff.

auf etwas *E r t r a g f ä h i g e m*, wie Aeder, Wiesen, Teiche, Häuser, das seinem Besitzer einen regelmäßig zu erwartenden Nutzen abwirft.

Auch hier regen sich freilich Bedenken, wenigstens soweit der *G l ä u b i g e r* in Betracht kommt. Denn erstens bleibt es auch unter diesen Bedingungen dabei, daß der Geldgeber seine zum voraus festgesetzten Zinsen *o h n e j e d e A r b e i t* und *G e f a h r* erwirbt. Zweitens widerstreitet solche Verwertung des Geldbesitzes als Einnahmequelle immer noch dem Gebot Christi, dem Bedürftigen ohne Entgelt zu leihen oder lieber noch zu schenken.

Den zweiten Einwand, der ihm der schwerste dünkt, nimmt Luther gebührend ernst. Er stellt, um auch andern das Gewissen dafür zu schärfen, regelmäßig an die Spitze seiner Ausführungen ¹⁾ eine Auseinandersetzung über die „drei Grade“, christlich mit den zeitlichen Gütern zu handeln: 1. sie sich nehmen lassen, 2. frei schenken jedermann, 3. leihen ohne Aussatz und Zinsen. Man mißversteht Luther gründlich, wenn man dies nur als eine Art Einleitung, als einen frommen Wunsch betrachtet, der für das tatsächliche Verhalten nicht in Betracht käme. Nicht umsonst betont Luther gerade bei dieser Gelegenheit, daß jene Worte der Bergpredigt nicht bloß „Räte“, sondern strenge Gebote sind ²⁾. Er meint es wirklich so, daß der Christ, der *d a z u* in der Lage ist, d. h. der etwas über seinen und der Seinigen Lebensbedarf hinausgehendes besitzt ³⁾, verpflichtet ist, dieses Ueberschüssige dem Bedürftigen *o h n e Z i n s* zu leihen oder lieber noch zu schenken. Freilich nicht gedankenlos. Einen Säulenzer zu unterstützen verlangt kein christliches Gebot ⁴⁾. Aber grundsätzlich darf der Christ nichts, was er selbst entbehren kann, dem bedrängten Nächsten vorenthalten. Würde tat-

1) WA VI 3, 6 ff. 36, 16 ff. XV 300, 29 ff. LI 377, 12 ff.

2) WA VI 4, 13 ff. 37, 25 ff. LI 379, 3 ff.

3) Diese Einschränkung betont Luther immer, schon in den 95 Sätzen, These 46 *docendi sunt christiani quod nisi superfluis abundant necessaria tenentur domi sue retinere*. WA X 3; 274, 17 Mammon heißet, wenn einer hat übrige narung, damit er dem andern helfen soll und sich nit verderb XV 303, 5 ff. auch hastu noch ein trostlin, das du nicht schuldig bist zu leyhen, den alleyn, das dir ubrig ist und zu deiner notdurft kanst emperen . . . denn du bist am meysten und ersten schuldig, deynem weyb und kind und gesind die notturft zu schaffen und mußt yhn dasselb nicht entwenden, das yhn von dir gebührt . . . denn Johannes der teuffer sprach nicht: „wer eynen roß hat, der gebe denselben weg“, sondern „wer zween röde hat, der gebe eynen dem, der keynen hat.“ — Auch Luther arbeitet also mit dem Begriff des *superfluum*. Aber das *superfluum* fängt bei ihm viel früher an als in der scholastischen Lehre; vgl. dafür, was er unter Bedarf versteht. WA LI 375, 11 Warum lassen sie yhn nit benugen an dem, das Gott gibt? wie er spricht: Wenn wir Futter und Dede haben, so sollen wir uns lassen genugen.

4) WA LI 383, 2 ff. denn es sind (sonderlich dieser zeit) über alle masse viel boser schelte, die sich arm, notturftig, bittelsch stellen und die leute betriegen, welchen man solte Meister hanßen lassen sein almosen geben, mit dem strange und sache, wenn die oberkeit nicht so lessig und faul were und die galgen so gar vergeblich an die strassen setzten und feyren ließen, so sind auch der faulen leute iht noch viel mehr, die frisch, gesund und stark, wol arbeiten, dienen und sich neren kundten, verlassen sich aber darauf, das die Christen und fromme Leute gerne geben . . . Solchen zu geben hat Christus hie nicht geboten, sondern allein den durfftigen ynn deiner stad oder umb dich, wie Moses auch leret, die nicht arbeiten, dienen, sich nehren können oder yhr trewe arbeit und dienst nicht reichen will.

sächlich darnach gehandelt, dann wäre, meint Luther, dem Zinskauf bereits in weitem Umfang gesteuert¹⁾.

Nur für denjenigen Christen also, der selbst nichts Uebrigcs hat, besteht überhaupt die sittliche Möglichkeit, sich (als Gläubiger) auf ein Zinsgeschäfteinzulassen. Luther räumt jedoch ein, daß die meisten Christen größere Summen, wie sie in den wichtigeren Fällen erfordert werden, tatsächlich nicht frei zur Verfügung haben, und daß unter solchen Umständen auch die sonstigen Bedenken gegen den Zinskauf sich heben lassen. Er erinnert selbst daran, daß ja zuweilen mit einem Zinskauf beiden Teilen aus einer Verlegenheit geholfen ist²⁾. Auch der Geldgeber kann in der Lage sein, daß es ihm sauer fällt, die ausgeliehene Summe für sich selbst zu entbehren. Trifft dies zu, dann findet Luther wenigstens einen mäßigen Zins von etwa 4% unanständig. Nur dringt er zugleich auf eine Umgestaltung der Zinsverpflichtung. Es dünkt ihm richtig, daß auch der Gläubiger seinen Anteil an der „Sacht“ trage. Der Zins dürfe daher nicht starr festgesetzt sein, sondern müsse sich nach dem jeweiligen Ertrag des als Unterpfand dienenden Gutes bemessen. Den guten Willen des Schuldners, daß er sich redlich um einen Ertrag bemüht, vergißt Luther dabei nicht ausdrücklich einzubedingen³⁾.

Ein leises Bedenken bleibt freilich immer noch zurück, jenes erste, daß der Gläubiger seinen Zins ohne jede Arbeit gewinnt. Unter gewissen Umständen kann jedoch auch dies wegfallen. Denn es gibt Leute wie Witwen und Waisen, die entweder noch nicht oder nicht mehr arbeiten können und dennoch leben sollen. Ihnen will Luther die Einnahme aus dem Zinskauf als ein richtiges „Not“ (d. h. durch die Not erzwungenes) „Wucherlein“ gerne gönnen. In solchem Fall müsse man den Zins als eine Art Almosen an sie verstehen⁴⁾.

1) WA VI 58, 19 ff. aber meyns bundens acht ichs, so wir Christus gepott halten wolten yn den ersten drayen graden, solt der zinskauff nit so gemeyn odder nott seyn, es were dan yn grossen merklichen summen und tappern gütern.

2) WA VI 58, 9 ff. Zum andermall geschieht (der Zinskauf), das kauffer und vorkauffer beyderteyl des yhren bedurffen, derhalben noch leyen noch geben vermügen, sondern sich mit des kauffs wechsel behelffen müssen.

3) WA VI 57, 7 ff. also wo ich zins auff eynem benannten grund kauff, so kauff ich nit den grund, sondern die arbeyt und muhe des zinsmanns auff dem grund, da mit er mir meyn zins bringe. Darumb steht bei mir alle die Sahr, die solch arbeyt des zinsmanns hynderen mügen, so fern sie an sein schult und vorseumnis geschicht, es sey durch elementen, tieren, menschen, krankheiten odder wie es genent und summen mag, darinne der zinsmann so groß interesse hat, als der zinsherre, also wo yhm nach getanem vleiß seyn arbeyt nit gelinget, soll er und mag sagen zu seynem zinsherren frey „diß jar bin ich dir nichts schuldigt, dan ich hab dir meyn arbeyt und muhe, zins zu bringen, auff dem und dem gut vorkaufft, das ist mir nit geraten, der schaden ist deyn und nit meyn“. E. A. 55, 297 also wo es nicht ein Jahr trüge oder wenig trüge, daß auch der zins darnach geringer werde.

4) WA LI 371, 9 ff. Aber wie wenn der Sall furkeme, das etwa alte leute, arme witwen oder waisen oder sonst durfftige personen, die bis daher kein andere narung gelernt, hätten ym handel eintaufend fl. oder zwey und nemen von denselben fünf oder sechs auß hundert und sollten sie davon lassen, so hetten sie sonst nichts und mußten die hand am bettelstab wärmen oder hungers sterben . . . hieher mocht der spruch gehören, der droben ge-

Das ist jedenfalls ein folgerichtig gedachter Versuch, dem Gebot der Bergpredigt auch unter den gegebenen Weltverhältnissen Geltung zu verschaffen. Luther ist aber überzeugt, daß die Durchführung seiner Grundsätze zugleich die Gesundung des Geschäftslebens, die Hebung des allgemeinen Wohlstandes der Gesellschaft, zur Folge hätte. Und wie viel ihm gerade an dieser Sache lag, zeigt der ganz ungewöhnliche Nachdruck, den er hinter sie setzte. Dem in der Zeit der Bauernunruhen auftauchenden Plan, durch eine allgemeine Zahlungsverweigerung der Schuldner dem Zinskauf ein Ende zu machen, hat er zwar, seinen Grundsätzen getreu, Widerstand geleistet: dem Christen gezieme es nicht, selbst sich sein Recht zu nehmen; er müsse ja sogar förmliches Unrecht leiden; auch sei ein einzelner Fürst nicht imstande, den in der ganzen Welt eingerissenen Brauch plötzlich von sich aus zu ändern¹⁾. Aber späterhin (1540) hat er aus bedrängtem Herzen heraus doch selbst den Fürsten es nahegelegt, „frisch dreinzugreifen und Brief und Siegel der Wucherer zu zerreißen“²⁾. Und er bietet gleichzeitig auch noch die Kirche dafür auf. Denn in derselben Schrift macht er es den Pfarrherrn geradewegs zur Pflicht, mit den schärfsten geistlichen Mitteln, mit Sakraments- und Begräbnisverweigerung, gegen die „Wucherer“ vorzugehen³⁾. Wenn der Staat versagte, so sollte doch die Kirche das ihrige tun, um eine richtige Ordnung herbeizuführen.

Man mag nun über den Wert der hier und bei den vorigen Punkten von Luther vorgetragenen Gedanken urteilen wie man will, so viel dürfte doch aus alledem erhellen, daß der Gedanke, Luther hätte die Ordnungen des Weltlebens als ein „Naturgesetz“ betrachtet, das der Christ wie Wind und Wetter hinnehmen müßte, von seiner wirklichen Anschauung sich so weit wie möglich entfernt. Die weltlichen Ordnungen sind für Luther, obwohl sie sich auf natürliche, d. h. gottgesetzte Verhältnisse beziehen, menschliche, will sagen w a n d e l b a r e , f o r t b i l d u n g s f ä h i g e E i n r i c h t u n g e n — das gilt auch vom Staat in seinem Sosein, trotzdem er Gottesordnung ist —, und der Christ hat die Pflicht, gerade sofern er sie

sagt ist, die welt könne nicht on Wucher sein, doch das es nicht strads ein wucher, auch nicht ein recht, sondern ein not Wucherlin were, säher ein halb werk der barmherzigkeit für die durfftigen, die sonst nichts hetten und den andern nicht sonderlich schadet. E. A. 53, 297 daß man den Unterschied der Personen und Zeit ansähe . . . ; ist die Person alt und unvernögens, daß man ihr nicht also das Maul von der Krippe stoße und zum Bettler mache, sondern lasse ihnen die Zinse, solange sie leben und bedarben, wie das Liebe und natürliche Billigkeit lehrt.

1) E. A. 53, 220. Wie aber die Fürsten thun sollen, damit der Zinskauf abläme, ist jetzt zu kurz anzuzeigen. Denn der Zinskauf ist also verwirret, in ein Fürstentumb vom andern, daß nicht so hineinzufahren ist. E. A. 53, 246 es wäre hoch vonnothen, daß man den Zinskauf rechtfertiget (= zurechtbringt) in allen Landen, aber ganz und gar abzutun ist auch nicht recht. Denn er lunt wohl recht werden. Daß aber E. S. G. sollt die Leut schutzen oder wehren, daß sie diesen Wucherzins nicht reicheten, rothe ich nicht. Denn es ist nicht von einem Fürsten im Gesetz, es ist ein gemeine Plag von allen angenommen, darumb soll mans leiden . . . , bis daß Gott den Fürsten eingeben, daß sie einträchtiglich solchs ändern.

2) WA LI 366, 31.

3) WA LI 367, 28 ff.

bejaht, aus ihrer augenblicklichen Gestalt nach Kräften das auszustoßen, was mit dem christlichen Gewissen, d. h. mit der christlichen Liebespflicht unverträglich ist.

Es ist deshalb auch keine Rede davon, daß Luthers Anschauung, wie Troeltsch¹⁾ entdeckt hat, auf eine „doppelte Sittlichkeit“ hinausliefe, auf den Gegensatz einer „Personalethik“ und einer „Berufsethik“, einer Sittlichkeit, die rein „innerlich“ nur im Herzen beschlossen bleibt, und einer andern, mit der der Mensch sich den Ordnungen des Weltlebens fügt. Wäre dies Luthers Ergebnis gewesen, dann hätte er wenig Ursache gehabt, sich über Augustin und die Scholastiker wegen ihrer bloßen praeparatio animi zu ereifern. Denn dann war bei ihm selbst das tatsächliche Christentum kaum etwas anderes als eine praeparatio animi.

Aber Luther hat eine einheitliche Auffassung erreicht. Allerdings gelten bei ihm für das sittliche Handeln zwei Beziehungspunkte. Es ist zugleich eingestellt auf das oberste Gebot der Liebe, dessen Anerkennung im Gottesverhältnis begründet ist, und auf die der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt und der Menschheit entsprechenden Ordnungen des Weltlebens. Die Aufgabe ist deshalb verwickelter als etwa bei den Täufern. Aber die Zweifelt der Beziehungspunkte ergibt keine Zweispaltigkeit. Denn Luther hat eine klare Verbindung zwischen ihnen geschaffen. Indem er auch die Ordnungen des Weltlebens als Hilfsmittel der Liebe auffassen lehrte und dem Christen die Pflicht zuschob, sie in diesem Sinn stetig weiterzubilden, hat er die Möglichkeit dargetan, die Liebe als den beherrschenden Antrieb in jeder Lage und in jedem Augenblick festzuhalten. Nur die Form, in der diese sich jeweils äußert, ist verschieden: sie kann sich äußern im Handhaben des Rechts und ebenso im Verzicht auf das Recht, im freiwilligen Sichopfern wie im Zurückweisen der Gewalttätigkeit. Es gehört für Luther mit zur Freiheit eines Christenmenschen, daß er selbständig darüber entscheiden darf, wo er das eine und wo er das andere zu tun hat, was er an Liebespflichten neben seinem Beruf übernehmen und wie er in seinem Beruf die Dinge in der Richtung auf jenes höchste

1) Vgl. Soziallehren S. 488 A. „Das ist in aller Form eine doppelte Moral nach geradezu entgegengesetzten Prinzipien. Die Frage ist, wie Luther den scharfen Widerspruch löste. Luthardt löst ihn durch Verteilung auf Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Mensch und Christ, wobei die Erlösung die Vollendung der Schöpfung, der Christ die Wahrheit des Menschen ist. Das ist aber eine erst der modernen Vermittlungstheologie entstammende Phrase. Die Lösung liegt für Luther in dem patristisch-mittelalterlichen Gedankentreise des Naturrechtes . . . Die doppelte Moral ist in den Dekalog und in das christliche Gesetz selbst hineinverlegt, wobei der dem Liebesgebot widersprechende Rechtscharakter die Folge der Anpassung des Naturrechts an die Bedingungen des Sündenstandes, also das uns bekannte relative Naturrecht, darstellt. Der Unterschied von der katholischen Ausgestaltung besteht dann aber darin, daß die doppelte Moral nicht stufenförmig als Aufstieg von der naturgesetzlichen Moral zu den besonderen Leistungen der christlichen Moral dargestellt wird und die letzteren in ihrem vollen Radikalismus einem besonderen Stande zugewiesen wird, sondern daß jedes Individuum gleicherweise unter beide Gebote gestellt wird.“ S. 491 „Nicht Relativierungen und Herabminderungen des christlichen Ideals bedeutet die lutherische Kirchenethik, sondern die Erhebung der entscheidenden Bedeutung der praktischen Leistung überhaupt durch die alleinige Entscheidungskraft des persönlichen Herzensglaubens an die Sündenvergebung.“ S. 562 „Hier greift der charakteristischste und merkwürdigste Satz seiner Ethik, die Unterscheidung der Amtsethik und der Personethik ein, in welchem er das große Problem der bisherigen Christenheit auf seine Weise gelöst hatte.“

Ziel vorwärts treiben muß. Aber hier betätigt sich dann mitten in der Alltäglichkeit jenes *schöpferische* Handeln, das Luther als den Gipfel des Sittlichen gezeigt hatte, jene Kunst, vermöge der „Genialität des Herzens“ das durch die Lage Geforderte zu fühlen und in diesem Sinn auch das Starre lebendig zu machen. Wer den „Beruf“ stumpfsinnig nur als Dienstgeschäft erledigt, ohne das Ganze, d. h. jene höchste, unsichtbare Seelengemeinschaft im Auge zu behalten, oder wer meint, schon mit der Ableistung der Berufswerke alles getan zu haben, was sein Nächster von ihm fordern kann¹⁾, der steht für Luther nicht auf der Höhe des Christentums. Beim wirklichen Christen werden „Freiheit und Form“ für ihn eins, so daß die Form nicht die Freiheit ertötet und die Freiheit nie zur Formlosigkeit ausartet. Die gottbestimmte Freiheit wird auch beim kühnsten Handeln notwendig Form, weil Gottes Wollen immer Richtung und Grenze gibt. Umgekehrt betätigt sich die Freiheit schöpferisch auch da, wo sie *bestehende* Formen aufnimmt, weil sie diese aus sich selbst wiederzuerzeugen und sinnvoll zu verwerten vermag.

Indes noch eine letzte, innerlichste Frage taucht dabei auf, und daß Luther sie überhaupt gefühlt hat, bestätigt die Richtigkeit unserer ganzen Auffassung. Auch wenn es im Bereich des Gedankens zutraf, daß die Liebe das Recht und den Staat als ihre Bedingungen in sich schließe, staatliches Handeln blieb doch nach wie vor immer Ausübung einer harten Gewalt, Geltendmachung des Rechts immer zugleich Geltendmachung der eigenen Person: wie war es dann möglich, daß sich das *im selben lebendigen Menschen*, in einem und demselben Augenblick mit dem Liebesgedanken zusammenfand? War es nicht *Selbstbetrug*, wenn jemand eine Handlung dieser Art vollzog und dabei doch die Liebe als tiefsten Beweggrund für sich in Anspruch nahm?

Luther stieß damit innerhalb der Sittlichkeitslehre auf den gleichen Punkt, der ihn beim Gottesbegriff beschäftigt hatte. Dort war ihm die Frage entgegnetreten, wie sich Liebe und Zorn in der einen Persönlichkeit Gottes vertragen²⁾. Er hatte die Lösung in der Formel gefunden, daß Gott ein *opus alienum* übt, um das *opus proprium* zu vollbringen: das scheinbar zu ihr Gegensätzliche, das Strafen und Zürnen, ist in Wahrheit nur Erscheinungsform, Maske, Umweg, notwendiges Mittel für die göttliche Liebe. Hielt Luther aber bei Gott beides für vereinbar, dann konnte es ihm nicht von vornherein als ein Ungedanke erscheinen, daß auch der Mensch ein *opus alienum* im Dienst des *opus proprium* vollzog. Es eröffnete sich dann nur für den Menschen die Aufgabe, auch in diesem Stück vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen war³⁾.

Aber eben diese, im Hintergrund stehende — Luther hat sie nie förmlich aus-

1) Vgl. 3. B. WA XXVI 505, 11 ff. Ueber diese drei Stufen und orden (Priesterstand, Ehestand, weltliche Obrigkeit) ist nur der gemeine orden der Christlichen liebe, darinn man nicht alleyn den dreyen orden, sondern auch ynn gemeine einem jeglichen dürfftigen mit allerley wohlthat dienet, als speissen die hungrigen, trenden die dürfftigen, vergeben den feynden, bitten für alle menschen auf erden, leiden allerley böses auff erden.

2) Vgl. oben S. 40 ff.

3) Auf denselben Gedanken ist auch P. Althaus in seinem schönen Büchlein, Religiöser Sozialismus 1921, S. 87 geführt worden.

zusprechen gewagt — Erinnerung an das höchste Urbild war für Luther zugleich der Anlaß, sich das einzelne, das hier in Betracht kam, sorgfältig zu überlegen.

Leicht ist es ihm geworden, für das o b r i g k e i t l i c h e A m t den Nachweis zu erbringen, daß es in ihm möglich sei, christliche Liebesgesinnung und Ausüben selbst blutigen Zwangs miteinander zu verbinden. In diesem Fall schied ja, sobald der Fürst sich der Bedeutung seines Amtes als eines Dienstes zum Wohl der Untertanen bewußt war, das im gemeinen Sinn Selbstsüchtige ohne weiteres aus¹⁾, und hier war die Beziehung auf die Liebe, auf das Heil von a n d e r n , immer in der Handlung selbst gegeben. Daher konnte Luther von dem christlichen Fürsten auf der einen Seite erwarten, daß er aus Liebe auch den Mut zur Härte besitze und selbst ein Todesurteil mit dem Bewußtsein unterzeichnete, damit eine Christenpflicht zu vollziehen²⁾. Aber der „Zorn“, aus dem heraus der Fürst handelt, muß zugleich ein „männlicher“ sein und das bedeutet nach Luther gerade auch, daß er die liebevolle Teilnahme an dem Betroffenen in sich schließt³⁾. Luther erwartet von dem christlichen Fürsten, daß er bei aller Härte sich zugleich „ein christliches Herz“ voll Milde und Barmherzigkeit bewahre. Ein frommer Richter muß, während er seinen Spruch fällt, zugleich an die Seele des von ihm Verurteilten denken können⁴⁾.

1) Luther fordert bestimmt, daß der Fürst sich selbst und seinem eigenen Handeln, während er es vollzieht, ganz unpersönlich-sachlich müsse gegenüberstellen können. Enders IV 77, 15 *deinde ut non ideo bellum suscipiat, quia sui sunt subditi, sed tanquam alienus alienis ex aliena terra veniens succurat.*

2) WA VI 267, 27 doch müssen wir hie zusehen, daß wir nicht sanftmutig seyn wider Gottes Ehre und Gebot . . . Also ziemt sich nicht, daß Obrigkeit wollte feiern und Sünde regieren lassen . . . Mein Gut, meine Ehre, meinen Schaden sollt ich nicht achten und nicht darum zürnen; aber Gottes Ehre und Gebot und unseres Nächsten Schaden und Unrecht müssen wir wehren; die Obrigkeit mit dem Schwert, die andern mit Worten und Strafen und doch alles mit Jammer derer, die Strafe verdient haben. WA XI 254, 36 ff. denn es (das weltliche Schwert) ist eyn werk, das du nichts bedarffest, aber ganz nutz und not aller welt und deynem nehsten. Darumb wenn du sehest, das am henger, böttel, richter, herrn oder fursten mangelt und du dich geschickt fundest, soltistu dich dazu er bieten und darumb werben, auf daß ja die nötige gewalt nicht veracht und matt würde oder unterginge.

3) WA XL 1; 309, 8 ff. *maioritas, regendi officium mus bey sich haben iram, quia sine ira non potest geri nec res pacis nec belli. praeceptor, magistratus, princeps, oeconomus nisi irascatur, nihil valet. ideo ira tam necessaria in magistratu ut unquam alia virtus. ideo debet esse tamen modesta, non puerilis et muliebris, qui petat vindictam. pater, praeceptor non sic corrigit ut vindictam, sed spectat vitium, quod vult emendare. sic mater etc. Das sind bonae irae i. e. zeli, ubi in fratre vel subdito volo purgare, non quaero pernitentiam; comodum, eruditionem, mores. Das heißt ira bona et not; ubi non, sthetis nicht wol.*

4) WA VI 267, 21 ff. also sehen wir, das ein frumer richter mit schmerzen ein urteil fället über den schuldigen und y h m l e y d i s t d e r t o d , den das recht über denselben dringt. Hie ist ein Schein in dem werk, als sei es horn und ungnad; so gar gruntlich gut ist die sanftmut, das sie auch bleybt unter solchen zornigen werben, ja am allerhestigsten im Herzen quellet, wenn sie also hurnen und ernst seyn muß. WA X 3; 254, 14 ff. da soll er (der Richter) denken: Ach wie gern wollt ich vor dem sterben, wenn es seyn fund. Er hat ain seele, der kann ich nicht helfen; er fñrt so ein böses Leben . . . Seytemal ich dir dein Leib nicht erretten kann, so muß ich schauen, daß ich der

Es ist wohl bezeichnend für Luthers eigene innere Haltung, daß er meint damit nur eine ganz selbstverständliche Forderung auszusprechen.

Sachlich war es der gleiche Fall, wenn ein Christ zugunsten eines mißhandelten Andern das Gericht anrief. Denn so zuversichtlich Luther die Obrigkeit als Gottes Werkzeug verkündete, dennoch will er ihren Schutz vom einzelnen der Regel nach zunächst nur im Dienst der Nächstenliebe angerufen wissen. Zu solchem Zweck die Obrigkeit herbeiholen ist aber sogar Pflicht. Der Christ, der seinem Nächsten in allem beispringen soll, darf nicht untätig zusehen, wenn dieser vergewaltigt wird. Er soll Anzeige erstatten und, wenn es nötig ist, in solchem Fall auch einen Eid schwören. Die Worte der Bergpredigt bilden dafür kein Hindernis. Sie wollen nur den Eigennutz und die Rachsucht treffen. Ist aber wirklich selbstlose Nächstenliebe der Bestimmungsgrund, dann wird der Geist jener Vorschrift gerade erfüllt, indem man sie dem Wortlaut nach übertritt ¹⁾.

An den eigentlich springenden Punkt kommt Luther jedoch erst, wenn er die Frage darauf richtet, ob einer, ohne sich zu belügen, aus unpersönlicher Liebe auch für sich selbst eintreten könnte. Etwa ein Fürst, der in den Krieg zieht, um als Werkzeug Gottes einen andern Herrscher für sein übles Verhalten zu strafen ²⁾. Oder ein Privatmann, der einen Rechtsstreit durchführt, nicht um für sich etwas zu gewinnen, sondern um dem Recht als solchem Geltung zu verschaffen ³⁾. Hier hat Luther im Lauf der Jahre eine Entwicklung durchgemacht. Er hat von Anfang an die allgemeine Möglichkeit nicht bestritten, daß einer zu solcher inneren Freiheit sich selbst gegenüber empordringen könne. Wer sich lang und viel in der Selbstverleugnung, im Verzicht auf sein Recht, geübt habe,

seelen helfen. WA XXXII 393, 23 ff. Also wenn ein Christ jnn ein krieg zeucht odder sihet und recht spricht und straffet oder verklagt seinen nehesten, das thut er nicht als ein Christ, sondern als ein Krieger, Richter, Jurist usw. Behelet aber gleichwohl ein Christlich herrh, der niemand begeret böses zu tun und were jnn leid, das dem nehesten solt ein leid geschehen.

1) WA VI 39, 26 ff. aber das solt also geschehen, das niemand self klager werde, sondern die andern in bruderlicher trew und sorgfeligkeit fur einander ansagen der ubirkeit dizer unschuld und yhener unrecht, das also die gewalt mit fug und rechter ordnung durch der andern bezeugen zur strafe griffe. E. A. 64, 188 Niemand soll sich self rächen noch Rache suchen, auch nicht fur Gericht, auch nicht Rache begehren; aber die Ueberkeit des Schwerts soll solches tun von ihr selbst oder durch den Nehesten aus Liebermahnet und ersucht. WA II 215, 10 (über Matth. 5, 37) loquitur enim de pronitate iurandi sine necessitate fratris . . . sicut mulierem concupiscere prohibuit, qui tamen debitum coniugibus reddendum non prohibuit, ita libidinem iurandi, non iuramentum debitum prohibuit. WA XIV 615, 7 christianis non licet iurare in proprio opere, sed in proximi opere debet fieri in charitate et necessitate fratris mei, ut fides adhibeatur verbo et pax conservetur, ut sic omnia stent in gloria.

2) WA XI 261, 9 ff. Fragistu, wie möcht ich denn nicht fur mich self und fur meyn sach des schwerds brauchen der meynung, das ich nicht damit das meyne suchte, sondern das das übel gestraft werde.

3) WA II 152, 1 ff. tertii sunt qui sunt affectu tales quales secundi iam dicti (= solche, die auch den Rod lassen), sed effectu alii: hii sunt qui non reposeunt sua aut reddi vindictam cupiunt, quia sua quaerunt, sed per eam vindictam et redditionem suorum quaerunt emendam illius qui rapuit vel offendit, quem vident sine punitione non posse emendari. hi vocantur zelosi et in scripturis laudem habent.

der möge vielleicht dahin kommen, daß ihm die eigene Person ganz hinter der Sache zurüdtrete ¹⁾. Aber er hat dies doch damals für eine seltene Ausnahme erklärt — „solch Wunder ist nit unmöglich, aber gar seltsam und ferlich“ ²⁾ — und den „starken“ Christen eher in demjenigen gefunden, der auch das Unrecht über sich ergehen läßt ³⁾. Immerhin bezeichnete er es daneben schon als falsche Demut, wenn einer, der eine gute und gerechte Sache hat, nicht den Mut findet, für ihren Sieg zu beten ⁴⁾, und erkannte er an, daß es Fälle gibt, in denen die Selbstverteidigung um der Sache willen zur Pflicht wird ⁵⁾. Später ist er darin zuversichtlicher geworden. Da wirkt der Gedanke stärker auf ihn ein, daß der einzelne, indem er sein Recht wahrnimmt, zugleich der Ordnung, d. h. der Allgemeinheit einen Dienst leistet. So tritt Luther jetzt nachdrücklich dafür ein, daß einem Dieb oder Räuber gegenüber auch der Christ, ja gerade der Christ verpflichtet ist, sich zu widersetzen. Denn hier geht es um die Aufrechterhaltung des Landfriedens und den Gehorsam gegen das ihn vorschreibende Gesetz der Obrigkeit ⁶⁾. Der Christ soll sich widersetzen, selbst wenn er dabei den andern töten müßte ⁷⁾. Wer als Angegriffener etwa den Köhlhaas erschlägt, der tut nur recht. Er handelt dabei im Namen der Obrigkeit ⁸⁾. Freilich, diesen Gedanken über den Fall der Notwehr

1) WA II 152, 6 ff. hoc non debet attentare nisi qui in secundo gradu iam dicto perfectus est et exercitissimus, ne furorem pro zelo apprehendat et quod amore iusticiae sese credit facere, ex ira potius et impacientia fecisse convineatur. similis est enim ira zelo et impacientia amoris iusticiae, ut nisi a spiritualissimis discerni satis possint.

2) WA XI 261, 9 ff. Fragistu, Wie möcht ich denn nicht fur mich selb und fur mein sach des schwerds brauchen, der meynung, das ich nicht damit das meyne suchte, sondern das das ubel gestrafft würde. Antwort: Solch wunder ist nicht unmöglich, aber gar seltsam und ferlich. Wo der geyst so reich ist, da mags wol geschehen.

3) WA VI 40, 2 ff. Also muß man auch noch dulden, die umb zeytlich gut rechten und sechten, als die weychen, kindischen Christen, die man nit hin werffen muß umb hoffnung yhrer besserung . . . Aber man soll yhn sagen, das dasselb nit Christlich noch verdienstlich, wol than sey, sondern eyn menschlich und yrdisch werck, vorhinderlich zur seligkeit mehr dan forderlich.

4) Opp. in ps. WA V 233, 27 ita videmus non satis esse, si quis ob iustam causam aut pro veritate patiat, rem deo comittere et paratum esse cedere et in pulverem cum gloria sua redigi, sed sollicito oportet orare, ut deus iudicet et iustificet causam veritatis non pro suo ipsius commodo sed pro ministerio dei et populi salute.

5) Opp. in ps. WA V 220, 19 ff. sic de innocentia ista est praesumendum, ut tamen iudicium dei timeatur . . . ut sic accepta licentia et salvo illius iudicio coram hominibus eam profiteamur.

6) Disput. S. 537 f. Drews Th. 31 si nunc latro aut fur tibi vim inferre vel furari volet eo, quod tu christianus es, hic resistendum est malo, si vis pius civis esse huius mundi Th. 32 quia sicut magistratus ipse resistit, cuius membrum es, ita praecipit tibi resistere virtute secundae tabulae cui teneris obedire Th. 35 nec curandum, si Christum, id est tabulam primam praetendat, cum certum sit, quod non propter Christum, sed propter rem tuam te occidere quaerat.

7) Disput. S. 538 Drews Th. 33 ita si latro in itinere te occidere volet propter Christum debes te defendere, etiamsi occidendus sit ille Th. 34 quia seis, magistratum praecepisse, latronibus resistendum et suos cives defendendos esse, hoc ipso obedis tum primae quam secundae tabulae.

8) Disput. S. 572 Drews magistratus praecipit resistere contra sim iniustam. nam quicumque occidit latronem in itinere fungitur officio magistratus, principis, ut si Köhlhaasen occiderit quidam, recte faceret.

auszudehnen, hat Luther doch Bedenken. Er spricht zwar aus, daß der Christ, anstatt sich selbst Recht zu schaffen, die Obrigkeit anrufen solle ¹⁾. Aber die Fassung des Satzes zeigt deutlich, daß Luther damit weder ein *unbedingtes* Recht noch vollends etwas wie eine *Pflicht* zum Beschreiten des Prozeßwegs behaupten wollte. Und immer bleibt dabei vorbehalten das, was Luther den *casus confessionis* nannte. Wenn die Obrigkeit selbst den Christen um des *Evangeliums* willen verfolgt und ihm dabei Hab, Gut oder Leben wegnehmen will oder wenn sonst die Sache des *Evangeliums* ernsthaft mit ins Spiel kommt, dann gilt es ohne weiteres, sogar auf das Leben Verzicht zu leisten ²⁾. So hat Luther es in Anwendung auf sich selbst verdeutlicht: wenn er auf einsamer Heide von Wegelagerern angegriffen würde, so würde er sich als Vertreter der Obrigkeit fühlen und das Schwert brauchen mit aller Kraft. Aber sollte der Angriff nicht ihm als einem gewöhnlichen Privatmann, sondern dem Prediger des *Evangeliums* gelten, dann würde er die Hände falten und sich niederschlagen lassen ³⁾.

Luthers Lehre von der Sittlichkeit ist nicht, wie man zu sagen pflegt, das unvollendet gebliebene Stück seiner Anschauung. Sie ist ein großartiger Entwurf einer streng auf das Religiöse gebauten Sittlichkeit. Und Luther hat wohl mit einigem Erfolg darin gezeigt, daß gerade auf dem Boden der Religion oder vielmehr nur auf ihm eine Sittlichkeitslehre höchsten Stils möglich ist. Denn nur hier, wo der Mensch sich als Werkzeug Gottes fühlen darf, gewinnt das *Sollen* seine ganz reine Form, in der ein strenges Verpflichtungsgefühl mit einem vollendeten Freiheitsbewußtsein zusammengeht. Und nur hier, wo das Ziel von vornherein nicht auf den Einzelmenschen als solchen, sondern auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch eingestellt ist, hat die Sittlichkeit ihren klaren, lebensvollen Inhalt, während jede andere Ethik trotz aller „Wertordnungen“, „Güterstufen“ und „Sinnszusammenhänge“ teils in Formbegriffen, teils in einem verfeinerten Selbstgenuß stecken bleibt. Daß dieses große Erbe innerhalb seiner Kirche verkümmerte, ist nicht Luthers Schuld. Vielleicht war es zu groß, um sofort in seiner ganzen Bedeutung begriffen zu werden. Aber vergleicht man heute, was nach Luther — bis herab zu Niehsche — über das Sittliche gedacht worden ist, so wird man kaum eine Frage nennen können, die nicht Luther schon aufgeworfen hätte, und auch seine Lösungen dürften bis zur Stunde nicht überholt sein.

1) Disput. S. 538 Drews Th. 40 *ideo non licet privatis, quales quales vint, hac pace praecepta facere vel ferre vim privatam, sed magistratus est invocandus.*

2) Disput. S. 537 f. Drews Th. 22 *in causa enim primae tabulae retinenda emendaque ista gemma regni coelorum, vendendus est ager, relinquenda et amittenda sunt omnia Th. 45 magistratui vero inferenti malum propter primam tabulam (aliam causam habere non potest) non est resistendum.*

3) Tischreden II 224, 32 ff. und 593, 19.

4. Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff¹⁾.

Es gilt als ein feststehender und darum nicht weiter zu erweisender Satz, daß Luther seinen Kirchenbegriff in den Jahren 1518—1521 ausgestaltet habe. Der Zusammenstoß mit der Hierarchie, der sich aus dem Ablassstreit ergab, hat Luther, so sagt man, dazu gebracht, sich auf das Wesen der Kirche zu besinnen und der veräußerlichten katholischen Anschauung seine tiefer greifende von der unsichtbaren als der wahren Kirche entgegenzustellen.

Träfe dies wirklich zu, so rüdte Luthers Kirchenbegriff in ein etwas bedenkliches Licht. Der Verdacht wäre dann kaum abzuwehren, daß er mehr ein Erzeugnis der Not!), eine Waffe im Kampf gewesen sei, denn eine Frucht der eigenen inneren

1) Zuerst gedruckt in der Festschrift Dietrich Schäfer zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht. 1915. S. 410 ff.

2) In dem Sinn hat Grisar die herrschende Meinung für seine Zwecke vergrößert, vgl. Luther III 775: „Man weiß, daß er, als er schon lange in seiner falschen Ansicht von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein und den damit zusammenhängenden Irrtümern befangen war, doch noch nicht daran dachte, sich von der kirchlichen Gemeinschaft zu trennen oder den Begriff der Kirche zu bestreiten. Erst als die alte Kirche nicht zu seiner neuen Lehre herübertrat, sondern sie strenge zu verurteilen sich anschickte, entschloß er sich unter großem innerem Kampfe zur Losreißung; und eben um diesen Schritt bei sich zu rechtfertigen und nach außen zu decken, bildete er seine Ansichten über Wesen und Begriff der Kirche nach und nach aus. — Bezeichnenderweise bereitet sich (!) seine neue Kirchenidee zuerst (von Grisar gesperrt!) vor in seinem Sermon über die Kraft des päpstlichen Bannes, den er im Sommer 1518 lateinisch und im folgenden Jahr deutsch erscheinen ließ.“

Eine Widerlegung Grisars im einzelnen glaube ich mir ersparen zu dürfen. Die Tatsachen, die im folgenden vorgeführt werden, genügen wohl an sich schon, um auch an diesem Punkt die Oberflächlichkeit von Grisars Arbeit zu beleuchten. Grisar hat allerdings Zeitschr. f. kath. Theol., 1918, S. 600 in seinem unglücklichen Stil des überlegenen Kenners auf meine Darlegungen erwidert: „(Holl) weist aber tatsächlich nur nach, daß Luther in seinem ersten Psalmentommentar 1513/15 die von den katholischen Theologen vorgetragene Lehre von der „Seele“ der Kirche, die Holl anscheinend wieder unbekannt ist, vertrete.“ Ob mir die augustinisch-scholastische Lehre vom corpus Christi mysticum unbekannt war, mag man aus dem, was S. 292 A. 6, 294 A. 5 und S. 299 schon im ersten Druck stand, ersehen. Grisar aber würde sich ein hohes Verdienst um Wissenschaft und Kirche erwerben, wenn er aus den Quellen den Nachweis erbrächte, daß „die“ katholischen Theologen, d. h. in diesem Fall die Scholastiker vom Lombarden bis Biel unter sich übereinstimmend dieselbe Lehre von der unsichtbaren Kirche (einschließlich der dem Wort zu geschriebenen Bedeutung) vertreten, wie sie Luther in der Psalmenvorlesung vorträgt, und daß diese mit Luther übereinstimmende Lehre von der „Seele der Kirche“ heute noch in der katholischen Kirche gilt. Gelänge ihm dies, dann wäre der Streit zwischen Katholizismus und Protestantismus bald geschlichtet.

Entwicklung Luthers; ein Wunschziel im besten Fall, von dem Luther doch „bekanntlich“ hinterdrein der harten Wirklichkeit der Dinge gegenüber mehr als ein Stück opfern mußte.

Allein man hat es bisher verjäumt, die Urkunden, die uns über Luthers Lehre vor 1517 Auskunft geben, auf unsere Frage hin zu prüfen¹⁾. Holt man dies nach, so zeigt sich ein anderes Bild. Der Kirchenbegriff, mit dem Luther gegen die römische Hierarchie angeht, ist längst vor dem Ablassstreit bei ihm da. Er ist ihm erwachsen nicht aus irgendwelchem Gegensatz heraus, sondern im einfachen Verfolg seiner religiösen Grundgedanken. Denn auch an dieser Stelle sieht man sich wieder in den Mittelpunkt von Luthers Gedankenwelt zurückgeführt. Seine Rechtfertigungslehre war es, die unmittelbar auch seine neue Auffassung der Kirche hervortrieb.

I.

Der Psalmentommentar läßt uns sofort deutlich in diesen Zusammenhang hineinsehen.

Luther trägt dort die Rechtfertigungslehre vor in dem aus Augustin entlehnten Gegensatz von Eigengerechtigkeit und Gottesgerechtigkeit. Eigengerechtigkeit, mit der der Mensch vor Gott bestehen könnte, gibt es nicht und kann es nicht geben. Das steht für Luther von vornherein durch das Urteil Gottes fest, das im Tod Christi sich offenbart. Denn, so deutet Luther im Anschluß an Paulus den Tod Christi, wenn Gott seinen Sohn zur Sühne für die Menschen hingibt, so liegt darin auch das Urteil ausgesprochen, daß vor ihm die Menschen Sünder und nur Sünder sind²⁾. Das bestätigt jedem aber auch das Zeugnis des eigenen Gewissens. Kein Mensch ist imstande — vollends, wie es Gott doch fordert, in jedem Augenblick imstande — die Höhe des göttlichen Gebots wirklich zu erreichen³⁾.

Der erste Schritt gegen Gott hin muß also darin bestehen, daß der Mensch, seinen natürlichen Hochmut⁴⁾ überwindend, lernt, sich selbst vor Gott unbedingt

1) Eine Ausnahme macht, wie ich hinterher bemerkte, Diedhoff, Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablassstreit 1883. Aber Diedhoff dringt nicht tief genug ein, und seine Anregungen sind, soviel ich sehe, überall unwirksam geblieben.

2) WA III 170, 38 ff. hec autem iniquitas, quam loquuntur adversus deum, quia contra Christum iustum et iustitiam eius, quasi non sit necessaria nec utilis, quasi sua sibi sufficiat . . . Et ratio est quia ipse asserit nos peccatum habere mittens filium in mortem pro peccatis nostris.

3) WA IV 207, 31 ff. sic enim intelligit homo se esse infirmum et nihil, quando incipit agere velle que novit, que presumpsit facere mox cum novisset. sic passio ire, superbie, luxurie, cum absens est, facilis presumitur victu ab inexpertis. sed cum presens est, sentitur difficillima, immo insuperabilis ut experientia docet. III 451, 24 inde etiam evangelium vocale et literale est impossibilis lex, nisi deus ipsum intus doceat. Eine ausführliche Anleitung zu derartiger Selbstprüfung gibt schon die Auslegung des 1. Psalms. — Ueber Denifles Entdeckung, daß Luther erst in der Römervorlesung die Unüberwindlichkeit der „Begierlichkeit“ gelehrt hätte, brauche ich hier nicht noch einmal zu reden, vgl. oben S. 137 A. 2 u. 3 u. S. 181 A. 1.

4) Ich erinnere nochmals daran, daß Luthers Begriff von superbia ein anderer ist
Holl, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

zu verurteilen. Wer sich dazu entschließt, wer Gott — und das heißt der Wahrheit — die Ehre gibt ¹⁾, dem gilt Gottes Gnadenverheißung. Ihm wird Gerechtigkeit von Gott geschenkt ²⁾.

Gottesgerechtigkeit bedeutet Verbundenheit mit Gott und Christus ³⁾, nicht sittliche Vollkommenheit. Aber das Zweite folgt notwendig aus dem Ersten. Denn aus der Gemeinschaft mit Gott entsteht im Menschen ein wirklich guter Wille, d. h. ein freier, freudiger Gehorsam gegen Gottes Gebot ⁴⁾. Dieser gute Wille muß freilich, da das niedrige Begehren tief im Herzen des Menschen sitzt, ständig gereinigt und neu gekräftigt werden durch die unablässige Unterwerfung unter Gottes Gericht und Gottes Erbarmen ⁵⁾. Aber in dieser Zucht rückt der Mensch doch stetig dem Ziel näher, t a t s ä c h l i c h gerecht zu werden ⁶⁾. Die Spitze gegen Aristoteles richtend,

als der Augustins. Luther denkt dabei weniger an die Selbstüberhebung, die zur Sünde führt, als an den Trost, der die vorhandene Sünde ableugnet oder gleichwohl noch etwas vor Gott gelten will, vgl. schon WA III 15, 35 ff. *hoc est autem duplex peccatum, stare defendere resistere corrigenti et revocanti nolle acquiescere . . . declinare cor in verba malitie ad excusandas excusationes in peccatis, seipsum iustificare postquam peccavit ac sic suam iustitiam statuere contra deum et iustitiam eius . . . Maledicta omnis superbia, que istum errorem imitatur usque hodie.*

1) Vgl. 3. B. WA III 170, 33 ff. *quia qui statuit iustitiam suam, negat iustitiam dei et mendacem eum facit* WA III 289, 33 ff. *qui esse iudicat et confitetur peccatum, deum iustificat et verificat: quia dicit id de se, quod deus dicit de eo: et ita iam conformis deo est et verus et iustus, sicut deus cum quo concordat.*

2) Vgl. 3. B. WA III 26, 22 ff. *non stare in via peccatorum i. e. non statuere suam iustitiam, non se excusare, non iustificare, non sibi tribuere, sed magis statuere et subici iustitie dei, induere confessionem: in principio accusare se ipsum, iudicare se ipsum, iustificare deum* III 31, 6 ff. *igitur quamdiu nos ipsos non condemnamus excommunicamus detestamur coram deo, tamdiu non resurgimus nec iustificamur . . . non erit nec oritur in nobis iustitia dei, nisi primo omnino cadat iustitia et pereat iustitia nostra.* III 31, 18 ff. *nam tanto magis abundat gratia et iustitia dei in nobis, quanto magis abundat delictum i. e. quanto minus nos habere iudicamus iustitie; quanto magis nos ipsos iudicamus et execramur et detestamur, tanto abundantior influit in nos gratia dei.*

3) Vgl. 3. B. WA III 42, 23 *sibi vacuus, sed deo ipso plenus; minime enim vacuus apparet coram domino, qui maxime vacuus apparet.* III 89, 5 *fides . . . per quam desponsamur Christo.*

4) 3. B. WA III 17, 1 ff. *sed in lege domini voluntas eius i. e. non tantum manus coacta aut necessitate pene timoris aut spe temporalium allecta sine voluntate, sed hylari et libera voluntate legem domini operatur. quod non est eorum, qui sub lege sunt in spiritu servitutis in timore, sed qui in gratia et spiritu libertatis.*

5) 3. B. WA III 24, 22 ff. *iudicium nunc est mundi, licet nondum revelatum, quod fiet in die. iudicat ergo dominus iam populos in equitate . . . (iudicium) quo nos ipsos iudicamus. hoc fit seipsum accusando et confitendo peccatum suum, quo agnoscimus quod digni sumus pena et morte.* III 29, 9 ff. *iudicium est sententia damnationis et est proprie, quando quis seipsum accusat detestatur et condemnat, sicut nostri theologi dicunt de actibus penitentie . . . hoc vocat scriptura iudicium. iustus enim in principio est accusator sui: ideo etiam si septies cadat in die, toties tamen resurgit, eo quod non excusat se in peccatis, sed mox confitetur et accusat seipsum: quo facto mox dimissa sunt ei peccata et resurrexit.* III 429, 14 f. *ideo ad summam displicentiam sui, e t i a m in bonis nostris, tendendum est omni studio.*

6) WA III 47, 2 *qui enim iustus est, iustificetur adhuc . . . 7 semper recurrere ad principium et a novo semper incipere.* III 231, 37 ff. *semper enim in stabulo nos habet*

hat Luther bereits damals seine Anschauung über den „kurzen Weg zu Gott“¹⁾ in dem Satz zusammengefaßt: wir werden nicht gerecht, indem wir gerecht handeln, sondern umgekehrt, wir müssen schon gerecht (d. h. mit Gott innerlich geeinigt) sein, um überhaupt gerecht handeln zu können²⁾.

Luther legt Wert darauf zu betonen, daß dieser ganze Vorgang der Rechtfertigung nicht im Willen des Menschen seinen Ausgangspunkt nimmt. *Gott selbst* greift dabei ins Innere des Menschen ein. Er ist es, der durch das Evangelium³⁾ — sofern es neutestamentliches, d. h. nicht bloß äußere Handlungen, sondern Hingabe des Herzens und vollkommene Reinheit des Willens forderndes *Gebot* ist⁴⁾, — den Menschen richtet. Und er ist es wieder, der durch dasselbe Evangelium, sofern es Botschaft vom Kreuze ist⁵⁾, ihm die Gemeinschaft mit sich eröffnet. Das Evangelium, das Wort ist also das Werkzeug, dessen sich Gott bedient. Aber soll das Wort tatsächlich beim Menschen wirken, so muß noch etwas anderes hinzukommen. Das Evangelium ist im Gegensatz zum Buchstaben des alttestamentlichen Gesetzes und der alttestamentlichen Weissagung „Geist“⁶⁾. Darum bedarf es beim Menschen, der immer am Äußerlichen und Irdischen flebt, eines gottgewirkten tieferen und zugleich persönlichen *Verständnisses*, damit aus dem äußeren Hören ein inneres *Vernehmen* wird⁷⁾. Dann erst redet Gott durch das Wort zur Seele des Menschen⁸⁾. Luther hebt die Notwendigkeit

Samaritanus, in quo dolorem oleo gratie mitigat et infirmitatem cura stabularii sensim medetur. III 512, 24 ff. nam cum ab inchoatione sanctitatis usque ad perfectionem sint infiniti gradus, . . . in singulis gradibus deus donis suis abundat.

1) WA III 96, 39 amissa denique compendii via, quae est fides. III 143, 25 ff. verbum abbrevians . . . i. e. verbum fidei quod est perfectum et compendiosum. III 178, 32 rectum, quia per compendium dirigit ad salutem, est verbum (der Ausdruck „kurzer Weg“ stammt, wie ich nochmals erinnere, aus der Mystik).

2) WA IV 3, 32 ff. et hoc etiam contra Aristotelem est dicentem „operando iusta iusti efficiuntur“, sed sic: existendo iusti iusta operantur. et hoc omnis natura docet, quia non calefaciendo aliquid calefit, sed calefactum calefacit.

3) Am Harften hat Luther die beiden Seiten des Evangeliums auseinandergehalten WA IV 389, 19 ff. differentiam ponit inter mandata et testimonia . . . mandata sunt que nos promittimus implere . . . testimonia autem sunt, que deus promittit et nos credimus et acceptamus credendo sperando amando. ipse autem non fallit, sicut nos ipsum fallimus.

4) Vgl. 3. B. WA III 96, 26 lex autem spiritualiter intellecta est idem cum evangelio WA III 129, 38 lex domini animam obligat, que est in occultis et coram deo.

5) WA III 571, 18 inde (sc. aus der passio Christi) enim et evangelium totum emanavit. quia evangelium latuit in lege nec videbatur, sicut aqua in petra, usque dum crux Christi eam scinderet et interrumperet.

6) WA IV 9, 28 ff. in hoc tangitur differentia evangelii et legis, quia lex est verbum Mosis ad nos, evangelium autem verbum dei in nos. quia illud foris manet, de figuris loquitur et umbris futurorum visibilibus, istud autem intus accedit et de internis, spiritualibus et veris loquitur IV 177, 8 tota scriptura evangelica, que est spiritus.

7) WA IV 253, 23 auditio . . . interior conscientiae, que est vermis et murmur syntheresis vel gaudium et susurrus spiritus sancti. III 253, 41 ff. et in isto verbo miro modo erudit nos, quomodo sit verbum dei audiendum aut legendum: scilicet quod non ex nostris viribus illud aggrediamur, sed nec litera contenti simus et foris audito verbo, sed spiritum ipsum quaeramus audire.

8) WA III 153, 20 ff. silet deus . . . quando non respondet verbo suo . . . quando non consolatur intus, ubi vere loquitur verbo suo invisibili, ut audiam quid loquatur in

des Geistes zuweilen so kräftig hervor, daß seine Ausdrücke an Enthusiasmus zu streifen scheinen. Aber seine Absicht ist es doch nie, das äußere Wort auszuschalten ¹⁾. Die Schwärmerei, die auf geheimen Verkehr mit Gott ausgeht, hat Luther schon damals entschieden abgelehnt ²⁾. Wie in anderen Stücken ³⁾, so will er auch hier nur das allen Zugängliche, das klar Umrissene und für alle Verpflichtende als Richtschnur anerkennen ⁴⁾.

Von da aus führt nun die Linie hinüber zu Luthers Kirchenbegriff.

Aus der Bedeutung, die das „Wort“ für ihn in der persönlichsten Erfahrung gewonnen hatte, ergab sich von selbst, daß ihm jetzt das Evangelium als der wichtigste Besitz der Kirche und die Verkündigung des Evangeliums als ihre höchste und dringendste Aufgabe erschien ⁵⁾. Ohne daß er es selbst recht merkt, verschiebt sich ihm dabei die Auffassung der Gnadenmittel der Kirche. Während nach mittelalterlich-scholastischer Lehre das Sakrament das Gnadenmittel der Kirche ist, setzt Luther unwillkürlich überall da, wo das Sakrament zu nennen gewesen wäre, vielmehr das Evangelium ein oder stellt er wenigstens das Wort den Sakramenten voran ⁶⁾. Das

me. III 192, 23 „dic anime meae“ verbo tuo intus, ut anima audiat . . . „salus tua ego sum“. IV 9, 31 ff. aliud enim est in nos, aliud a d nos loqui. in nos enim efficax est et capit nos, ad nos autem nequaquam. ita verbum fidei penetrat ut gladius anceps in interiora et spiritum erudit et sanctificat, verbum autem legis tantum carnem erudit et sanctificat.

1) WA III 342, 26 ff. puto ego hanc esse primam gratiam (= gratia iustificans! man bemerke die Umbildung in diesem Begriff! vgl. oben S. 119) et mirificam dei dignationem, cui datum est sic verba scripture legere et audire, tanquam existimet se a deo ipso audire. III 248, 16 quod scilicet non nostri sensus esse debemus, tantum intus audire deum volentes, sed etiam humiliter audire foris auribus, ut ministerium ecclesie non contemnatur.

2) Vgl. die längere Ausführung WA IV 64, 9 ff. est exhortatio ad fidem rectam contra eos, quia sibi vias eligunt et iustitias statuunt, in quibus auxilium et gratiam dei expectant, immo potius tentant . . . 28 qui nude in deo se habitare presumerent atque ut dicitur immediate a deo dirigi velint, reiectis omnibus adiutoris et protectionibus eius, in quibus dirigi a deo deberent. singulares enim amici dei esse volunt et speciali ab eo duci magisterio. Danach sind Ausdrücke wie III 285, 16 per inspirationem gratie tue (vgl. außer dem in A. 1 Angeführten die Selbsterklärung IV 444, 18 fac ut audiam et sentiam per internam inspirationem . . . misericordiam tuam i. e. quod remissa per eam sint peccata mea = 39 da mihi pacem conscientie me, ut te mihi misertum esse sentiam) und — um dies vorwegzunehmen — das viel mißbrauchte „heimliche Einrücken“ zu verstehen. Das letztere ist nichts anderes, als was Luther sonst intus docere nennt. „Sine ullo medio“ findet nach III 262, 14 die Offenbarung Gottes erst im Jenseits statt.

3) Vgl. seinen ständigen Kampf gegen die observantes und die singulares.

4) WA III 157, 2 vox domini = evangelium publice predicatum. III 184, 10 ff. cataracte dei sunt predicatorum evangelii; qui illas aperuit, dominus et pluit in copia pluviam salutaris doctrine. et in tali publica predicatione multiplicati sunt fideles.

5) Auf eine merkwürdige Schrift des Duns Scotus, in der dies gleichfalls betont wird, hat R. Seeberg (Duns Scotus S. 469 ff. und Dogmengeschichte² III 507 A. 2) aufmerksam gemacht.

6) Vgl. außer den im folgenden genannten Stellen WA IV 42, 5 f. corpus eius . . . mysticum, quod est ecclesia et evangelium. III 58, 14 antequam evangelium et sacramenta venirent ib. 17 per fructum frumenti i. e. effectu evangelii et sacramenti corporis Christi. IV 417, 4 „mense tue“ evangelii et sacramenti tui. IV 451, 20 „escam“ spiritualem verbi

Evangelium ist das Königszepter, mit dem Christus die Kirche regiert¹⁾; durch das Wort ist die Kirche gegründet worden²⁾ und wird sie noch immer erhalten³⁾; das Wort ist die Speise, mit der Christus die Seinen nährt⁴⁾; es ist der Himmel, der über die Kirche gespannt ist⁵⁾. In der Predigt des Worts wirkt Christus selbst⁶⁾ und durch das Wort, das als Gotteswort unwiderstehlich ist, werden die Feinde der Kirche überwunden⁷⁾.

Aus dieser Grundanschauung hat Luther nun schon in der Psalmenvorlesung alle die Folgerungen gezogen, die seine Rechtfertigungslehre ihm nahelegte.

Das Evangelium, wie es in der Kirche und durch die Kirche verkündet wird, wirkt — nach Gottes Willen — zweiseitig⁸⁾. Es gewinnt die einen, während die andern unempfindlich bleiben⁹⁾. So vollzieht Christus, dessen Werkzeuge die Prediger sind, durch das Evangelium eine Scheidung oder, wie Luther die

et sacramenti. IV 456, 20 porte sunt primo intelligentie scripturarum . . . secundo sacramenta. Beachte namentlich auch IV 243, 18 ff. ista esca et memoria est duplex, scilicet sacramentalis et spiritualis. spiritualis est ipsa predicatio de Christo et evangelium. Das ist ein anderer Begriff, als wenn die Scholastik das spiritualiter manducare vom sacramentaliter manducare unterschied. Hier bahnt sich bereits die Auflösung des Sacraments in das Wort an; vgl. auch IV 236, 34 simul enim sacramentum et evangelium est sumendum. — Eine der ganz seltenen Stellen, wo das Sacrament dem Evangelium vorgeeßt ist, findet sich III 170, 14.

1) WA III 32, 2 virga ferrea sanctum est evangelium, quod est sceptrum regale Christi in ecclesia sua et regno suo . . . dicitur autem virga, quia dirigit, arguit, corripit et sustentat.

2) WA III 454, 25 scriptura est venter, unde oritur veritas divina et ecclesia. III 571, 28 ex Christo et evangelio nascuntur plurimi fideles. IV 189, 34 quia in verbo evangelii est ecclesia constructa, quod est verbum sapientie et virtutis dei. IV 400, 16 edificatio autem ista fit per verbum et evangelium. predicatorum enim sunt operarii huius Salomonis, quo lapides vivi et preciosi expoliuntur virtutibus. IV 415, 21 quia per literam et humanas traditiones non edificatur ecclesia Christo, sed per evangelium.

3) WA III 259, 18 verbum enim dei conservat ecclesiam dei.

4) WA III 139, 19 in ecclesia, ubi pascuntur verbo dei vel scriptura. III 180, 19 „et alat“ pascit doctrina et verbo vite secundum animas. III 435, 6 „mensa“ sive scriptura sive sacramentum altaris.

5) WA IV 175, 34 celum est liber scripture, quo tegitur universum tabernaculum ecclesie. IV 179, 14 ecclesia per coelum scripture et fidem fundata est super stabilitatem suam.

6) WA IV 208, 22 „facientes operationem“ Christi scil. verbum eius predicando. IV 229, 36 ff. sunt autem pedes eius ipsa verba veritatis: illis enim conculcat et subiectos habet omnes fideles. quia veritas quomodo potest aliis pedibus ambulare quam verbis . . . unde frequenter in scriptura predicatorum sicut leones conculcare dicuntur bestias.

7) WA III 381, 25 nonne mirabilis bos est ecclesia, que ferreum cornu et ungulas creas i. e. insuperabile et victorale verbum predicationis habet.

8) WA III 348, 21 verbum dei gladius est et iudicii virga discernens eos.

9) WA IV 10, 22 evangelium, licet sit verbum dei et de natura sua sit, ut in hominem dicatur, tamen non in omnes dicitur, quia non omnes capiunt. unde nullo modo ipsum audiunt, in quos non dicitur et tantum ad illos dicitur. IV 248, 10 „in iudicio“ quia per illos (sc. sermones suas) alii cadunt incredulitate, alii surgunt fide. — Im Hintergrund steht dabei natürlich der Erwählungsgedanke WA IV 81, 20 de consiliis et iudiciis dei profundis, que predestinationis et reprobationis dicuntur. IV 216, 30 ut spiritu sancto misso evangelium clarificetur et sic fides exurgat et salvi fiant omnes electi.

johanneische Anschauung aufnehmend gerne geradehin sagt, er vollzieht jetzt schon fortwährend das Gericht ¹⁾. Das Jüngste Gericht enthüllt und vollendet nur, was in der Gegenwart bereits geschieht. Darin eben offenbart sich nach Luther der Abstand zwischen dem Alten und dem Neuen Testament: dort war die Zugehörigkeit zum Gottesvolk nur an etwas Äußerliches, Buchstäbliches — die Geburt und die Beschneidung — geknüpft, hier hängt sie von inneren Bedingungen ab ²⁾.

Die Scheidelinie, die durch das Wort und seine Aufnahme gezogen wird, fällt jedoch nicht mit der Grenze der äußeren Kirche zusammen; sie läuft vielmehr mitten durch sie hindurch. Denn auch in der Kirche gibt es viele, die dem Wort sich verschließen ³⁾. Ueber sie ergeht das Gericht Christi ganz ebenso, wie über die, die draußen stehen ⁴⁾. Sie — gemeint sind die *superbi* — gehören in Wahrheit überhaupt nicht zur Kirche, obwohl sie dem Namen und der Zahl nach ihr zugerechnet werden ⁵⁾.

1) WA III 24, 22 ff. *iudicium autem nunc est mundi, licet nondum revelatum, quod fiet in die. indicat ergo dominus iam populos, in equitate discernens per gratias suas bonos a malis, et transfert eos de tenebris in admirabile lumen suum, dividens lucem a tenebris* III 67, 17 *sed nunc dominus venit iudicare terram et in iudicio regnat, quia nec secundum carnem nec secundum personam acceptat. sed qui credit salvus erit.* III 203, 13 ff. *allegoricum est iudicium, quo similiter regnat Christus, scilicet iudicium discretionis et inscrutabile, quo perdidit Iudeos, hereticos et cunctos malos usque hodie. hoc enim quomodo fiat, nemo novit. sed quia fiat, palam est.* IV 127, 32 ff. *ideo describit qualibus moribus populus suus sit ornatus . . . et hoc est iudicium, ut illos in misericordia suscipiat, hos per iudicium abiciat. hanc autem misericordiam et iudicium primo inter spiritum et carnem posuit, secundo inter eos, qui carni vel spiritui adheserunt, tertio faciet in extremo perfecte eandem misericordiam et iudicium in iis, qui carnem secuti sunt.*

2) Dgl. 3. B. WA III 336, 33 ff. *olim erat liberatio corporalis et figurativa, que omnibus potuit donari, sed haec est spiritualis; ideo solum dilectis conceditur, qui salvantur dextera i. e. spirituali gratia et favore aeterno.*

3) WA IV 10, 22 *evangelium, licet sit verbum dei et de natura sua sit, ut in hominem dicatur, tamen non in omnes dicitur, quia non omnes capiunt.* IV 187, 6 *loquens de duplici generatione hominum in ecclesia, scilicet carnalium et spiritualium.*

4) WA III 278, 6 *„discernere populum suum“ i. e. ad discernendum ab impiis et iudicandum q. d. ad hoc vocavit, ut discernat.* III 348, 27 *unde omnes, qui etiam hodie sunt in religione tantum corpore, sunt humerus, tantum onera ceremoniarum ferentes.* III 464, 15 ff. *hoc vocatur ab aliis discretionis, cum tamen in omni iudicio sit discretio et damnatio, discretio bonorum, damnatio malorum. et hoc agit Christus deus occulte in ecclesia et est inscrutabile . . . est autem aliud quod manifeste agit. scilicet quod . . . assumit . . . bonos et malos, sed solum bonis tribuit sua.* IV 133, 35 *misericordia in populo spirituali, qui suscepit fidem, et iudicium in populo incredulo cantatur.* IV 237, 8 *iudicium scil. discretionis, quia non indifferenter assumit omnes ad ecclesiam, sed qui crediderunt.* IV 245, 29 *ideo verissime iudicium est constructio ecclesiae, ubi tam multi separantur et tam pauci assumuntur.*

5) Dgl. 3. B. III 652, 7 ff. *qui sunt mixti et in medio ac numero populi veri, habentes nomen et formam atque speciem populi dei et tamen virtutem et veritatem eius abnegantes, sicut illi Iudei et Israel carnales et nomine tantum, loco et numero: ita christiani carnales nomine, loco et numero tantum. advene enim et hospites sunt, eiusdem civitatis participes, sed non sunt cives* III 83, 7 *peccatores in ecclesia numero tantum, non obedientia nec merito* III 273, 33 *alii sunt in honore Christi et ecclesie et simul intelligunt, scilicet qui numero et merito sunt in ecclesia. alii autem sunt, sed non intelligunt, scil. qui numero tantum sunt in ecclesia et non merito.* — Mit der Schroffheit dieses Satzes greift Luther über die Scholastik auf Augustin zurück. Man vergleiche damit die Begriffsbestimmung des

Sie sind nur Fremdlinge, nicht Hausgenossen ¹⁾; an den Gütern der Kirche haben sie keinerlei Anteil ²⁾.

So sondert sich innerhalb der äußeren Gemeinschaft ein engerer Kreis ab, der allein Kirche, d. h. Kirche Christi zu heißen verdient. Es sind die wahrhaft Gläubigen, die durch das Wort Gewonnenen und zum geistlichen Leben Erweckten ³⁾. Auf sie allein paßt der Name „Glieder Christi“; denn sie sind durch den Glauben Christus einverleibt ⁴⁾. In ihnen und ausschließlich in ihnen wirkt Christus als Haupt ⁵⁾. Sie macht er heilig — wie es die Kirche sein soll —, indem er als der barmherzige Samariter ihre Wunden heilt ⁶⁾, seine Gericht über sie übt und sie durch das Kreuz von sich selbst losmacht ⁷⁾. Denn seine „Heiligen“

corpus Christi mysticum bei Thomas Stb III quaest. 8 art. 3. sic igitur membra corporis mystici accipiuntur non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. quaedam tamen sunt in potentia, quae nunquam reducuntur ad actum; quaedam vero sunt quae quandoque reducuntur ad actum. Von denen, die niemals wirklich mit Christus eins werden, heißt es nachher noch deutlicher: qui tamen a hoc seculo recedentes totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur. (Also waren nach Thomas auch die Ungläubigen doch während ihres Lebens gewissermaßen Glieder Christi!) Ein Rest der augustinischen Unterscheidung zwischen der geistlichen Kirche (= numerus electorum) und der äußeren hatte sich übrigens in der Scholastik noch bei der Lehre vom Abendmahl erhalten: die res des Sacraments, das corpus Christi mysticum, empfangen nur die boni. So nach dem Lombarden I. IV dist. 9. Aber man sieht auch diese Erinnerung an Augustin von dem Lombarden an in der Scholastik ständig sich abschwächen.

1) WA IV 24, 35 alii, qui tantum numero sunt fideles, non habitant sed hospitantur in ecclesia, immo transeunt i. e. secundum corpus sunt in ecclesia quod transit, non secundum animam quae permanet.

2) WA III 341, 15 nunc autem (d. h. im Gegensatz zum A. T.) liberantur solum dilecti et bonis spiritualibus non communicant nisi boni.

3) WA III 103, 9 ecclesia sive plebs fidelis. III 183, 27 fideles Christi = spirituales. III 227, 25 communiter petra pro Christo et fide accipitur, supra quam nonnisi sanctorum anime statuuntur et pedes spirituales. III 524, 25 ff. veri Christiani = cives ecclesie. IV 62, 1 populus fidelis, qui habitat non autem hospitatur . . . in adiutorio altissimi. IV 136, 38 ff. quia non potest adherere ecclesie nisi fidelis, sed bene interesse et misceri. quia ecclesia est unum in spiritu. ideo adherent ei multi secundum corpus et exteriorem hominem, sed vera adherentia non est nisi cordium, in qua non nisi rectum cor herere potest.

4) WA III 89, 5 fides est spiritualis virginitas, per quam desponsamur Christo. III 141, 36 f. intravit Christus . . . in animam, quae est spirituale celum, per fidem ingrediendo IV 130, 36 ff. schon das Bild der Ehe Christi mit dem armen Hütlein.

5) WA III 199, 28 ff. (in) sanctis spiritualibus, in fide suspensis . . . (Christus) regnat. IV 19, 38 fides Christi, qua iustificamur, pacificamur, per quam in nobis regnat. — Haupt der Kirche ist Christus, wie Luther mit der Scholastik sagt, nicht als Gott, sondern als Mensch IV 399, 32 IV 406, 23 IV 449, 6.

6) WA III 231, 37 semper enim in stabulo nos habet Samaritanus, in quo dolorem oleo gratia mitigat et infirmitatem cura stabularii sensim medetur. IV 112, 14 ecclesia quae sanctificatur assidue in cruce Christi. IV 402, 4 interim autem dominus sustinet infirmitates, offensiones nostras multas; donec perficiat, quod incepit, et ex participatione faciat omnimodam plenitudinem.

7) WA III 153, 30 quia electos suos destruit, ut edificet eos. III 202, 23 ipsa ecclesia seu fideles, iudicati et condemnati secundum carnem et con crucifixi Christo. III 437, 29 ff. vulnerati Christi sunt omnes sancti eius, quia portant crucem eius: tropologice sunt vulnerati verbo evangelii et percussi a domino (sicut caput eorum) secundum

stehen immer erst im Anfang ¹⁾. Und nur dadurch, daß sie sich Christi Zucht fügen, bleiben sie in seiner Kirche ²⁾.

Diese Kirche ist aber ihrem Wesen nach unsichtbar ³⁾. Wie ihr Haupt Christus jetzt noch verborgen ⁴⁾, ihr Gut ein geistiges ist, so können auch die ihr Zugehörenden nicht eine sichtbare, körperliche Vereinigung darstellen ⁵⁾.

Dennoch darf man niemals daran zweifeln, daß diese Kirche Christi wirklich ist. Wie wäre denn Christus König, wenn er nicht ein Reich hätte, das er re-

carnem. quia mortificant seipsos, castigant et affligunt iugiter in humilitate et timore dei, in paupertate et contemptu.

1) Luther lernt von Paulus, was heilig ursprünglich bedeutete, vgl. WA III 178, 10 ff. notandum quod sanctus in scriptura significat, quem theologi scolastici dicunt in gratia gratificante constitutum . . . unde apostolus semper nominat christianos sanctos, vgl. dazu etwa III 26, 26 hoc est stare in via sanctorum. stant enim sancti: quia humilitate et confessione nituntur. — Für das andere vgl. III 47, 5 ff. qui se putat apprehendisse nescit quomodo oporteat eum apprehendere. modus autem non est nisi iste . . . scilicet semper recurrere ad principium et a novo semper incipere. III 512, 24 nam cum ab inchoatione sanctitatis usque ad perfectionem sint infiniti gradus. IV 400, 15 de militante ecclesia loquitur, in qua omnes qui sunt, in stando et proficiendo sunt, non in sedendo et possidendo ut beati in gloria. IV 320, 17 ff. unicuique restat aliquid de litera, ut non sit totus spiritus, de veteri homine, ut nondum sit totus novus, de carne, de terra, de mundo, de diabolo, ne sit totus anima, totus celum, totus Christus, totus dei . . . semper itaque magis ac magis indiget illuminatione et accensione, ut proficiat, qui inceptit.

2) WA III 208, 5 „quia dominus amat iudicium“ ut homo seipsum iudicet, castiget, accuset, damnet: per hoc potes perseverare in ecclesia III 208, 33 humilitas enim ipsa est iudicium et per ipsam in ecclesia perseverat omnis sanctus. — Höchst lehrreich ist der Einwand, den Ed später gegen diesen Punkt erhoben hat. WA I 282, 8 cum enim regnum caelorum in verbis Christi praesentem significare videatur ecclesiam ac tempus plenitudinis evangelicae tunc adventantis, non videtur, quomodo poenitentia omnem vitam fidelium exprimat. Für Ed ist es ein Widerspruch, daß das Reich Gottes, die Kirche, ein Reich von solchen sein soll, die immer der Buße bedürfen.

3) WA III 183, 24 ff. sunt enim aque iste collectae in utrem, id est unam ecclesiam . . . abyssi autem sunt aque profunde, quae videri nequeunt . . . sunt autem ipsi fideles Christi, quia sunt spirituales et profundi et absconditi coram hominibus mundi. III 203, 22 sicut caro est manifesta, spiritus autem occultus, sic ecclesia in hac vita occulta, mundus autem in manifesto. IV 81, 12 opera et factura Christi ecclesia non apparet aliquid esse foris, sed omnis structura eius est intus coram deo invisibilis. IV 107, 12 „in conspectu eius“ = in ecclesia, quae est in conspectu eius, non in conspectu hominum. IV 450, 39 ff. quia adeo abscondita est gloria regni Christi et potentia, ut nisi per verbum predicationis auditui manifestetur, non possit agnosci, cum in conspectu oculorum maxime contrarium appareat, ut ignominia, infirmitas, humilitas, abiectio extrema in omnibus fidelibus. — Der eine Zeitlang heftig geführte Streit, ob Luther den Ausdruck unsichtbare Kirche kenne, war von vornherein müßig. Es ist richtig, daß das Wort unsichtbar (oder vielmehr, wie Luther sagt, unsichtlich) sich nicht allzuhäufig bei ihm findet. Aber Luther gebraucht ganz im gleichen Sinn das Wort geistlich. Und geistlich hat er die Kirche Christi an unzähligen Stellen genannt.

4) WA III 124, 36 latet (Christus) in ecclesia adhuc, quae est obscura mundo, deo autem manifesta.

5) WA IV 239, 23 spiritualis conventus non est nisi vere iustorum, corporalis autem potest esse sine vere iustis; ebenda 239, 36 est autem concilium iustorum sive spiritualis conventus fidelium idem sensus fidei, spei et charitatis: licet sint loco et tempore distantes, charitate tamen et fide sunt in unum.

gierte? ¹⁾ Wo nur das Wort verkündigt wird, da muß es auch — als Gottes Wort, das das Herz trifft ²⁾, — allzeit Frucht schaffen ³⁾. Die Frucht aber ist die sich mehrende Menge der Gläubigen ⁴⁾. Und wenn die Kirche Christi für das leibliche Auge unsichtbar ist, mit dem geistlichen Auge, d. h. mit dem Glauben vermag man sie zu schauen ⁵⁾. Der Glaube sieht die sich ausbreitende Macht Christi ⁶⁾, obwohl sie sich in Niedrigkeit verbirgt; er sieht, wie die von ihm regierte Kirche schon in der Gegenwart nicht nur streitet, sondern triumphiert ⁷⁾.

Und die Kirche Christi ist nicht bloß immer da, sie ist auch eine wirkliche Gemeinschaft, ja die einzig wahre, weil die innerlichste Gemein-

1) WA III 259, 20 quia diffusa est gratia in labiis Christi, sequitur multiplicatio fidelium et hoc in eternum, quia non cessabit ecclesia. III 578, 29 nullam ecclesiam haberes, tunc non vere esses deus. IV 85, 5 „dominus“ Ihesus Christus secundum humanitatem „regnavit“, rex factus est regno sumpto ecclesie.

2) WA III 347, 25 ff. unde hic nota, quod quando deus immediate loquitur, efficacissime loquitur. et hoc petit propheta. et hic ecclesia gloriatur. quia sic promisit Joh. 6 erunt omnes docibiles deo. et Hiere. 31 dabo legem meam in cordibus eorum. III 348, 10 quia deus non ad aures sicut homo sed tantummodo ad cor loquitur. IV 216, 40 tu das efficaciam verbi, non nos, quia non vis nostris viribus eos convertere, ideo elegisti nos infirmos et repulsos.

3) WA III 258, 38 quia ubicunque predicatur verbum spiritus, sine fructu non predicatur. Luther verweist in diesem Zusammenhang bereits auf den Spruch, den er später so oft im Munde geführt hat, vgl. 259, 15 notamus, quod verbum dei libenter audiendum est, quia nunquam frustra predicatur. Isaie 55 verbum, quod egredietur de ore meo, non etc. — In der Geltendmachung dieses Gedankens liegt der abschließende Beweis dafür, daß Luther die Kirche als Personengemeinschaft und nicht als Anstalt im Sinn einer „Fideiommittung“, wie M. Weber und Troeltsch sagen (vgl. oben S. 244 A.), denkt. Eine Kirche als Anstalt, die da sein könnte auch ohne (eine Mehrheit von) Personen, die zu ihr gehörten — so Troeltsch, Soziallehren S. 450. 488 —, wäre für Luther nicht bloß eine widersinnige, sondern eine gottlose Vorstellung.

4) WA IV 183, 18 ff. „de fructu operum tuorum“, id est ecclesia tua replebitur multis fidelibus per effectum evangelice predicationis, que est opus Christi, ita quod corpus ecclesie erit plenum, pingue et satum membris integris et plenis fide et virtutibus. quid est enim fructus verbi dei nisi multiplicatio fidelium extensive et intensive?

5) WA IV 189, 17 ff. invisibilis, intelligibilis per fidem est ecclesia, que vocatur novum celum et nova terra . . . opera seu acta quibus ista fecit sunt opera virtutum et maxime predicationis. quia verbum dei est instrumentum, quo operans effecit istam creaturam, sicut ait, „verbo domini coeli firmati sunt.“

6) WA IV 105, 17 sed hanc eius quadruplicem potestatem non oculis carnis, sed spiritualiter videre oportet, quia est invisibilis potestas. nam etiam ut homo accepit hanc potestatem. IV 450, 39 ff. adeo abscondita est gloria regni Christi et potentia, ut nisi per verbum predicationis auditui manifestetur, non possit agnosci, cum in conspectu oculorum maxime contrarium appareat, ut ignominia, infirmitas, humilitas, abiectio extrema in omnibus fidelibus.

7) WA III 85, 26 facta dicit, que tamen fienda petit, quia semper ecclesia est militans et triumphans in hac vita. III 120, 12 ff. dicitur autem regnum Christi cornu eius, . . . quia sicut per cornua velut arma sua pugnat et bellat bestia cornuta (secundum Cassiod.), sic Christus pugnat et debellat mundum et principem eius per ecclesiam, que est cornu eius fortissimum et invictum. econtra ecclesia vocat eum cornu suum, quia et ipsum regem significat . . . quia Christus est fortitudo ecclesie sue, per quem triumphat mundum. ipse est enim virtus et sapientia omnibus credentibus in eum.

schaft¹⁾. Wohl hält kein äußerer Zwang ihre Glieder zusammen — Freiwilligkeit ist vielmehr das Kennzeichen des Gehorsams der Gläubigen²⁾; darum steht das Reich Christi im Gegensatz zu jeder Gewaltherrschaft³⁾ —, wohl sind sie räumlich voneinander getrennt und sich gegenseitig unbekannt. Trotzdem stehen sie miteinander in engster Verbindung. Sie sind geeint in ihrem Haupt Christus, geeint durch ihre gegenseitige Fürbitte, die jedes Christen Pflicht ist, und darüber hinaus durch den stillen Einfluß, mit dem immer ein Gläubiger auf verborgenen Wegen den andern erreicht. All ihr innerer Erwerb wird ihnen so gemeinsam⁴⁾. Und dieser Zusammenhang pflanzt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht. Eine *successio fidelium* — der Ausdruck spielt deutlich an auf die *successio episcoporum* — erstreckt sich von Anbeginn der Kirche bis auf die Gegenwart herab⁵⁾.

Das ist ein vollkommen fertiger, in sich abgerunde-

1) WA III 132, 38 *vocatur autem ecclesia vivus lapis in singulari propter unitatem caritatis*. IV 400, 31 „*eius participatio in idipsum*“. hoc non in terrenis civitatibus fieri potest ullo modo. quia nullius civitatis homines eodem pane et vino, victu, amictu, pecunia, familia, domo, agro, potestate, honore utuntur, sed hec omnia dividuntur in multos et fiunt suntque multa. est itaque participatio eorum non in idipsum, sed in multa et diversa. sic enim est natura temporalium, quod uno eodemque non possint duo simul uti vel frui . . . nos autem si cives sumus huius civitatis, ecce unus panis, unus calix, una fides, unus dominus, omniaque sunt nobis unum. omnia autem Christus in nobis. quia spiritualia habent hanc naturam, ut non possint dividi in diversa, sed diversos et divisos colligunt in unum. cum enim Christus omnibus sufficiat, ipse idipsum et unum nostrum omnes ad se trahit et unum facit.

2) WA III 385, 21 „*pluviam*“ doctrinam evangelicam, „*voluntariam*“ liberalem, facientem voluntarios. III 391, 31 dicitur autem voluntarius, quia facit spontaneos servos dei: ex amore libero, non ex timore cogente servientes, sed ex spiritu libertatis. IV 233, 21 significat etiam spontaneos, liberales et voluntarios, que est vera differentia populi novi et veteris. ille enim timore pene omnia fecit coactus, iste autem omnia facit amore iustitie in spiritu libertatis. IV 413, 26 torrens est ipse populus christianus, qui voluntarius est et currens in via dei.

3) WA III 17, 35 igitur Christus non vult vi et violentia suum regnum constare, quia tunc non constaret, sed voluntate et ex animo et affectu sibi serviri. sic enim regnum eius eternum et quod non corrumpetur, quia non in vi nititur. III 259, 26 quia non in violentia, sed in amore regnum Christi incepit et stat et perseverat.

4) WA IV 181, 1 ff. sic enim humilis homo habet *influxum et participium* omnium sanctorum et quidquid in illis est, in illum descendit, quia pedes montis in illo sunt. econtra superbus nullius habet *influxum et suffragium*. IV 289, 2 quia ecclesia est vivum corpus, in quo participant omnes omnibus. Wie er sich das im einzelnen vorstellt, hat Luther später namentlich in der Tetsaradecar (WA VI 130 ff.) eindrucksvoll ausgeführt. — Grisar schreibt freilich unbestimmt (Luther III 170): „... so sieht jeder auf den ersten Blick, daß diese Persönlichkeiten zwar rein logisch insofern miteinander verbunden sind, daß sich auf alle dieselbe Kategorie des „Gläubigen“ anwenden läßt, daß aber damit keine wie immer geartete reale Wechselbeziehung zwischen diesen Persönlichkeiten gegeben ist, mithin von einer „Kirche“ d. h. von einer realen, wenn auch unsichtbaren Gemeinschaft keine Rede sein kann.“

5) WA IV 165, 16 „*est iusticia*“ fidei . . . „*illius*“ qua eos iustificat „*in filios filiorum*“ per successiones fidelium in ecclesia. IV 169, 30 quia ecclesia semper nascitur et semper mutatur in successione fidelium, alia et alia est ecclesia et tamen semper eadem.

ter Gedankenzusammenhang. Es ist derjenige Kirchenbegriff, den Luther zeitlebens vertreten hat.

Er hebt sich scharf ab von allen früheren Auffassungen. Ganz beiseite geschoben hat Luther den scholastischen Kirchenbegriff, wonach als Glieder Christi alle auch nur der Möglichkeit nach mit Christus Gemeinten gelten sollten, selbst wenn diese Möglichkeit nie Wirklichkeit würde. Eine derartige Anschauung mußte ihm als eine Unwahrheit, als eine Veräußerlichung des Verhältnisses zu Christus erscheinen¹⁾.

Aber auch über Augustin²⁾, von dem sein Kirchenbegriff allenthalben angeregt ist, ist Luther schon damals hinausgeschritten. Bei Augustin fand er zwar bereits die Unterscheidung zwischen der sichtbaren katholischen Kirche und der wahren Kirche der „Geistlichen“ und „Bekehrten“. Aber dort war der tiefere Kirchenbegriff nur an den ewigen Erwählungsratschluß angeknüpft, während bei Luther das in der Geschichte wirksame Gotteswort die Grundlage bildete. Augustins wahre Kirche war deshalb selbst eine völlig zeitlose, nur durch Gottes jenseitigen Willen hervorgerufene und bloß für ihn vorhandene Größe; ja sie war nicht einmal im eigentlichen Sinn „Kirche“. Denn der Erwählungsratschluß setzte keine Verbindung zwischen den einzelnen Erwählten. Er betraf nur den einzelnen als einzelnen und auch seine Verwirklichung, die Bekehrung, vollzog sich als ein rein mystischer Vorgang im Herzen des einzelnen. Beides überwand Luther, sofern er das Wort, das deutliche, das allgemein zugängliche, das in der Geschichte wirksame Wort als das von Gott gehandhabte Mittel einsetzte. Daher vermochte er dann sichtbare und unsichtbare Kirche miteinander in Beziehung zu bringen, was Augustin trotz aller Anstrengung nie wirklich gelang.

Die Sicherheit aber, mit der Luther sich bereits im Jahre 1513 in diesen Gedankengängen bewegt, läßt darauf schließen, daß sein Kirchenbegriff ihm nicht erst kurz zuvor entstanden ist. Wie weit er hinaufreicht, ist schwer zu sagen. Immerhin legt die enge Verbindung mit der Rechtfertigungslehre zusammen mit gewissen Andeutungen der Quellen³⁾ die Vermutung nahe, daß der erste Ursprung dieser

1) Vgl. den scholastischen Kirchenbegriff S. 294 A. 5. Später hat Luther seiner entgegengesetzten Stimmung kräftigen Ausdruck verliehen, WA VI 301, 22 er (Alveld) schreibt im Lateinischen und Deutschen, daß Christus sei ein Haupt der Turken, der Heiden, der Christen, der Keßer, der Räuber, der Huren und Buben . . . Was soll ich sagen? ist Christus nu ein Hurwirth wurden aller Hurhäuser, ein Haupt aller Morder, aller Keßer, aller Schält . . . Dann ein Haupt muß eingeleibet sein seinem Körper . . . und mußten die Gliedmaß aus dem Haupt hangen, ihr Werk und Leben von ihm haben. Darumb mag Christus nit sein ein Haupt irgend einer bösen Gemein.

2) Vgl. über Augustins Kirchenbegriff Holl, Augustins innere Entwicklung. Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4, S. 41 ff.

3) Eine erste Andeutung findet sich in den Randbemerkungen zu Augustin WA IX 23, 31 ff. *de regno filii dei in quod translatus sumus: quod est regnum humanitatis eius, in quo ipse regnat per fidem carnis sue et in velamento.* Dasselbe fast wörtlich wiederholt in den Randbemerkungen zum Lombarden WA IX 39, 31 ff. *non enim sumus translatus nisi in regnum Christi, ubi ipse regnat in fide humanitatis sue et in velamento carnis sue.* Man stößt auch hier (vgl. oben S. 192) wieder auf den Zusammenhang

Anschauung bis in die Anfänge von Luthers reformatorischem Werden zurückgeht.

Damit rückt eine Tatsache ins Licht, die noch eine besondere Betonung verlangt. Wenn es bemerkenswert ist, daß Luthers Kirchenbegriff auf seine Rechtfertigungslehre zurückgeht, so ist nicht minder wichtig das Umgekehrte, daß sich ihm seine Rechtfertigungslehre sofort auch in einen Kirchenbegriff umgesetzt hat. Das kennzeichnet die ganze Art seines religiösen Denkens. Es bestätigt sich hier ¹⁾, wie verkehrt es ist, Luther als „Individualisten“ im gemeinen Sinn des Worts, d. h. als religiösen Egoisten aufzufassen. Bloße Hochziele für den einzelnen aufzurichten, genügt ihm nicht. Er muß immer zugleich fragen, unter welchen Bedingungen sie innerhalb einer Gesamtheit zur Wirklichkeit werden. Denn er steht auf der wohlbegründeten Ueberzeugung, daß alles religiöse und zuletzt auch alles sittliche Leben nur wächst und sich erhält in einer beides umhегenden Gemeinschaft. Erst wenn er die seiner Auffassung des Gottesverhältnisses entsprechende Gemeinschaftsform herausgestellt und sie als wirklich aufgezeigt hat, ist daher für ihn der religiöse Gedanke tatsächlich zu Ende gedacht. Der Gottesbegriff, von dem er ausgeht, gibt dieser Empfindung noch besonderen Nachdruck. Gipfelt das Schaffen Gottes in einem Reich, der Vereinigung einer Vielheit, dann erscheint auch die Verbindung, wie sie hier schon unter den Gläubigen entsteht, als ein wesentliches Stück seines Wirkens. Aber — dies sei im Blick auf das Folgende gesagt — dann wird es auch, soweit die Menschen in Betracht kommen, Gewissenssache, die Gemeinschaft in der Kirche so zu gestalten, wie es die Beziehung auf jenes Endziel Gottes fordert.

Und noch eins. Ähnlich wie bei der Entwicklung seiner religiösen und sittlichen Anschauungen ²⁾ bemerkt man auch hier, daß gerade sein Mönchtum Luther wichtige Anregungen vermittelt hat. Als Mönch lebt Luther in einer Gemeinschaft, die dem einzelnen nicht bloß ein höheres Ziel setzte, als es sonst in der Kirche angestrebt wurde, sondern ihn zugleich durch die gegenseitige Erziehung und Förderung in der Erreichung dieses Ziels unterstützte. Daran bildet sich Luthers Vorstellung, was eine Seelengemeinschaft und was ein seelischer Verkehr ist. Nur daß auch an dieser Stelle wieder das Mönchtum selbst ihn über das Mönchtum hinaustreibt. Man möchte sagen, der Gedanke des großen Basilius ³⁾ ist durch Luther wieder aufgenommen und zu Ende ge-

mit der werdenden Christologie: Wort, Christus (die menschgewordene Offenbarung Gottes) und Kirche bilden eine Einheit, vgl. WA IX 17, 12 ff. *sed hoc credere est in humanitatem eius credere, que nobis data est in hac vita pro vita et salute, ipse enim per fidem sue incarnationis est vita nostra, iustitia nostra et resurrectio nostra . . . ergo in textu videtur loqui de vita et resurrectione que est per fidem eius.* Im gleichen Sinn ist zu beachten WA IX 92, 28 ff. über den Unterschied und das Verhältnis von äußerem Hören und innerem Vernehmen *fides i. e. assensus fit ex auditu i. e. apprehensione (darüber: perceptione) significationis seu sensus verborum, qui est interior auditus. et ipse per verbum Christi i. e. predicationem Christi, qui est auditus exterior de Christo.*

1) Vgl. oben S. 98.

2) Vgl. darüber oben S. 201 ff.

3) Vgl. Höfl, Enthusiasmus und Bußgewalt S. 156 ff.

führt worden. Wie Basilius seine Mönchsgemeinde stiftete als eine Erneuerung der Urgemeinde, als einen Bruderbund zu gegenseitiger geistlicher Förderung und Unterstützung, so dachte sich Luther die wahre Kirche. Aber wenn Basilius daran verzweifelte, dieses Hochziel innerhalb einer Weltkirche, unter den *μυάδες*, zu verwirklichen, so schöpft Luther aus seinem kraftvolleren Gottesglauben den Antrieb, es gerade dort durchzusetzen. War eine derart verinnerlichte Gemeinschaft die gottgewollte, die allein dem Sinn des Christentums gemäße Form des Sichaneinanderschließens, dann durfte sie sich nicht auf einen kleinen, abgeschiedenen Kreis beschränken; sie mußte sich auf die Christen insgesamt erstrecken. Aber wirklich im vollen Sinn konnte sie freilich nur da werden, wo der gemeinsame Zug zu Gott eine innere Uebereinstimmung der Seelen schuf. Und dies herbeizuführen war Gott vorbehalten.

Wenn Luther nun von der ihm vorschwebenden wahren Kirche aus auf die andere hinüberblickte, die dem Gedanken nach deren Abbild und Werkzeug sein sollte, so fielen ihm dort nicht bloß die Dinge auf, an denen alle Ernstgesinnten unter seinen Zeitgenossen Anstoß nahmen. Er sah nicht bloß die Aergernisse im Leben der Priester und Mönche — darüber geht er verhältnismäßig rasch hinweg ¹⁾ —, er nahm tiefere Schäden wahr.

Außerlich — das gibt er gerne zu — blüht der Gottesdienst in der katholischen Kirche ²⁾. Aber der geistliche Betrieb ist lau, und die Kirche macht es den Leuten zu bequem ³⁾. In der Predigt, im Gebet ⁴⁾, in der Austeilung der Sakramente ⁵⁾, überall vermißt man den rechten Ernst. Die Pfründen werden ohne sonderliche

1) Er tut das absichtlich, vgl. seine spätere Äußerung im Chr. Adel WA VI 426, 19 „Ich hab noch nit, wil auch noch nit ruren die rechte helgrundsuppen von den personlichen lastern“ und in der Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 679, 8 „hab ich doch noch nie feinmal die geistlichen Laster recht antastet als Unkeuschheit, Geiz, Haß, Straß, Hoffart, Tracheit, ohn in diesem einigen Buch an deutschen Adel.“

2) WA III 416, 18 *quia accidia iam regnat adeo, ut ubique sit multus cultus dei, scilicet literaliter tantum, sine affectu et sine spiritu et paucissimi ferventes.*

3) WA III 416, 21 *multum facilitamus viam ad coelum, per indulgentias, per faciles doctrinas, quod unus gemitus satis est.*

4) WA III 422, 9 ff. *evangelisatur quidem verbum dei et clamatur et laboratur, sed ta minutim advertitur, ita contemnitur, ut non clamare, sed rauescere vix putetur . . . quia orationes habentur, sed tepide et rauce, quas proximus vix audiat . . . est autem nunc fere omnium querela de ariditate et siccitate affectus, scilicet quia distracti et aridi inter orandum sint.*

5) WA III 489, 33 ff. *ea que fiunt ecclesiis in Turchia corporalibus, figura sunt eorum, que fiunt in spiritualibus non tantum illic sed et hic . . . similiter illis sacramenta ecclesie indignissime prophanamus, ut est hodie miserandi huius mali ubique facies copiosa. III 509, 26 in temeritate administrandorum sacramentorum, verbi dei, potestatis iudicarie, iurisdictionis etc. in istis enim talia fiunt in ecclesia, que dominus multo egrius fert, quam Turcarum blasphemias.*

Rücksicht auf das Wohl der Kirche vergeben ¹⁾ und die Ablässe viel zu verschwenderisch ausgeteilt ²⁾).

Denn der Sinn der Leiter der Kirche ist jetzt auf ganz andere Dinge als aufs Geistliche gerichtet. Ein Streben nach Macht geht durch die gesamte Kirche hindurch. Weltliche Rechte der Kirche werden mit einem Eifer verteidigt, als ob daran das ganze Heil hänge ³⁾, und man trägt keine Bedenken, die Ansprüche der Kirche auch mit dem Schwert durchzusetzen ⁴⁾. Als ob nicht die Kirche so gut wie der einzelne Unrecht müßte leiden können ⁵⁾. Zumal da die Kirche gerade, wenn sie bedrückt wird, regelmäßig geistlich blüht ⁶⁾. Reichtum gereicht ihr nur zum Verderben ⁷⁾.

Der Grund des Übels liegt jedoch auf dem Gebiet der *L e h r e*. Aus der Einsicht, daß die Kirche auf dem „Wort“, auf dem Evangelium steht, ergab sich für Luther die Forderung, daß dieses Wichtigste vor allem in ihr gepflegt werden müßte. Aber was er als den Sinn des Evangeliums begriffen hatte, das fand er in der Kirche überall abgeschwächt oder vergessen. Von der Bedeutung des Todes Christi in seiner Tragweite für das persönliche Leben wissen die Leute nichts mehr ⁸⁾.

1) WA III 509, 23 in distributione et occupatione beneficiorum et bonorum ecclesie: quis enumeret mala et abusus?

2) WA III 424, 17 ff. ita pontifices et sacerdotes profundunt gratias et indulgentias, sanguine Christi et martyrum congregatas et nobis relictas, ut non putent sese necesse habere augere illum thesaurum nec aliter remissionem peccatorum et regnum celorum acquirere nisi illorum meritis.

3) WA III 360, 34 vide pontifices et sacerdotes et religiosos, quid agant pro rerum temporalium usu et retentione. fortius iam sunt temporalia et ut sic dicamus stabilius et eternius ad ecclesiam incorporata et ligata quam fides et spiritualia. quia omnes patenti ore clamant: quod semel datum est ecclesie et deo, nunquam potest revocari; hoc quidem de animabus et corporibus tacetur, que proprie deo dicantur. de temporalibus autem etiam per arma mundi practicatur, ut servantur. III 150, 31 et nota quod ecclesia protegatur non in manifesto in rebus visibilibus, immo in illis derelinquitur ad voluntatem tyrannorum et malorum, licet nunc pontifices maxime defendi velint in manifesto tabernaculi diaboli, i. e. mundi, in visibilibus rebus. III 356, 12 hoc quidem nunc pontificibus dicitur, qui latius quam reges et principes regnant. ascendant enim ipsi et vanitas simul cum eis.

4) WA III 442, 10 nunc enim deum Accaron invocant et adeo in adiutorium gladii et secularis potentie confiditur, ut etiam cum summis regibus et principibus de gloria belli contendere audeant. si quis tempore martyrum talia prophetasset in ecclesia futura, quod propter temporalia etiam pontifices, patres animarum, tantum sanguinem essent effusuri Christianorum, utrum laudassent?

5) WA IV 42, 35 sed in ecclesia omnia aufert deus, quibus se defendere et munire possint secundum seculum. IV 90, 19 populus fidelis non humano aut temporali auxilio vincit iniquos, sed spirituali, scilicet patientia et humilitate fidei.

6) WA IV 82, 19 quod qui humiliantur, affliguntur, abiciuntur, occiduntur visibiliter, maxime simul intus exaltentur, consolentur, suscipiuntur, vivificentur.

7) WA III 392, 13 cum igitur nostro tempore ecclesia firmata sit, ditata et honorata secundum seculum . . . , ideo sequitur, quod deus dissipaverit ossa eorum et confusi sint et spreverit eos, ita ut sint infirmi coram deo, abiecti coram deo.

8) WA III 565, 29 nonne hec est hodie omnium devotorum querela, quod incarnatio et passio Christi adeo in oblivionem venit, ut vix Christianismus appareat? omnibus lacrimis amplior hec miseria.

Paulus, der tiefste Theologe, ist heutzutage so gut wie unbekannt ¹⁾. Die Predigt des Evangeliums liegt darnieder ²⁾.

Und daran ist wieder schuld die Hochschätzung des Aristoteles ³⁾, das Wertlegen auf die Uebersieferungen und die Dekretalen und die Kniffereien der Juristen ⁴⁾. Die von dorthier stammende Gewohnheit, überall Unterscheidungen anzubringen und die Maßstäbe der niedrigeren weltlichen Sittlichkeit auf die christliche anzuwenden, hat die biblischen Begriffe allenthalben um ihre Wucht und ihre Strenge gebracht ⁵⁾.

Eine Spannung gegenüber der Kirche ist also schon im Jahre 1513 bei Luther da ⁶⁾. Aber nicht von ferne eine Neigung mit ihr zu brechen. Den Gedanken, in dem manche die richtige Folgerung aus seinem Begriff der wahren Kirche erblicken, den Sektengedanken, hat er am weitesten weggeworfen. Sekten und Schismen bekämpft er bei jeder Gelegenheit, und zwar mit Gründen, die gerade seiner Rechtfertigungslehre entstammen. In dem Verjuch der Sekten, eine heilige Gemeinde äußerlich herzustellen, sieht er eben die *superbia* wirksam, die ihm als die Wurzel aller Sünde erscheint ⁷⁾.

2) WA III 31, 14 et hec est disputatio profundissimi theologi Pauli apostoli nostris hodie theologis, an speculative nescio, practice scio quod ignotissima.

3) WA III 216, 24 lumbi Christi sunt, ex quibus generat filios suos, id est episcopi, sacerdotes, doctores. hii nunc non tantum carnalis morbi illusionibus pleni sunt, fornicarii concubinariique, sed et opinionibus et fabulis merisque coniecturis fluunt pro sancto et vero in suggestis. non enim verum semen predicant nec vero affectu vel usu, sed larvas opinionum et questionum et nugarum. atque ipsum verum verbum quandoque iocose effundunt et infructuose inter ridentes et contemptores. III 386, 8 „verbum evangelizantibus“ non fabulantibus aut philosophantibus, sed bonum et pacem Christi annunciantibus.

4) WA III 423, 1 defecerunt valde, alii in lucra, alii in voluptates, alii in ambitiones, multi etiam in iura et traditiones hominum, et non pauci ad philosophiam Aristotelis. hi omnes, quia deserunt divine lectionis studium, ideo deficiunt oculi Christi in ecclesia.

5) WA III 21, 9 sunt tandem, qui meditantur quidem et habent voluntatem in lege, sed non domini. hii sunt iuriste, qui in doctrinis hominum variis et traditionibus seniorum voluntatem habent et meditantur die ac nocte . . . quid enim sunt doctrine hominum nisi leges civiles et humane? traditiones autem seniorum sunt decreta pontificum . . . in hiis ergo legibus intime versantur nunc homines et habent infinitam in illis arenam questionum, litium, pugnarum, verborum, glosarum sine omni fructu, nisi lucri tantum et honoris. III 575, 1 hii qui hodie philosophorum opiniones et poetarum fabulas et iuristarum lites preponunt sancto dei evangelio, quod fastidiunt et totum studium scripture.

6) WA III 25, 5 sequitur tandem ex predictis, quod scriptura sancta aptius et melius utitur verbis, quam curiosi disputatores in suis studiis, immo nisi quis eorum imaginationibus renunciare velut calceos suos cum Mose exuerit, non poterit ad istum rubum flammearum appropinquare. terra enim sancta est.

7) Vgl. auch den Brief an Spalatin aus der Zeit vor März 1514 Enders I 15, 44 plenum est cor meum harum cogitationum magis quam lingua dicere possit.

8) Vgl. die ständige Zusammenstellung von *superbi*, *heretici*, *scismatici* und WA IV 405, 14 quare enim heretici nolunt subesse episcopis et sacerdotibus ecclesie? aiunt: „quia non sedent in iustitia et sanctitate: sunt enim impii et mali, nos autem sanctos et iustos habere volumus“. quibus respondemus: sufficit quod sedeant in iudicio . . . tu autem effringis iugum, iudicium abominaris et multam iustitiam iactas, quasi subditorum iustitia aliquid sit, nisi obedienter iudicium superioris portent . . . iustitia enim est solum humilis obedientia, siehe auch III 174, 21 ff., IV 240, 8 ff.

Die Setten vermaßen sich, über andere in einer Weise zu urteilen, wie es keinem Menschen zukommt¹⁾. Für Luther steht es fest, daß die wahre Kirche immer nur vorhanden sein kann innerhalb und durch eine Gemeinschaft, die Gute wie Böse zusammen umschließt. Denn Weizen gibt es nur auf einem Feld, auf dem auch Unkraut mitwächst²⁾.

Daß es sich aber dann nur um die katholische Kirche handeln könne, ist ihm selbstverständlich. Mit cyprianischer Schärfe vertritt er den Satz, daß das Verbleiben in der katholischen Kirche Bedingung für den Wert auch jeder sittlichen Leistung sei³⁾. Er rüttelt weder an der Hierarchie⁴⁾, noch an irgendeiner anderen ihrer Einrichtungen. Vielmehr tut er das Seine, um ihre Autorität noch zu stützen. Unaufhörlich predigt er den unbedingten Gehorsam gegen die Oberen, mögen sie nun gut oder schlecht sein⁵⁾.

Und er tut das aus ehrlicher innerer Ueberzeugung. Denn er würdigte die Hierarchie von dem Gesichtspunkte her, der seiner Anschauung von der unsichtbaren Kirche entsprach. Ihm gilt der Prälat in erster Linie als der zur Verkündigung des Evangeliums Bestellte⁶⁾. Damit war ihm die Unentbehrlichkeit der äußeren Ordnung gesichert. Der Begriff des Evangeliums schlug ihm

1) WA III 513, 32 vult ergo nos docere, quod nulli sunt damnandi, nulli desperandi a salute Christi, nec quisquam se solum salvum putare debet ac alios iudicare, quia hoc faciunt Iudei, heretici et superbi.

2) WA IV 239, 22 quia vero spiritualis conventus non est nisi vere iustorum, corporalis autem potest esse sine vere iustis, vel saltem spiritualis conventus stat cum corporali et vere iusti cum non vere iustis possunt convenire: ideo „iustorum“ addit, cum „concilio“ et non cum „congregatione“. non tamen ideo fugienda est, ut heretici insaniunt. contra quorum frontem hic addit „congregatione“. ipsi enim volunt solum concilium iustorum et congregationem nolunt: immo etiam congregationem cum additione „iustorum“. ideo utrumque amittunt et congregationem tantum sine iustis et sine concilio iustorum habent. IV 240, 20 sic ergo ut triticum non sine palea est in area: ita concilium iustorum non nisi in congregatione. congregatio enim est massa illa, ex qua eliguntur et assumuntur in concilium iustorum et de numero transferuntur in meritum. quod si massam hanc tuleris, unde tandem concilium iustorum confortabitur et assumetur? utrumque sane peribit. ergo simul oportet esse hec duo.

3) WA IV 186, 23 sub prelato et in unitate ecclesiarum opera bona fieri debent, non in sectis, heresibus, superstitionibus. IV 239, 21 extra enim ecclesiam nulla potest deo placere confessio.

4) Vgl. z. B. WA III 244, 28 tot enim sunt tabernacula dei in ecclesia quot differentie statuum et officiorum seu ordinum, ut ordo cardinalium, episcoporum, doctorum etc. et hoc apostolus Ro. 12 1. Cor. 12 exemplo probat de corpore sumpto.

5) WA III 174, 26 abiciunt per suam singularitatem suum prelatum, in quo Christus eis preficitur. III 405, 24 obedire ex corde superioribus et prelatis, alioquin nihil sonabit deo psalmus. IV 76, 24 hinc discite, quam sit utile sub prelatis manere et obedire illorum preceptis et instrui doctrinis. quia tunc scuto nos circumdat veritas.

6) WA III 170, 14 „anima“ autem est ordo administratorum in sacramentis et verbo dei, qui vivificant ecclesiam sicut anima corpus, immo sunt ipsa vita ecclesiae, per spiritum sanctum eam vivificans. IV 68, 25 ff. ecclesia gallina est, sicut et Christus, cuius scapule sunt prelati et directores et protectores pullorum a demonibus ne devorentur. quomodo hoc? per obumbrationem. obumbrare enim est umbram super eos facere, id est veram fidem docere. IV 359, 21 mystice autem manus sunt episcopi et doctores: hii enim sunt operarii ecclesie, in iis autem consistit tota vita ecclesie vel defendenda vel dilatanda.

die Brücke von der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche hinüber. Daß es eine Stelle geben müsse, von der aus das Evangelium verkündigt würde¹⁾, also auch eine sichtbare Gemeinschaft, die um diese Verkündigung sich scharte und aus der die Kirche Christi herauswüchse, das war für Luther ein gar nicht erst zu beweisender Satz. Er stand ja selbst inmitten einer derartigen Gemeinschaft, hatte aus ihr das Evangelium kennen gelernt und empfand ständig die geistliche Unterstützung, die sie ihm gewährte²⁾, — wie hätte er da erst fragen sollen, wo die Kirche Christi zu finden sei? Sein Begriff der unsichtbaren Kirche war nicht ein in die Luft gezeichnetes Bild, noch auch dazu bestimmt, die sichtbare Kirche zu sprengen, sondern eine bereits bestehende Wirklichkeit, die er als gegenwärtig fühlte, ein Maßstab, den er der ihn umhagenden Kirche nur vorhielt, um ihr zur richtigen Selbstbeurteilung zu verhelfen³⁾. Nahm er Schäden in dieser wahr, so gab er sich der zuversichtlichen Hoffnung hin, daß sie durch das Evangelium zu bessern seien. Das Wort mußte doch auch darin seine Gotteskraft erweisen.

Indes man spürt hier auch bereits den Punkt, an dem es später zum Bruch kommen sollte. Wenn die Kirche nun das Evangelium, so wie Luther es verstand und wie es nach seiner Ueberzeugung die Lehre der Bibel war, etwa nicht anerkannte? — Dann mußten auch noch weitere Fragen hervortreten, die bis jetzt im Hintergrund blieben. Führte seine Anschauung von der Bedeutung des Evangeliums für die Kirche wirklich auf eine Hierarchie als die berufene Verkündigerin? Schon in unserer Vorlesung regt sich deutlich der Gedanke des allgemeinen Priestertums⁴⁾,

1) WA III 217, 22 licet autem ossa dispergantur sic per dissensiones et iniquitates, non tamen confringuntur, quia officia manent in ecclesia et nunquam auferentur. alias ecclesia cessaret, quod est impossibile.

2) WA IV 211, 15 unde nec intellectus scripture alicui sufficit, nisi tradat se in magisterium hominis discreti vel superioris. nescit enim quando et quomodo applicare eam debet, nisi ex obedientia et directione alterius erudiatur. Das sagt Luther aus eigener Erfahrung heraus. Man denke nur an sein Verhältnis zu Staupitz.

3) Die Auseinandersetzung mit W. Köhler (D. Zeitschr. f. Kirchenrecht 1906, S. 199 ff. Christl. Welt 1907, S. 371 ff; ThLZ. 1913, S. 48), die ich früher an dieser Stelle geführt habe, halte ich durch seine Erklärung in dem Vortrag „Das Bleibende im Glauben der Reformation“ (Vorträge auf dem 2. Serienturs ostschweizerischer Diasporapfarrer). Zürich 1922, S. 91, für erledigt.

4) WA III 179, 11 spirituales homines (= die Gläubigen), qui a omnes iudicant et ipsi a nemine iudicantur 1. Cor. 2 (damit wird der Titel, den das Mittelalter dem Papst vorbehielt, wieder dem Gläubigen zurückgegeben; es mindert auch die Bedeutung dieser Einsicht nicht, daß Luther seine Auffassung von 1. Cor. 2, 15 aus Augustin geschöpft hat). III 347, 26 et hic ecclesia gloriatur, quia sic promisit Johan. 6 erunt omnes docibiles deo et Hier. 31 dabo legem meam in cordibus eorum. IV 224, 21 nam omnes fideles per Christum sacerdotem sunt sacerdotes et reges apoc. 5. IV 267, 18 spiritualis homo factus per fidem, omnes iudicans, a nemine iudicatus. IV 324, 1 igitur intellectus est a domino solo, sicut dicit: erunt omnes docibiles deo. IV 353, 17 quia spiritualis omnes iudicat et ipse a nemine iudicatur . . . moraliter autem nunc quoque multi, quos unctio docet, sapiunt super pontifices et doctores et literales Christianos, eo quod illi in fide mortui pereunt et non student in spiritu proficere. — Daneben stehen aber noch Worte wie III 139, 21 quia sine doctore in scripturis nullus proficiet (vgl. A. 2).

5011, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

Luther bezeichnet auch bereits gelegentlich die richterlichen Handlungen der Kirche als Handlungen von bloß sinnbildlichem Wert¹⁾. Aber vorläufig sind das nur dämmernde Ahnungen, die von Luther nicht weiter verfolgt werden.

II.

Ueber den Standpunkt, den er in der Psalmenvorlesung einnahm, ist Luther bis zum Jahre 1517 im Grundsätzlichen nicht hinausgegangen.

Wohl gewahrt man, daß der Ton seiner Urteile allmählich schärfer wird. Der tiefere Einblick, den ihm seine verschiedenen Ämter seit 1514/15 gewährten, steigerte seine Enttäuschung über die Zustände. Es ist bezeichnend, daß jetzt auch die Eindrücke der Romreise sich bei ihm herausarbeiteten²⁾.

So klagt er noch bitterer als früher über die Vernachlässigung und Entstellung des Evangeliums in der landläufigen Predigt³⁾, über das Gewichtlegen auf Säkungen⁴⁾, über die allzumilde, im Grunde aber grausame Verwaltung des Ablasswesens⁵⁾, und über die völlige Verkehrung der religiösen Begriffe. Jetzt denke man bei „geistlichen Gütern“ immer in erster Linie an Dinge, die nichts weniger als geistlich seien⁶⁾. Um diese, d. h. um die weltlichen Güter der Kirche kümmern sich die Bischöfe viel mehr als um ihr eigentliches Amt⁷⁾. Die Feinde des Kreuzes Christi seien heutzutage nicht sowohl unter Türken und Juden, als vielmehr unter den Bischöfen und Theologen zu suchen. Denn niemand scheue sich mehr als sie⁸⁾, das Kreuz Christi zu tragen.

Und man bemerkt, wie im Zusammenhang damit sich Luthers Gesichtskreis weitet. Er beginnt nachzudenken über den *S t a t* und sein Verhältnis zur Kirche

1) WA III 204, 1 unde iudicium publicum in officialibus est litera et figura istorum iudiciorum dei supradictorum. — Das ist der Ansat zu der in de virtute excommunicationis entwickelten Anschauung.

2) Römerbrief II 301, 25 ff. Sider totius curie corruptissima labes et portentissima colluvies omnium luxuriarum, pomparum, avaritarum, ambitionum, sacrilegiorum. II 310, 8 f. at nunc etiam Roma ad priores mores conversa totum orbem trahit pene ad exemplum suum.

3) Vgl. die Predigt für den Propst zu Leitau WA I 10 ff. und Römerbrief II 243, 14 huc ergo respiciunt indocti predicatorum rudem populum seducientes.

4) Römerbrief II 314, 6 ff.

5) Römerbrief II 243, 17 ff. inde veniunt tot indulgentiarum promissa et permissa pro templis edificandis, ornandis, ceremoniis multiplicandis . . . et papa et pontifices, qui tam largi sunt pro temporalibus subsidiis ecclesiarum in indulgentiis, super omnem crudelitatem crudeles sunt, si non maiora et equalia propter deum gratis et intuitu animarum largiantur.

6) Römerbrief II 297, 30 hoc autem regnum spirituale adeo nunc ignoratur, ut fere omnes uno ore dicant temporalia ecclesie data esse res spirituales. quas et solum spirituales nunc estimant et in illis regnant.

7) Römerbrief II 239, 8 ex horum numero sunt hodie pontifices et principes, qui neglectis suis officiis, zelo dei et pia intentione, agunt aliena negocia.

8) Römerbrief II 134, 6 ff. sic nostri theologi et pontifices nunc nihil aliud per inimicos crucis Christi intelligunt nisi Turcas et Judeos . . . sed ipsi sunt propriissime inimici crucis Christi . . . nam qui sunt, qui magis odiant tribulari et pati, quam pontifices et iuriste? Immo quis magis divitias, voluptates, ocia, honores et glorias querit?

und wächst auch in diesen Fragen langsam über Augustin hinaus. Wenn er zunächst noch ganz in dessen Sinn die Fürsten Räuber und Diebe nennt ¹⁾ und das unchristliche Kriegsführen scharf verurteilt ²⁾, so geht ihm doch daneben etwas von der besonderen Aufgabe des Staates auf. Er findet sich bereits zu der Feststellung genötigt, daß in der Gegenwart die weltlichen Fürsten ihrer Pflicht besser genügen als die geistlichen. Und er meint im Anschluß daran, es wäre vielleicht das Geratenste, wenn die weltlichen Güter der Kirche der Obhut der Fürsten anvertraut würden ³⁾. Dem kam von der andern Seite her die Wahrnehmung entgegen, daß die Kirche damals sich an ihrer höchsten geistigen Höhe befand, als ihre Vertreter, die Apostel, ruhig Steuern bezahlten und sich der weltlichen Obrigkeit unterwarfen. Die Vorrechte, die die Kirche jetzt genieße, seien nicht in jeder Hinsicht für sie ein Segen ⁴⁾.

Aber daraus ist nicht zu schließen, daß bei Luther jetzt die Neigung erwacht wäre, sich in eine Kampfesstellung gegenüber der katholischen Kirche als solcher zu begeben. Vielmehr wirkt gerade der Gedanke an die unsichtbare Kirche, der hinter all diesen scharfen Urteilen steht, wieder als Beruhigungsgrund auf seine Stimmung. Luther hat sich nunmehr die Erwählungslehre in ihrer ausgeprägtesten Gestalt zu eigen gemacht ⁵⁾. Daraus folgt aber für ihn nur ein verstärkter Glaube an die unwiderstehliche Kraft des Worts ⁶⁾ und damit zugleich eine erhöhte Gewißheit, daß Christus trotz allem sein Reich inmitten dieser verderbten Kirche habe. Keinen einzelnen Stand in der Kirche hat Gott so verlassen, daß er nicht noch etliche Gute darin verordnet (!) hätte ⁷⁾.

Und wenn Luther in diesen Jahren durch erneute Vertiefung in Paulus innerlich freier wird, über Sagen, Zeremonien, Mönchtum evangelischer urteilen lernt, so wird derselbe Paulus ihm auch ein Mahner zur Geduld. Denn von ihm lernt er zugleich, daß man sich dem Gesetz in innerer Freiheit unterwerfen kann, ohne seine Ueberzeugung und sein Gewissen zu verleugnen ⁸⁾.

1) Römerbrief I 22, 21 ff.; II 30, 8 ff.

2) Römerbrief II 294, 10 ff.; II 271, 29.

3) Römerbrief II 300, 10 ff. et ego nescio, mihi sane videtur, quod potestates seculi hodie felicius et melius suum officium agant quam ecclesiastice . . . ita ut forte tutius esset res temporales etiam clericorum sub potestate seculari positae esse.

4) Römerbrief II 298, 27 deinde principes seculi tribuerunt divitias ecclesie, multis eos libertatibus condonaverunt. sed vide mirabilia: tempore apostolorum, ubi erant omnium favore dignissimi sacerdotes, tamen tributa pendunt, potestatibus subditi sunt. nunc cum nullam vitam minus agant, quam sacerdotum, iuribus tamen exemptionis gaudent.

5) Römerbrief I 76, 2 nos ipsi fideles electi. II 208, 33 ostendit quam non contingenter, sed necessario salventur electi. II 212, 29 f. „omnia propter electos“. non enim absolute pro omnibus mortuus est Christus.

6) Römerbrief II 247, 33 quando enim deus verbum emittit, so gehts mit Gewalt, ut non tantum amicos et applaudentes, sed inimicos et resistentes convertat.

7) Römerbrief II 334, 5 ff. vide itaque singulos ordines primum. nullum deus ita relinquit, quin aliquos bonos et honestos in illis ordinavit, qui sint aliorum tectura et honestas.

8) Römerbrief II 315, 3 ff. numquid confirmabimus Pighardorum heresim? . . . ac sic omnes ecclesias, omnia decora eorum, omnia officia in illis, omnia loca sacrata, omnes dies ieiunii, omnes dies festos . . . omnia tollenda diffiniemus? 316, 13 cessante itaque

Von da aus kommt er erst recht zu einer Verwerfung der Sekten. Er wiederholt nicht nur sein früheres Urteil über den Versuch einer Aufrichtung der Gemeinde der Heiligen ¹⁾, den er bei den „Pädarden“ in Böhmen gemacht sieht; er fügt noch das Neue hinzu, daß auch deren Kampf gegen die Zeremonien das christliche Maß überschreite. Wohl dürfe nicht jeder Aberglaube in der Kirche geduldet werden ²⁾, wohl wäre eine Verminderung der Satzungen höchst wünschenswert ³⁾. Aber auf der andern Seite besteht für den Christen auch die Pflicht, auf das geschichtlich Gewordene und die Stimmung der Mehrheit Rücksicht zu nehmen ⁴⁾.

Luther verharret also dabei, daß die sichtbare Kirche nur als *Volkskirche* gedacht werden könne. Wenn selbst die unsichtbare Kirche nichts anderes sei, als ein Spital ⁵⁾, die Heiligen immer zugleich Sünder seien ⁶⁾, so wäre es frevelhafter Hochmut, eine Scheidung zwischen „Heiligen“ und „Sündern“ vollziehen zu wollen. Die sichtbare katholische Kirche bleibt ihm der Ort, von dem aus das Wort Gottes gepredigt wird, das die Herzen ergreift und wandelt ⁷⁾. Ihre

ista infirmitate fidei et superstitiosa opinione licitum est etiam universam legem, immo omnia servare secundum uniuscuiusque votum. 316, 26 ff. unde quamquam hec omnia sint nunc liberrima, tamen ex amore dei licet unicuique se voto astringere ad hoc vel illud . . . nam quis tam insipiens est, qui neget posse unumquemque suam libertatem pro obsequio alterius resignare . . . verum si ex charitate id fuerit factum et ea fide ut credat, se non necessitate salutis id facere, sed spontanea voluntate et affectu libertatis.

1) Römerbrief II 270, 27 quia in ecclesia nihil aliud facit deus, nisi ut transformet hunc sensum (sc. den sensus proprius), cuius transformationi resistunt, qui sibi in suo sensu placent et omnia perturbant, faciunt schismata et hereses. II 334, 9 ff. hic autem insulsi homines contra totum ordinem insurgunt ac velut ipsi sint mundi, ut nullubi sordeant, cum tamen ante et retro et intus non nisi suum et porcorum sint forum et officina . . . rursum et illi qui se vident honestos esse et alios tegere, querunt fugam aliorum, quibus dati sunt in honestatem, omnium stultissimi, quod putant se a seipsis esse tales, nescientes, quod propter alios tales sunt. inde tediosi sunt et nolunt esse in communione aliorum. sic heretici, sic multi superbi alii. que non facerent, nisi sibi placerent. II 248, 11 ff. hoc est telum fortissimum, quo percutiuntur heretici. quia sine testimonio dei (= Wunder) vel autoritatis a deo confirmate, sed proprio motu, specie pietatis erecti predicant.

2) Römerbrief II 313, 5 non quod superstitiosos commendat (sc. apostolus), qui volenter tales sunt. II 319, 23 nostro autem tempore superstitiosas istas pietates, immo species pietatis non est necesse ex infirmitate tolerari, quia ex crassa ignorantia eas perpetrant.

3) Römerbrief II 317, 20 quamquam id pontifices agere deberent, ut ea quantum possent, paucissima precipere. 317, 34 sic etiam utile esset, totum pene decretum purgare et mutare ac pompas, immo magis ceremonias orationum ornatuumque diminueret. quia hec crescunt in dies et ita crescunt, ut sub illis decrescat fides.

4) Römerbrief II 317, 17 que consensu antiquo totius ecclesie et amore dei ac iustis causis imposita sunt, necessario sunt servanda, non quod ipsa sint necessaria et immutabilia sed quod obedientia ex charitate debita deo et ecclesie est necessaria.

5) Römerbrief II 111, 8 ecclesia stabulum est et infirmaria egrotantium et sanandorum.

6) Römerbrief II 105, 29 ecce omnis sanctus est peccator et ora pro peccatis suis.

7) Römerbrief II 157, 1 semen mulieris est verbum dei in ecclesia, quod inclinat ad iustitiam et bona. II 251, 17 ff. ergo pedes ecclesie predicantis sunt voces et verba, quibus percutit, executit, „comminuit populos“. nec enim aliquo alio id facit quam verbis et vocibus. sed hii sunt „speciosi“ et desiderabiles iis, qui peccatorum conscientia premuntur.

Prälaten sind der Mund Christi ¹⁾; auch Prediger, die selbst des Geistes bar sind, können Werkzeuge in der Hand Gottes sein ²⁾.

Daher gehen seine Urteile über die katholische Kirche bei aller Schärfe immer nur bis zu einer gewissen Grenze. Er tadelt es nachdrücklich, wenn Fehltritte eines einzelnen sofort einem ganzen Stand zugerechnet werden ³⁾. Jede Gemeinschaft, meint er, müsse vielmehr nach ihren besten Vertretern beurteilt werden ⁴⁾. Die Guten sind überall dazu gesetzt, der Schanddedel für die Schlechten zu sein ⁵⁾. Er warnt seine Zuhörer auch ausdrücklich davor, das, was er an den Zuständen der Kirche tadelt, ihrerseits zu wiederholen. Er habe die Pflicht zu lehren und reden; sie dagegen nicht ⁶⁾.

Ein Mann, bei dem die Anhänglichkeit an die katholische Kirche so tief wurzelte, schien weniger als andere dazu bestimmt, sich öffentlich gegen sie zu wenden. Es bedurfte eines besonderen, ihn in seinem amtlichen Gewissen berührenden Anlasses, um ihn überhaupt zum Hervortreten zu bewegen. Und wenn er sich dazu entschloß, tat er es gewiß nicht in der Absicht, in ihre Einheit einen Riß zu machen.

III.

Als Luther seine 95 Sätze über den Ablass ansetzte, lag es ihm fern, einen umfassenden Plan zur Reform der Kirche anzukündigen. Es handelte sich für ihn

1) Römerbrief II 88, 9 ff. *ecclesia sc. et omne verbum, quod ex ore prelati ecclesie procedit vel boni et sancti viri Christi verbum est, qui dicit: qui vos audit, me audit.* II 88, 23 *quid est os dei? sacerdotis et prelati.* II 242, 4 *quod facit, ut dixi, fides verbi dei. non quod de celo tantum sonat, sed quod usque hodie ex ore cuiuslibet boni viri, precipue prelati procedit.* — Immerhin ist beachtenswert, daß Luther neben dem Prälaten auch den quilibet bonus vir nennt. Man sieht daran, wie der Gedanke des allgemeinen Priestertums stetige Fortschritte macht, vgl. auch wieder II 211, 16 „erunt omnes docibiles deo“. Aber Folgerungen werden daraus noch nicht gezogen.

2) Römerbrief I 6, 33 *deo enim omnia serviunt, etiam mali, ergo et predicatorum evangelii, licet ipsi sint sine spiritu.*

3) Römerbrief II 335, 6 *sed omnium pulcherrimi fatui, qui... obliti, quod et ipsi sordidissimi sunt, contra sacerdotes, monachos, mulieres acriter invehunt omnibusque impingunt quod unus fecit.*

4) Römerbrief II 264, 7 *etsi sunt quidam in eis reprobi, tamen massa illa honoranda est propter electos. sicut communitas quecumque est honoranda propter bonos, etsi sunt pauciores malis.* Römerbrief II 334, 5 ff. *vide itaque singulos ordines primum. nullum deus ita relinquit, quin aliquos bonos et honestos in illis ordinavit, qui sint aliorum tectura et honestas. sic malis mulieribus pareitur propter bonas, sacerdotes boni protegent malos, monachi indigni honorantur propter dignos.*

5) Wie Luther das praktisch anwendet, zeigt der Brief an Johann Lang vom 5. Okt. 1516 Enders I 60, 34 ff. *non te cruciet quod scandalum patimini: alter alterius onera portare vocati, baptisati, ordinati sumus et inhonesta nostra abundantiore honore circumdamus. Einer muß des andern Schanddedel sein, quoniam talis Christus nobis fuit... cave ergo, ne sis ita mundus ut ab immundis tangi nolis aut iam immunditiam ferre, tegere, tergere recuses.* — Ebenso Enders I 77, 7 ff.

6) Römerbrief II 301, 16 ff. *obsecro autem ne quis me in istis imitetur, que dolore cogente et officio requirente loquor... autoritate apostolica officio docendi fungor. Meum est dicere quecumque videro non recta fieri.*

wirklich nur um den Punkt, den er in der Ueberschrift benannte. Aber wenn er ihn beleuchten wollte, so kam unwillkürlich doch wenigstens andeutungsweise all das zur Sprache, was für ihn hinter seiner Auffassung des Ablasses stand. Und das war nicht bloß seine Rechtfertigungslehre, sondern auch seine Lehre von der Kirche ¹⁾).

Zwei seiner Grundsätze hatte er hier Anlaß herauszukehren. Zuvörderst den, daß das Evangelium, das Wort von der Gnade, den wichtigsten Besitz der Kirche darstelle ²⁾). Luther ließ, indem er dies betonte, aber auch schon durchblicken, daß er einen anderen Gnadenschatz der Kirche neben diesem (den thesaurus meritorum) überhaupt nicht kenne ³⁾). — Daran anschließend den weiteren, daß die durch das Wort gesammelte Kirche eine Gemeinschaft bilde, innerhalb deren dem einzelnen Gläubigen die geistigen Güter der Gesamtheit von selbst zufließen; auch dies mit der bedeutsamen Wendung, daß es also hierzu der Vermittlung durch äußere, rechtliche Handlungen nicht bedürfte ⁴⁾).

Gleichzeitig war Luther jedoch ängstlich bemüht, selbst den Schein zu vermeiden, als ob er die sichtbare Kirche aufheben oder sprengen wollte. Nicht nur, daß er ungeachtet aller Bedenken Ehrerbietung vor dem Ablass des Papstes und sogar vor dem Ablassprediger fordert ⁵⁾, er knüpft die Ordnung der sichtbaren und das Geschehen in der unsichtbaren Kirche noch ganz eng aneinander, wenn er einschärft, daß Gott niemand die Schuld vergibt, ohne ihn zugleich in allen Stücken dem Priester zu unterwerfen ⁶⁾. Wie er das meinte, hat er in den Resolutionen näher dargelegt. Dort hebt er hervor, daß die Gewißheit der Sündenvergebung für den einzelnen

1) Es darf nicht übersehen werden, daß auch die gleichzeitige Auslegung der 7 Bußpsalmen wichtige Stellen über die Kirche enthält, WA I 201, 10 die Steine Zion sind die Auserwählten Gottis; dieselben werden durch die Propheten, Apostel und Prediger bereit zu der Gnaden. Die Bereitung geschieht durch das Wort Gottis. 202, 7 das ist: die Stadt Gottis, .. die heilige Christenheit, die wird nit mit Menschenlehre oder Werl gebauet, sondern mit dem Wort und Gnaden Gottis alleine.

2) These 60 sine temeritate dicimus, claves ecclesiae merito Christi donatas esse thesaurum istum (sc. ecclesiae). 62 verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae dei; vgl. auch These 53—56 und 65. Noch bestimmter, unter Entgegensetzung von Wort und Sakrament, spricht Luther das in den Resolutionen aus WA I 604, 35 melius est enim omittere sacramentum quam evangelium non nunciare.

3) Ed hat das sofort gewittert, vgl. seinen Obeliscus 24 WA I 309, 27 ff.

4) These 37 quilibet verus (!) Christianus, sive vivus sive mortuus, habet participationem omnium bonorum Christi et ecclesiae, etiam sine literis veniarum a deo sibi datam. 58 nec sunt merita Christi et sanctorum, quia haec semper sine papa operantur gratiam hominis interioris; vgl. die Resolutionen WA I 607, 40 quia est communio sanctorum, quod quilibet pro altero laborat, sicut membrum pro membro. — Ed, scharfsichtiger als Grisar (vgl. S. 298 A. 4), hat auch dies sofort bemerkt und es bezeichnenderweise mit dem Satz zu widerlegen versucht: dann wären ja alle Bruderschaften wertlos Asterisci WA I 302, 15.

5) These 38 remissio tamen et participatio papae nullo modo est contemnenda. 69 tenentur episcopi et curati veniarum apostolicarum commissarios cum omni reverentia admittere.

6) These 7 nulli prorsus remittit deus culpam, quin simul eum subiciat humiliatum in omnibus sacerdoti suo vicario.

Gläubigen erst dann gegen alle Zweifel (auch gegen allen Mißbrauch) sichergestellt sei, wenn ein anderer — der Priester — ihm den Trost des Evangeliums verkündige¹⁾.

Indes gerade an dieser Stelle offenbart Luther auch bereits Anschauungen, die über seinen bisherigen Standpunkt bezüglich der katholischen Kirche hinausführen. Er schränkt das Amt des Priesters darauf ein, die von Gott bereits gewährte Sündenvergebung auszusprechen und zu bestätigen. Auch der Papst könne nicht mehr tun²⁾. Darin lag schon die Erkenntnis enthalten, daß das Evangelium keinerlei richterliche Gewalt in sich schließe. — Es griff aber noch weiter, wenn Luther hinzufügte, daß jeder Bischof und Pfarrer in seiner Diözese oder Pfarrei dieselbe Macht über das Segfeuer besitze, wie der Papst für die ganze Kirche³⁾. Denn damit rührte er an die Frage, ob sich aus dem Evangelium eine Hierarchie als göttliche Ordnung ableiten lasse.

Luthers Erwartung, daß das katholisch-christliche Gemeingefühl seinen Sähen ohne weiteres zustimmen würde, hat sich, soweit die leitenden Kreise in Betracht kamen, nicht erfüllt. Von dorther folgte scharfer Widerspruch und zwar nicht nur gegen den Inhalt seiner Lehre, sondern auch gegen seine Verletzung der päpstlichen Autorität.

Für Luther war zunächst die Seite die wichtigere, ob er in der Sache, in der Frage von Buße und Ablass, Recht hätte. Sie hat er im Sermon von Ablass und

1) WA I 540, 30 verum tunc (sc. in der Anfechtung wegen seiner Sünden) adeo ignorat homo sui iustificationem, ut sese proximum putet damnationi... stante autem hac misera conscientiae suae confusione non habet pacem neque consolationem, nisi ad potestatem ecclesiae confugiat... neque enim suo consilio vel auxilio sese poterit pacare, imo absorberetur tandem tristitia in desperationem... etsi prae suae conscientiae confusione sit incertus (sicut regulariter oportet fieri, si compunctio vera est), tamen stare tenetur alterius iudicio, non propter ipsum praelatum aut potestatem eius ullo modo, sed propter verbum Christi, qui mentiri non potest... qui vero pacem alia via quaerit, utputa experientia intus, hic certe deum videtur tentare. Vgl. seine frühere Äußerung S. 305 A. 2. — Das ist derjenige Gedankengang, auf Grund dessen Luther die Privatbeichte zeit lebens empfohlen hat.

2) These 6 papa non potest remittere ullam culpam nisi declarando et approbando remissam a deo. Es ist bezeichnend, daß Luther in den Resolutionen (WA I 538, 37 ff.) diese These zunächst als unmittelbar einleuchtend und keines weiteren Beweises bedürftig hinstellt. Dann erst kommt ihm die Frage, wie sie sich mit Matth. 16 reime. Jedoch bereits innerhalb der Resolutionen selbst ist er sich auch hierüber klar geworden WA I 596, 24 ff.; vgl. auch gegen Silvester Priorias WA I 659, 21 si autem sola gratia dat contritionem, quid faciunt ecclesiae claves, si non declarant vel approbant gratiam, quae eas iam praevenit.

Luther nimmt damit eine frühcholastische, oder richtiger eine aus dem Altertum (Augustin einerseits, Clemens-Origenes und das Mönchtum andererseits; vgl. Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt) herstammende Lehre auf, um sie seinen Grundanschauungen gemäß zu vertiefen. Für ihn ist das Entscheidende, daß, wie jede Sünde gegen Gott begangen wird, so in Wirklichkeit auch nur Gott sie vergeben kann. Folgerichtig bleibt dann für den Priester nur übrig, daß er die bereits von Gott gewährte Vergebung verkündigt.

3) These 25 qualem potestatem habet papa in purgatorium generaliter, talem habet quilibet episcopus et curatus in sua diocesi et parochia specialiter.

Gnade und im sermo de poenitentia eingehend behandelt. Aber wie solche erneute Prüfung ihm nur die Bestätigung, ja die Weiterführung seiner Anschauung ergab, so fand er sich auch genötigt, jedenfalls die den thesaurus meritorum bestätigende päpstliche Dekretale als irrig und für den Christen unverbindlich beiseite zu schieben¹⁾. Wagte er aber dies, dann mußte er schon ernsthaft damit rechnen, daß der Bann über ihn ausgesprochen würde²⁾.

Aus dieser Lage heraus ist sein sermo de virtute excommunicationis geschrieben. Er hat ihn nicht nur für andere, sondern vor allem für sich selbst verfaßt. Jetzt wird ihm seine Scheidung zwischen der unsichtbaren³⁾ und der sichtbaren Kirche zur Stütze. Er fühlt sich stark in der Gewißheit, daß nicht die ihn bedrohende sichtbare Autorität, sondern jene geistliche Versammlung der Gottgeeihten die wahre

1) Vgl. über diese Dekretale schon die Asterisci WA I 308, 23 fateor quidem in extravagante Clementis V narrationem fieri de thesauro meritorum Christi per indulgentias distribuendorum, dazu Acta August. WA II 10, 37 ego vero non eram tam insigni temeritate, ut propter unam decretalem pontificis hominis tam ambiguum et obscuram recederem a tot et tantis divinae scripturae testimoniis apertissimis, quin potius arbitrabar quam rectissime, verba scripturae, quibus sancti describuntur deficere in meritis, incomparabiliter praeferenda verbis humanis quibus scribuntur abundare, cum papa non super sed sub verbo dei sit vgl. ib. 10, 7 vexabat etiam quod fieri posse constat, decretales aliquando erroneas esse et contra sacras literas et caritatem militare.

2) Vgl. schon Freiheit des Sermons WA I 391, 31 das er myr aber zum stoß, ferfer, wasser und feur heudet, fann ich armer bruder nit wegeren“ und Resp. ad dial. Silv. Priariatis WA I 680, 8 tandem mihi minaris maledicta, irisiones, censuras. quas et quare? noli minari, mi pater.

3) Seine Lehre von der unsichtbaren Kirche hat Luther in diesen Jahren des Kampfes wohl schärfer ausdrücken gelernt, aber sachlich nicht fortgebildet. Denn sie war fertig, seitdem er sie zuerst entworfen hatte. So wiederholt er jetzt nur vor der großen Öffentlichkeit seine alten Sätze, daß die wahre Kirche die Gemeinschaft der innerlich mit Christus Verbundenen ist. Sie wird gegründet durch das Wort und ist überall da, wo Gottes Wort verkündigt wird. Sie ist eine Gemeinschaft der Heiligen, nicht als ob ihre Glieder das Höchste schon erreicht hätten, sondern weil Christus, ihr Haupt, sie stetig durch Gericht und Trost seines Wortes, durch Kreuz und Leiden zu diesem Ziel emporführt. Sie ist notwendig unsichtbar, weil innerlich und geistlich, und doch eine wirkliche Gemeinschaft. Denn jeder einzelne weiß sich getragen von der Gesamtheit, mit der er durch Glauben, Gebet und Liebestätigkeit in ununterbrochenem Verkehr steht. — Die Belegstellen hierfür auszuschreiben ist wohl überflüssig. Ich verweise in der Kürze auf Resoll. de virt. indulg. (WA I 593, 7 ff.), Sermo de virt. excommunic. (WA I 639, 1 ff.), Resoll. de propos. XIII (WA II 190, 15 ff.), Resoll. s. propos. Lips. disput. (WA II 413, 32. 429, 25 ff.), Operatt. in ps. (WA V 58, 32 ff.), Tessaradecas (WA VI 150, 26 ff.), Sermon vom hochw. Safr. (WA II 752, 4 ff.), Vom Papsttum zu Rom (WA VI 292, 35 ff.), Antwort auf das überchristliche Buch (WA VII 683, 9 ff.). — Wie selbstverständlich für Luther diese Gedankengänge geworden waren, beweist am schlagendsten die Unbefangenheit, mit der er sie auf der Leipziger Disputation verwertet. Vgl. WA II 279, 13 seine Deutung des Satzes tantum est una ecclesia universalis und 288, 33 concilium vero (est) creatura istius verbi. Ed muß ihn erst durch die nicht minder bezeichnende Äußerung: verum est, unam sanctam et universalem esse ecclesiam: sed quod sit tantum una, sicut est unus numerus predestinatorum ad Hussiticam intelligentiam, est hereticissimum (WA II 295, 17 ff.) darauf aufmerksam machen, daß seine Anschauungen nicht, wie er meinte, ohne weiteres in der katholischen Kirche auf Zustimmung rechnen könnten.

Kirche ist¹⁾, und daß die Zugehörigkeit zu ihr nur auf inneren Bedingungen beruht. Wie man allein durch Gottes Berufung in sie hineinkommt und im Glauben ihr Glied wird, so kann auch nur Gott das Band wieder lösen oder der Mensch selbst, wenn er aus dem Glauben fällt²⁾. Eine Rechtshandlung der äußeren Kirche, wie es der Bann ist, vermag nie in dieses gottgestiftete Verhältnis einzugreifen³⁾.

Luther will die sichtbare Kirche damit nicht entwerten. Die Kirche bleibt ihm die süße Mutter⁴⁾, das Gebot der Oberen Christi Gebot⁵⁾. Er verlangt darum, daß man sich dem Bann in jedem Fall unterwirft, weil die Sache doch von der Kirche gut gemeint ist und ihre Einheit nicht zertrümmert werden soll. Doch eine Grenze gibt es: die Wahrheit darf dabei nicht verleugnet, Ungerechtes nicht gerecht genannt werden. Vielmehr ist es Pflicht, die Wahrheit bis zum Tode auch unter dem Bann aufrecht zu halten⁶⁾.

Hier zeigt sich bei aller Anhänglichkeit an die katholische Kirche doch ein bedeutsamer Fortschritt. Sichtbare und unsichtbare Kirche sind ihm weiter auseinandergerückt. Die Rechtshandlungen der katholischen Kirche fallen ihm nicht mehr unmittelbar mit dem Spruch Gottes zusammen. Und wenn er sich der kirchlichen Obrigkeit unterwirft, so ist er doch im Begriff, sein Verhältnis zu ihr grundsätzlich zu verändern. Er unterwirft sich ihr noch, weil sie „Gottes Ordnung“ ist, d. h. er faßt sie auf nach Röm. 13: als gottgesetzte Obrigkeit wie andere Obrigkeiten auch; nicht mehr nach Matth. 16 als Inhaberin einer einzigartigen göttlichen Autorität⁷⁾.

Eben auf dieser Linie haben nun aber die Gegner ihn weitergedrängt. Sie fahren fort, Luther gegenüber die göttliche Autorität des Papsttums zu be-

1) WA I 639, 2 est autem fidelium communio duplex, una interna et spiritualis, alia externa et corporalis. spiritualis est una fides, spes, caritas in deum.

2) WA I 639, 7 igitur sicut priore illa spirituali communione nulla creatura potest animam vel communicare vel excommunicatam reconciliare nisi deus solus, ita non potest communionem eandem ulla creatura ei auferre seu eam excommunicare, nisi solus ipse homo per peccatum proprium.

3) WA I 639, 19 excommunicatio ecclesiastica est duntaxat externae privatio communionis, vgl. Responsio ad dial. Silv. Prioritatis WA I 680, 11 non separabit me censura ecclesiae ab ecclesia, si iungat me veritas ecclesiae.

4) WA I 641, 29 matris tuae dulcissimae virga est, ebenso 642, 37.

5) WA I 638, 12 si ita placet maioribus ecclesiae, id est Christo, vgl. 642, 15.

6) Schon Resoll. de virt. indulg. WA I 618, 32 id tamen intelligendum est, ne quis in erroneam conscientiam veniat, quasi ideo sint timendae iniustae sententiae, quia sint approbandae tanquam iustae ab iis qui debent eas timere und Sermo de virt. excommunic. WA I 643, 2 ff. in excommunicatione iniusta summe cavendum, ne id deseras omittas facias dicas pro quo excommunicaris, nisi id sine peccato fieri possit. nam iustitia et veritas, cum sint de interiore communione ecclesiae, non debent omitti propter excommunicationem, etiamsi ad mortem usque procederet.

7) Resoll. de virt. indulg. WA I 618, 24 ff. quia auctoritati papali in omnibus cum reverentia cedendum est. qui enim potestati resistit, resistit dei ordinationi; qui autem deo resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt... hinc illud etiam venit, quod etsi papa ferret iniustas sententias, timendae tamen sunt und ebenda 621, 11 quantumcumque enim potestas honoranda est, non ideo tamen ignavi esse debemus, ut abusum eius non reprobemus aut non resistamus. sic enim omnes sancti potestatem seculi, quam etiam (!) dei vocat apostolus, sustinuerunt et honorarunt, etiam in mediis poenis et torturis.

tonen, und stellen ihn damit immer wieder vor die bestimmte Frage, ob er diese anerkennen und dann auch in der Lehre sich unterwerfen wolle oder ob er entschlossen sei, seine Lehre festzuhalten und folgerichtig das göttliche Recht des Papsttums grundsätzlich zu verneinen.

Wenn Luther überzeugt war, daß er mit seiner Lehre von Rechtfertigung und Buße die Schrift für sich habe ¹⁾, so kam für ihn nur das Zweite in Betracht. Aber er verneinte das Recht des Papsttums doch nicht, ohne daß er es vorher einer ernsthaften Prüfung unterzogen hätte ²⁾.

Von zwei Seiten her hat er gleichzeitig die Frage angefaßt, von der sachlichen wie von der geschichtlichen.

S a c h l i c h bohrt er an dem Punkt weiter, den er schon in den Thesen gestreift hatte. Suhend auf dem Satz, daß Evangelium und Schlüsselgewalt zusammenfallen, stellt er sich die Frage, ob aus dem Besitz des *E v a n g e l i u m s* etwas wie eine *H e r r s c h e r g e w a l t* herfließen könne. Bereits in den Resolutionen zu den 95 Thesen ist er zu dem Ergebnis gelangt: die Schlüssel sollen nach Gottes Willen ein *T r o s t* sein; sie sind bestimmt für die, die dieses Trostes bedürfen; sie gehören mir und dir, d. h. jedem, der Sündenvergebung braucht und danach verlangt. Daraus folgt: sie sind dem Papst nicht dazu übergeben, damit er sie nach seiner Willkür handhabe. Er hat hier nicht ein Recht, sondern nur eine P f l i c h t. Er ist Knecht und Diener derjenigen, die die Schlüssel nötig haben ³⁾. — Mit steigender Klarheit wird dieser Gedankengang in den nächsten Schriften von Luther weiterentwickelt. „Die Worte Christi sind eitel gnädige Zusagungen, der ganzen Gemein aller Christenheit getan, . . . daß die armen sündigen Gewissen einen Trost haben sollen . . . und reichen also die Worte nur auf die sundige, blode, betrübte Gewissen, wilch dadurch sollen gestärket werden ⁴⁾.“ Danach sind Schlüsselgewalt und Regierungsgewalt wohl voneinander zu unterscheiden. „Schlüsselgewalt reicht nur aufs Sakrament der Buß, die Sund zu binden und zu lösen.“ „Regierende Gewalt ist weit mehr denn Schlüsselgewalt“ ⁵⁾. Aber ein g ö t t l i c h e s Recht für eine regie-

1) Vgl. Resoll. de virt. indulg. WA I 572, 32 *deinde adversarios meos etiam rogo ut ferant dolorem meum, quo crucior, dum audio ea praedicari in ecclesia Christi, quae nunquam scripta et statuta sunt.*

2) In den Resolutionen zu den 95 Thesen kann man es noch verfolgen, wie Luther sich allmählich über dieses Entweder-Oder klar wird WA I 539, 15 *hic tamen signabo quae me movent et iterum confitebor ignorantiam meam, si quis dignetur me erudire et hanc rem planius elucidare. Primo circa primam partem videtur esse ista oratio vel sententia impropria et evangelico textui incongrua, quando dicitur summum pontificem solvere (id est declarare solutam) culpam seu approbare. textus enim non dicit: quodcunque ego solvero in coelis, tu solves super terram, sed contra: quodcunque tu solveris super terram, ego solvam seu solutum erit in coelis, ubi magis intelligitur deus approbare solutionem sacerdotis quam e contra.*

3) Resoll. de virt. indulg. WA I 596, 22 ff. (*claves illae consolatoriae*) . . . *quid ergo pontificem propter eas magnificamus et hominem terribilem fingimus? non illius sunt claves, meae potius sunt, mihi donatae, meae saluti, meae consolationi, paci et quieti concessae. pontifex servus est et minister meus in clavibus, ipse non eget illis ut pontifex sed ego. Ebenso WA I 658, 20 ff.*

4) Vom Papsttum zu Rom WA VI 312, 31 ff.

5) WA VI 312, 3 ff.

rende Gewalt läßt sich auch aus Matth. 16 nicht herausholen. Denn die Vergleichung dieser Stelle mit Matth. 18 und Joh. 21 lehrt, daß die Schlüssel dem Petrus nicht für seine Person, sondern an Statt der ganzen Gemeinde übergeben sind. Sie ist die eigentliche Inhaberin des Rechts¹⁾. — Mit dem Papst fiel aber zugleich die ganze Hierarchie unter dieselbe Beurteilung. Wenn das Evangelium seinem Wesen nach eine Botschaft ist, so sind alle Prälaten bloß Boten; Boten, die sämtlich den gleichen Auftrag von Gott haben. Also beruht die bestehende Ueber- und Unterordnung zwischen ihnen nur auf menschlichem, nicht auf göttlichem Recht²⁾.

Oder, wenn Luther von der Gemeinde ausging: ist jede Gemeinde im Besitz des Evangeliums, so ist sie damit auch im Vollbesitz aller geistlichen Güter und Rechte. Jede Gemeinde ist daher der anderen ebenbürtig; Rom besitzt keinen Vorzug vor anderen Kirchen³⁾. Luther meint, man könnte ruhig in der Wirklichkeit darauf die Probe machen. Die Kirche würde nicht zusammenstürzen, wenn sie statt durch ein monarchisches Papsttum wieder wie in Cyprians Zeit nur durch ein freies Bündnis der einzelnen Gemeinden zusammengehalten würde⁴⁾.

Noch eindrucksvoller gestaltete sich die Beweisführung, wenn Luther auf Christus als Haupt der Kirche zurückgriff. War es für ihn von jeher ein wesentliches Stück seines Glaubens, daß Christus ununterbrochen und jedem Frommen fühlbar seine Kirche erziehe und leite, so empfand er es nunmehr als Widerspruch, daß dieser selbstregierende Christus einen Statthalter auf Erden haben sollte⁵⁾. Was mochte ein solcher neben Christus bedeuten? Kann denn der Papst die Kirche (d. h. die unsichtbare Kirche!) wirklich regieren? „Wie kann hier ein Mensch regieren, das er nit weiß noch erkennet?“ Nur Christus kennt doch die Seinen und nur er vermag ihnen geistliches Leben, Sinn, Mut und Willen, so wie sie ihm entsprechen, einzufößen. Ein Mensch vermag das nicht⁶⁾. Gerade darin erblickte Luther jetzt einen schweren Schaden der gemeinen Anschauung, daß man Christus ausschließlich in die triumphierende Kirche stoße, während das Amt in der streitenden Kirche dem Papst zufallen sollte⁷⁾. Als ob nicht Christus den Seinen die Verheißung gegeben hätte,

1) WA VI 509, 23 ff. vgl. Resoll. s. prop. XIII WA II 193, 8 ff. An den christl. Adel WA VI 411, 36 ff.

2) WA VI 299, 31 ff.

3) Resoll. s. prop. XIII WA II 208, 17 ff. *ita iure divino, quidquid habet Romana ecclesia, habet quaelibet ecclesia quantumlibet parva.*

4) Disput. Lips. habita WA II 379, 27 dico, *ecclesia non esset ruitura, si idem plebanus, episcopus, archiepiscopus et papa esset, ac sola concordia coherente, ut Cyprianus ait et sicut usus prioris ecclesie fuit, iungerentur.*

5) Schon 19. Nov. 1518 Enders I 288, 162 ff. *impiissimum enim est dicere, sacerdotium Christi aeternum esse translatum i. e. abrogatum et finitum et legem eius aeternam esse abrogatam et translata, ut Petrus sit sacerdos et legislator amoto Christo und Resoll. s. prop. XIII WA II 239, 23 ff. in fine dico me nescire, an Christiana fides pati possit, in terris aliud caput ecclesiae universalis statui praeter Christum. sunt qui Christum in ecclesiam triumphantem reiiciunt, ut Romanum pontificem militantis ecclesiae caput constituent, contra expressum evangelium Matth. ultimo: ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi.*

6) Dom Papsttum zu Rom WA VI 298, 6 ff.

7) Disput. Lips. WA II 257, 9 ff. *monarchiam ecclesie militantis prorsus confiteor eiusque caput non hominem sed Christum ipsum . . . quare prorsus audiendi non sunt,*

daß er bei ihnen bleiben wolle bis an der Welt Ende. Stellvertreter des auf Erden wandelnden, des das Evangelium predigenden, des gekreuzigten Christus mochte der Papst vielleicht sein, aber niemals des erhöhten ¹⁾).

Zum selben Schluß kam Luther aber auch vom geschichtlichen Boden aus. Schon wie er die Resolutionen zu den 95 Thesen schrieb, war ihm die Ahnung aufgestiegen, daß es ein Papsttum, so wie es jetzt bestünde, nicht immer in der Kirche gegeben hätte ²⁾. Die Verhandlung in Augsburg hat diesen Eindruck noch verstärkt ³⁾. Dann vertiefte er sich in die Quellen, um dort mit genialem Blick die Tatsachen zu entdecken, aus denen das allmähliche Werden der Papstgewalt erhellte. Er hatte allen Grund zu dem Urteil, daß Ed ihm diese Beweise nicht entkräftet hätte ⁴⁾).

Luther dachte nicht daran, auf Grund davon dem Papsttum den Gehorsam aufzukündigen. Nur der Anspruch, daß es aus dem göttlichen Recht herstamme, galt ihm als widerlegt. Aber dem *iure humano* bestehenden Papsttum sich zu unterwerfen, hielt er immer noch für seine Pflicht ⁵⁾. Zwei Gründe waren dabei für ihn maßgebend. Erstens: auch wenn das Papsttum erst im Lauf der Geschichte zu seiner Machtsstellung gekommen ist, so ist es jedenfalls nicht ohne Gottes Willen dazu gelangt. Diesem in der Geschichte sich offenbarenden Willen Gottes gilt es sich zu beugen, selbst wenn es ein „zorniger“ Wille Gottes sein sollte ⁶⁾. Dazu aber: das Papsttum ist jetzt noch in der Christenheit anerkannt. Auch dieser übereinstimmende Wille der Christenheit ist etwas, was man nicht verachten darf ⁷⁾.

qui Christum extra ecclesiam militantem trudent in triumphantem, cum sit regnum fidei, hoc est, quod caput nostrum non videmus et tamen habemus.

1) An den christl. Adel WA VI 416, 7 ff.

2) Resoll. de virt. indulg. WA I 571, 16 finge . . . Romanam ecclesiam esse, qualis erat etiam adhuc tempore b. Gregorii, quando non erat super alias ecclesias saltem Graeciae, vgl. die entsprechende Erkenntnis bezüglich des Bußsakraments 531, 35.

3) Acta Augustana WA II 19, 28 ff.

4) Vgl. dazu auch meine Abhandlung „Der Streit zwischen Petrus und Paulus in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung ZKG XXXVIII (1920) S. 23 ff.

5) Resoll. s. prop. XIII WA II 187, 11 ff. cum autem et Romani pontificis potestatem arbitremur humano decreto statutam et ordinante deo sic roboratam, sine crimine non est, qui sese sua auctoritate subdlexerit.

6) Resoll. s. prop. XIII WA II 186, 5 ff. primum, quod me movet, Romanum pontificem esse aliis omnibus . . . superiorem, est ipsa voluntas dei, quam in ipso facto videmus. neque enim sine voluntate dei in hanc monarchiam unquam venire potuisset Romanus pontifex. at voluntas dei, quoquo modo nota fuerit, cum reverentia suscipienda est. ideoque non licet temere Romano pontifici in suo primatu resistere. ib. 186, 35 ff. proinde quando nostrum non est diffinire iratane an propitia voluntate deus nobis quoscunque principes dederit, hoc nostrum est voluntatem eius pio simplicique terrore suscipere.

7) Resoll. s. prop. XIII WA II 187, 15 ff. ad hoc facit unus ille consensus omnium fidelium, qui hodie sub Romano pontifice sunt. Disput. Lips. WA II 258, 38 ff. nam nec ego hoc nego, si consenserint totius orbis fideles in Romanum vel Parisiensem vel Magdeburgensem vel quemcunque, ut esset primus pontifex et summus, hunc propter reverentiam totius ecclesiae fidelium sic consentientis habendum esse summum monarchiam ib. 300, 14 hoc est enim quod volui, quod synodice statutis et humano iure c o n-

Was Luther erreicht haben wollte, war somit kein Umsturz, nicht einmal eine Umbildung, sondern nur eine *Umwertung*, nur die Begründung einer neuen Betrachtungsweise des Papsttums und der ganzen hierarchischen Ordnung.

IV.

Diesen Standpunkt hat Luther noch auf der Leipziger Disputation verteidigt. Aber eben sie brachte einen Gedanken bei ihm zum Durchbruch, der schon lange gekeimt hatte. Luther hat in Leipzig sich wieder auf den früher schon¹⁾ von ihm vertretenen Grundsatz gestellt, daß nur der Schrift irrtumsfreie Auctorität zukomme, und zugleich das Recht des Christen, alles an den klaren Worten der Bibel zu prüfen, behauptet²⁾. Tapfer schlug er Eds Versuche, von den Kirchenvätern aus den einfachen Sinn maßgebender Bibelstellen zu entkräften, zurück. Aber Ed wußte ihn zu verwirren, indem er ihm, wie schon in den Obelisci³⁾, das Schimpfwort entgegen schleuderte, es sei „böhmisches“ Gift, die Schrift besser verstehen zu wollen als die amtlich „anerkannten Ausleger“⁴⁾, und ihn dazu noch vor die peinliche Frage stellte, ob er etwa auch die Irrtumslosigkeit des Konstanzer Konzils bezweifle. Beides verfehlte seines Eindrucks auf Luther nicht. Bezüglich des Zweiten fand er sein Gleichgewicht verhältnismäßig schnell wieder. Einen Augenblick freilich war er während der Disputation davon betroffen: es war noch etwas anderes, so wie er es bisher schon getan hatte, die *Möglichkeit* des Irrtums für die Konzilien

sensu fidelium Christi, cui non licet resistere, datus sit iste primatus. Vgl. auch den Gal. Kommentar WA II 446, 38 ff. 605, 3 ff.

1) Resp. ad dialogum Silv. Prieriatis WA I 647, 22 und Resol. s. prop. XIII WA II 205, 3 iuxta Augustini regulam et rhomanus et omnis pontifex subiacet cuiuslibet fidelis etiam iudicio, maxime in materia fidei.

2) WA II 288, 39 ff. solutionem meam confirmo auctoritate Pauli ad Thessalonicenses: omnia probate, quod bonum est tenete. Romanus pontifex et concilia sunt homines: ergo probandi sunt et sic tenendi nec eximendi ab hac regula apostolica. II 355, 1 (nach Anführung von Matth. 7, 15; 24, 5; Joh. 10, 37) proinde etiam summo pontifici non temere credendum est, ut stet regula Johannis apostoli: charissimi, probate spiritus utrum ex deo sint; vgl. die spätere Ausführung Resol. s. prop. Lips. disp. WA II 403, 15 quare obsecro si cui displiceo, non mihi statim opponat: tu solus sapias et ecclesia hucusque sine te erravit nec tot capita videre potuerunt, quod tu vides . . . ut enim omittam, quod per asinam quandoque locutus est deus, quod prophetam celavit, et Samueli puero ostendit quod sacerdoti Israelis Heli non revelavit 404, 10 et ut plane et libere dicam quod sentio, credo me theologum esse christianum et in regno veritatis vivere, ideo me debitorem esse non modo affirmandae veritatis, sed etiam asserendae et defendendae, seu per sanguinem seu per mortem. Proinde volo liber esse et nullius seu concilii seu potestatis seu universitatum seu pontificis auctoritate captivus fieri, quin confidenter confitear, quidquid verum videro, sive hoc sit a catholico sive haeretico assertum, sive probatum sive reprobatum fuerit a quocunque concilio.

3) WA I 302, 15 quod nihil aliud est quam Bohemicum virus effundere. 305, 7 nisi dicas quod Bohemiam sapiant.

4) WA II 281, 25 at reverendus pater suo nixus intellectu me respuit antiquorum sequentem intelligentiam. 282, 12 hoc est virus Bohemicum, plus velle intelligere sacram scripturam quam summi pontifices, concilia, doctores et universitates in magno vigore existentes.

im allgemeinen zu behaupten ¹⁾, als sie gegenüber einem bestimmten Concilium und einem so hoch angesehenen Konzil sicher zu bejahen. Indes er faßte sich hierüber bald, um nun auch das Konstanzer Konzil bewußt in sein Urteil einzuschließen ²⁾.

Länger hielt ihn das Erste fest. Es kennzeichnet Luther, daß ihm der Gedanke überhaupt nicht kommt, etwas wie ein prophetisches Sonderrecht als Ausleger der heiligen Schrift für sich in Anspruch zu nehmen. Für ihn hing die Entscheidung daran, ob er das, was er zunächst zu seiner eignen Verteidigung ausgesprochen hatte, im Ernst als allgemeines, auch jedem Laien zustehendes Christenrecht behaupten könne. Es dauert noch Monate ³⁾ nach der Leipziger Disputation, bis er den Grundsatz des allgemeinen Priestertums klar herausbrachte. Er hat sich erst dann zu ihm bekannt, als ihm der Zusammenhang mit seiner Rechtfertigungslehre völlig klar geworden war ⁴⁾.

Dieser Grundsatz bedeutete jedoch einen ganz neuen Anfang für Luthers Lehre von der sichtbaren Kirche. Jetzt erst war er in der Lage, aus seiner Anschauung von der unsichtbaren Kirche positive Richtlinien für die Ordnung der sichtbaren zu entnehmen. Denn jetzt hat sich ihm ein Punkt gezeigt, wo das aus dem Gottesverhältnis stammende Recht des Christen seine Berücksichtigung innerhalb der äußeren Gestaltung der Kirche fordert. Luther zögert auch nicht, nachdem er einmal den Gedanken des allgemeinen Priestertums gefaßt hatte, in den Begriff des Priesters alles hineinzunehmen, was an äußeren kirchlichen Rechten mit ihm verbunden war. „Denn man weiß wohl, was Priesterschaft für gewalt mit sich bringt, nämlich predigen, Meß halten, Sakrament handeln und des Himmels Schlüssel brauchen“ ⁵⁾.

1) Vgl. schon Resp. ad dial. Silv. Priariatis WA I 656, 32 quia tam papa quam concilium potest errare.

2) Vgl. das Schreiben vom 18. August 1519 E. A. 53, 16 und 22 und die Zuschrift der Resolutiones Enders II 116, 491 ff.

3) Vgl. das urkundliche Zeugnis im Brief vom 18. Dez. 1519 Enders II 279, 36 ff. deinde valde me urget Petrus apostolus 1. Pet. 2 dicens, nos omnes esse sacerdotes, idem Johannes in Apocalypsi; ut hoc genus sacerdotii, in quo nos sumus, prorsus non differre videatur a laicis, nisi ministerio, quo sacramenta et verbum ministrantur.

4) Vgl. Sermon vom N. Test. WA VI 370, 12 ff. An den christl. Adel WA VI 407, 10 ff. Von der Freiheit eines Christenmenschen WA VII 27, 17 ff.

5) WA VIII 248, 2 ff. vgl. 253, 34 der nam (Priester) ist unß allen gemein mit aller seyn er gewaltt, recht und zuhorung. — Rieker (die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands S. 79) hat den für seinen ganzen Aufbau grundlegenden Satz aufgestellt: „Der protestantische Grundsatz des allgemeinen Priestertums ist ein religiöses, nicht ein Verfassungsprinzip: es bezieht sich auf die Stellung des Christen zu Gott, nicht auf seine Stellung im rechtlichen Organismus der Kirche.“ Bezeichnenderweise hat sich Rieker dafür nicht auf Luther selbst, sondern auf Bornemann — ob mit Recht, lasse ich dahingestellt — berufen. Hätte er sich in Luther selbst vertieft, so würde er gesehen haben, daß Luther überall da, wo er vom allgemeinen Priestertum spricht, ausdrücklich alle die Rechte mit aufzählt und bejaht, die dem Priester in der äußeren Ordnung zukommen. Vgl. außer der genannten Stelle de capt. Babyl. WA VI 566, 27 omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est eandem in verbo et sacramento quocunque habere potestatem, verum non licere

Kam das alles aber jedem Gläubigen an sich zu — und Luther meint das im vollen Ernst —, so änderte sich das ganze Bild auch der sichtbaren Kirche. Sie war jetzt nicht mehr eine Herde von Unmündigen, sondern eine Gemeinschaft von Selbstbefugten und Urteilsberechtigten.

Luther beging auch keinen Sprung, wenn er das nur dem wirklich Gläubigen zustehende allgemeine Priestertum zum Eckstein der Verfassung der sichtbaren Kirche machte. Er blieb sich bewußt, daß eine sichtbare Gemeinde nicht aus lauter wirklich Gläubigen besteht. Aber daß solche in jeder Gemeinde da sind, stand ihm ebenso fest. Dann galt jedoch die früher ¹⁾ von ihm ausgesprochene Regel, daß jede Gemeinschaft nach ihren besten Vertretern zu beurteilen sei. Sie bedeutete in diesem Fall: die Formen der Verfassung sind auf diejenigen abzustellen, die der Höhe der Sorderung entsprechen, nicht auf die Masse der Stumpfen und Ungläubigen.

Vermöge dieses Grundsatzes kommt nun zunächst Luthers Auffassung des kirchlichen Amtes zu ihrem Abschluß. Von einer neuen Seite her wurde es ihm jetzt klar, daß der Priester nur Diener, Knecht, Schaffner, Verwalter der Gemeinde ist. Denn sind alle Christen Priester im vollen Sinne des Worts, so hat der „kirchliche“ Priester nichts voraus als dies, daß er allein das allgemeine Priestertum öffentlich ausüben darf. Das Recht hierzu kann ihm aber nur die Gemeinde, d. h. die Gesamtheit, der er dienen soll, übertragen. Ihre Zustimmung ist erforderlich, wenn er das Amt übernehmen und auch wenn er es fortführen soll. Denn der „Häuf“ ist nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, die Lehre des Predigers ständig daraufhin zu prüfen, ob sie mit dem Wort Gottes übereinstimmt. Wo das nicht der Fall ist, kann die Gemeinde ihren Priester auch wieder absetzen ²⁾.

quoniam hac ipsa uti nisi consensu communitatis aut vocatione maioris. De inst. min. eccl. WA XII 180, 1 ff. sunt autem sacerdotalia officia ferme haec: docere, praedicare annunciareque verbum dei, baptizare, consecrare seu Eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et iudicare de omnium doctrinis et spiritibus (Luther beweist dann im folgenden eingehend, daß jedes dieser Stücke wirklich dem Gläubigen zusteht). Kirchenpostille WA X 3; 97, 1 ff. die selbige gewalt hatt ein yßlicher Christen, die der Bapst hatt, Bischoff, Pfaff. Ey, so will ich beicht hören, tauffen, predigen, sacrament reichenn? Neyn. Sant Paul sagt: „alle Ding thut nach ordenunge“. — Zum Ueberfluß hat Luther dasselbe auch in der von Kiefer bevorzugten Schrift an den Christlichen Adel mit Bezug auf die Weihe unmißverständlich ausgesprochen WA VI 407, 25 dan wo nit ein hoher weyen in uns were, den der Bapst odder Bischof gibt, so wurd nymmer mehr durch Bapsts und Bischoffs weyen ein priester gemacht, mocht auch noch mehr halten noch predigen, noch absolvieren.“ Deutlicher konnte er es wohl nicht mehr sagen, daß jeder Gläubige schon eine höhere Weihe besitzt, die nicht bloß das Recht zum Predigen, sondern auch zum Sakramentspenden in sich schließt. Die Weihe durch den Bischof gibt keine neuen Fähigkeiten oder Befugnisse, sondern ermächtigt nur zur Ausübung derjenigen Rechte, die jeder Getaufte besitzt. — Wenn Luther aber weiter aus dem allgemeinen Priestertum folgert, daß eben deshalb, weil es ein allgemeines ist, niemand ohne der Gemeinde Bewilligung sich hervortun dürfe, so wüßte ich nicht, was dann das allgemeine Priestertum anders als ein „Verfassungsprinzip“ sein sollte.

1) Vgl. oben S. 309.

2) An den christl. Adel WA VI 407, 29 ff. Freiheit eines Christenmenschen WA VII 28, 26 ff. Operatt. in ps. WA V 68, 21 ut liberum relinquatur cuique infimo de superioris

Es folgte weiter jetzt erst recht, daß nach dem Vorbild der unsichtbaren Kirche auch innerhalb der sichtbaren jeder Zwang ferngehalten werden müsse¹⁾. Mündige und Urteilsfähige darf man nicht mit Gewalt beugen wollen²⁾.

Von da aus fiel auf den Papst ein noch schärferes Licht als früher. Wenn er die christliche Freiheit unterdrückt, so ist er ein Tyrann, ja — das bestätigte sich Luther jetzt³⁾ — *der Antichrist*. Vollends der Anspruch, daß er auch über das weltliche Schwert gebieten könne⁴⁾, erschien Luther nunmehr als eitel Lüge und Anmaßung. „Es kann je kein Statthalter weiter regieren, denn sein Herr.“ So gewiß Christus kein Reich von dieser Welt haben wollte, so gewiß darf auch der Papst dies nicht für sich behaupten. Er soll täglich weinen und beten für die Christenheit und ein Exempel aller Demut furtragen. Das ist sein Amt⁵⁾. Kaiserliche Gewalt dagegen gehört so wenig zur Kirche, wie irgendein anderes weltliches Ding⁶⁾.

Zur selben Zeit kommt aber noch ein anderer Gedanke bei Luther zur vollen Wirkung und es ist wichtig, daß Luther ihn gerade jetzt zusammen mit dem des allgemeinen Priestertums und der Freiheit eines Christenmenschen, bis zu Ende denkt⁷⁾. Was er schon in den Thesen als anstößig empfunden hatte, daß in der

sententia iudicare in iis, quae sunt fidei . . . in ecclesia, ubi res spiritus et fidei agitur, omnium prorsus interest observare, ne sacerdos erret Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 631, 26 „denn also ist's zugangen vorzeiten und sollt noch also gahen, daß in einer iglichen Christenstadt, da sie alle gleich geistlich Pfaffen sein, einer aus ihnen der Älteste oder je der Gelehrteste und Grummiste wurd erwählet, der ihr Diener, Amptmann, Pfleger, Hüter wäre in dem Evangelio und Sakramenten“ Widerspruch seines Irrtums WA VIII 253, 29 aber solch Gewalt zu üben und ins Werk führen, gebührt nit Idermann; sondern wer von dem Haufen oder dem, der des Haufen Befehl und Willen hat, beruft wird, der tut denn solch Werk an Statt und Person des Haufen und gemeiner Gewalt 254, 17 Sie sollen dem Haufen als die Knecht untertan sein und ihr Tyranei lassen.

1) Resoll. s. prop. XIII WA II 213, 30 *que autem maior miseria ecclesiae, quam non amore, sed vi conglutinari? pontifices non benevolentia, sed potestate imperare? subditos non amore, sed odio et timore coactos servire? Operatt. in ps. WA V 57, 13 non quod damnum Romanae ecclesiae monarchiam, sed quod detester eam vi et impetu extorqueri ac velut praecepto dei arrogari, quae mutuo fidelium consensu et caritatis vinculo debuerat stabiliri, ut esset non dominantis potestatis, sed servientis caritatis monarchia.*

2) Aus diesem Grund verwirft Luther auch damals schon das Ketzerverbrennen, vgl. Operatt. in ps. WA V 46, 20 *nam hoc igne (caritatis affectu) comburendi sunt heretici et quicumque impie sapiunt ac docent. quem ignem quia contempsimus, tradidit nos deus in reprobum sensum, ut carnifices fieremus et haereticos igne naturali combureremus, rursum combureremur et ipsi.*

3) Dgl. schon den Brief vom 11. Dez. 1518 Enders I 316, 16 f.

4) Dgl. schon Resoll. de virt. indulg. WA I 624, 10 *verum id ego vehementer admiror, quisnam illam glossam invenerit primus, quod duo gladii significant, unum spirituales (non ut apostolus vocat, scilicet gladium spiritus, verbum dei), alium materiales, ut sic pontificem utraque potestate armatum nobis non patrem amabilem, sed quasi tyrannum formidabilem faciant, dum nihil nisi potestatem undique in eo videmus und Resoll. s. prop. XIII WA II 205, 17 hinc secutum est malum, quod adulatores Romanum pontificem in utroque regno dominum constituunt, quod nec Christo quidem datum est, qui suum regnum negat ex hoc mundo esse.*

5) An den Christl. Adel WA VI 415, 19 ff. und Resoll. s. prop. XIII WA II 195, 22.

6) Resoll. s. prop. XIII WA II 224, 34.

7) Man bemerke auch dies wieder für die Frage von Luthers „Individualismus“.

katholischen Kirche eine göttliche Gnade, und zwar eine solche, die mit der Gemeinschaft der Heiligen zusammenhing, nur unter gewissen rechtlichen Bedingungen ausgeteilt wurde, führt ihn jetzt zu einer tiefreichenden Erkenntnis. Er bemerkt nun, daß die bestehende katholische Kirche gerade das nicht ist, jedenfalls nicht in dem gebührenden Maße ist, was sie doch sein sollte und zu sein vorgab: nämlich eine Kirche, sofern man unter Kirche eine wirkliche innere Gemeinschaft der Seelen verstand. Peinlich fällt ihm auf, welche religiöse Selbstsucht in der katholischen Kirche waltet. Jeder denkt nur an seine persönliche Seligkeit und verwendet die andern, auch die Kirche, bloß dazu, um dieses Ziel zu erreichen. Und — das war die daran sich schließende Entdeckung — die amtliche Kirche unterstützt das noch: mit den Privilegien, die sie erteilt, und den Formen, die sie schafft oder duldet. An den Bruderschaften ist diese Erkenntnis Luther zuerst aufgegangen. Die Bruderschaften sind mit Bewußtsein und Absicht „parteiisch“. „Sie meynen, yhre bruderschafft sol niemant zu gute kummen, dan alleyn yhr selbs, die yn yhrer zal und register seyn vorzeychnet odder darzu geben.“ „Darynne lernen sie sich selb suchen, sich selb lieben, sich allein mit trewen meynen, der ander nit achten, sich etwas bessers dunken und mehr forteyl bey gott vorden andern vormessen. Und also geht unter die gemeynschafft der heyiligen, die christliche liebe und die gruntlich bruderschafft, die yn dem heyiligen sacrament eyngesezt ist“¹⁾. Später hat er dieselbe Wahrnehmung bezüglich der Orden gemacht. Auch sie bedeuten, daß der einzelne außerhalb der großen Gemeinschaft für sich seinen Weg sucht und glaubt, damit noch einen besonderen Vorzug bei Gott für sich zu erringen. Damit rückte dann für Luther das Papsttum, das alle diese „Rotten und Setten“ teils zuläßt, teils fördert, erst recht in das Licht, daß es die Kirche, anstatt sie zu einigen, in Wahrheit auflöst²⁾.

Dieser durch die religiöse Selbstsucht zerklüfteten Kirche setzt Luther nun seit 1519 mit verstärktem Nachdruck sein von der unsichtbaren Kirche her gewonnenes Bild einer Kirche, die wirkliche Gemeinschaft ist, entgegen. Sind alle Gläubigen in Christo eins, durch ihn zu einem lebendigen Körper verbunden, so liegt darin, daß jeder ununterbrochen den Beistand nicht nur

1) WA II 755, 25 ff.

2) WA XL 2; 114, 5 ff. papa generalis omnium hereticorum implevit ecclesiam sectis, non unitas est cordium, sensuum, non credunt idem. Franciscanus credit et fidet in suam regulam, Carthusianus. Ibi dissidium cordium, et spiritualia tamen opera carnis, quia omnium christianorum unum cor, sensus, anima, quia credunt in eundem Christum. WA L 272, 3 ff. also auch unter dem Papsttum ist die welt ja so vol Rotten und secten gewest als zuvor unter den Heiden, da sind so mancherley Orden, Stifft, Kirchen, Walsarten, Bruderschafften usw., das sie nicht zurzelen, die haben alle unternander friede gehabt und sich teglich gemehret, keiner hat die andern ausgebissen, ob etliche gleich unternander feind waren. Aber der Bapst hat sie alle bestetiget und haben müssen heißen heilige orden, heilige stende, heilige seulen, heilige liechter der Christenheit. Aber nu das Euangelion kompt und prediget von dem einigen gemeinen orden der Christenheit, die inn Christo ein leib ist, on secten, denn hie ist (spricht S. Paulus) kein Jude, kein Grieche, kein Barfusser, kein Cartheuser, usw., sondern alle einer und inn einem Christo, da toben und wüeten die heiligen orden wider diesen einen orden Christi und sonst wider keinen.

Christi selbst, sondern auch aller Heiligen genießt¹⁾. Wie Bürger einer Stadt „namen, ere, freyheyt, handell, brauch, sitten, hülff, beystand, schuß und dergleichen, widderumb alle gefahr, feuer, wasser, seynd, sterben, schaden, auffseß und dergleichen“²⁾ miteinander teilen, so treten auch zu jedem Christen, der in Not ist, „Christus und alle heyligen mit allen yhren tugenden, leyden und gnaden, mit dir zu leben, thun, lassen, leyden und sterben und wollen ganz deyn sein, alle ding mit dir gemeyn haben“³⁾. Es bedarf dazu nicht erst rechtlicher Vermittlungen. Denn wo ein Glied leidet, da leiden alle Glieder mit⁴⁾. Aber — was Luther dem katholischen Brauch gegenüber besonders betonen muß, — entsprechend gilt auch, daß jeder Christ verpflichtet ist, die Not des andern ohne weiteres zu seiner eigenen zu machen⁵⁾. In diesem gemeinsamen brüderlichen Tragen, Helfen und Fürbitten vollendet sich erst das allgemeine Priestertum. Es erscheint jetzt nicht nur als ein Recht, sondern als eine hohe Pflicht gegenüber der Gesamtheit.

So rundet sich die Vorstellung der sichtbaren Kirche bei Luther ab. Ihre Einheit erscheint nunmehr von zwei Seiten her bewirkt. Wie sie von oben her durch Christus und sein Wort geschaffen wird, so wird sie von unten her durch das innerliche Zusammengehörigkeitsgefühl der Gläubigen wiedererzeugt. Dadurch erst wird sie eine lebendige Kirche. Um so fragwürdiger wurde dann aber die Berechtigung einer die Kirche selbstherrlich verwaltenden Hierarchie. Sie ersäufte mit ihren gebieterischen Vorschriften das Verantwortungsgefühl, das jeder einzelne gegenüber der Gesamtheit haben sollte.

Der Grundsatz, auf den Luther sich stellte, reichte jedoch in seiner Bedeutung noch über die Kirche hinaus. Er wirkt ein auch auf Luthers Auffassung des *S t a t s*.

1) WA VII 219, 11 ff. Ich glaub, das yn dißer gemeyne odder Christenheit alle ding gemeyn seynd und eyns jeglichen guter des andern eygen und niemant ichts eygen sey, darumb mir und eynem yglichen glaubigen alle gepett und gutte werck der ganzen gemeyne zu hülff kummen, beystehn und stercken müssen, zu aller zeyt, inn leben und sterben, und also eyn yglicher des andern pürden treget, wie sanct Paulus leret.

2) WA II 743, 32 ff.

3) WA II 750, 8 ff.

4) WA VI 131, 14 itaque dum ego patior, patior iam non solus, patitur mecum Christus et omnes Christiani, sicut dicit: qui tangit vos, tangit pupillam oculi mei. Ita onus meum portant alii, illorum virtus mea est. fides ecclesiae meae trepidationi succurrit, castitas aliorum meae libidinis tentationem suffert, aliorum ieiunia mea lucra sunt, alterius oratio pro me sollicita est, et breviter, ita invicem sollicita sunt membra, ut honestiora etiam inhonesta tegant, servant, honorent.

5) WA II 745, 20 So mustu widderumb auch mit tragen der gemeyn unfaß . . . dan hie muß dir leyd seyn alle uneere Christi yn seynem heyligen wort, alle elend der Christenheit, alle unrecht leyden der unschuldigen . . . hie mustu weren, thun, bitten und so du nit mehr kanst, herglichen mit leyden haben ebenda 747, 26 Man findt yhr woll die gerne wollen mit niessen, wollen aber nit mit gelten, das ist sie hören gerne, das yn dissem sacrament yhn hülff, gemeyn und beystand aller heyligen zugesagt und geben wirt. Aber sie wollen nit widderumb gemeyn seyn . . . das seyn eygennutzige menschen, den diß Sacrament nichts nuß ist, Gleych als der burger untreglich ist, der von der gemeyn wollt beholffen, beschuß und befreyet seyn, und er doch widderumb der gemeyn nichts tun nach dienen.

Gedanken, die sich ihm schon während der Römervorlesung aufgedrängt hatten, gewinnen darin ihren Rückhalt. Er erkennt nunmehr, daß die Obrigkeit nicht nur gegenüber der geistlichen Gewalt ein eigenes Gebiet verwaltet, sondern es auch unter eigener Verantwortung verwalten muß. Gerade dann, wenn sie eine christliche Obrigkeit ist. Denn dann hat auch sie Anteil am allgemeinen Priestertum. Damit war die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche in ganz neuer Form gestellt. Luther löste sie folgerichtig, indem er zunächst die beiderseitigen Zuständigkeiten reinlich gegeneinander abgrenzte; aber sofort wiederum zeigte, wie beide innerhalb der gemeinsamen Beziehung auf die über ihnen stehende Größe der unsichtbaren Kirche zusammenhelfen und sich verbinden mußten¹⁾. Er gab damit die Anregung zu einer vollkommenen Neuordnung der Verhältnisse nicht bloß in der Kirche, sondern zugleich in Staat und Gesellschaft, und er war imstande, namentlich in der Schrift an den christlichen Adel, einen fast vollständigen Entwurf hiefür vorzulegen. Um so ergreifender wirkt es, welche Zurückhaltung sich Luther trotzdem auch jetzt noch auferlegt. Er war nicht der Meinung, daß seine Gedanken unbedingt ausgeführt, daß Papsttum und Hierarchie notwendig abgeschafft werden mußten. Die Gründe, die er früher für das Papsttum geltend gemacht hatte — vornehmlich der, daß der Papst „nicht ohne Gottes Rat“ zu seiner gegenwärtigen Stellung gelangt sei²⁾ —, behielten andauernd für ihn verpflichtende Kraft. Wenn der Papst abgesetzt werden solle, so müsse, meint Luther, Christus selbst ihn absetzen³⁾. Alle seine Reformvorschläge will Luther darum so verstanden wissen, daß er dadurch das Papsttum gerade zu stützen beabsichtige⁴⁾.

Allerdings macht er dabei einen doppelten Vorbehalt. Wenn er den Papst immer noch gemäß Röm. 13 als gottgesetzte Obrigkeit anerkennt, so will er das nur in dem Sinn tun, wie man etwa auch den Türken nach Gottes Schidung

1) Das Nähere darüber in der nächsten Abhandlung.

2) Vom Papsttum zu Rom WA VI 321, 31 ff. „So ist meine Meinung vom dem Papsttum also gethan, dieweil wir sehen, daß der Papst ist über alle unsere Bischöffe in voller Gewalt, dahin er ohn göttlichen Rat nit ist kommen (wiewohl ich's nit acht, daß aus gnädigem, sondern mehr aus zornigem Rat Gottis dazu kommen sei, der zur Plag der Welt zulässig, daß sich Menschen selbs erheben und andere unterdrücken), so will ich nit, daß jemand dem Papst widerstreb, sondern göttlichen Rat fürchte, dieselbe Gewalt in Ehren habe und trage mit aller Geduld, vgl. Resoll. s. prop. Lips. disp. WA II 397, 3 ego primatum honoris non negavi nec potestatis dedi, saltem iure divino, nihil repugnaturus immo constanter confessurus ac defensurus, si facto vel iure humano eum habeat. nihil enim minus quaero, quam ne a summa sede S. Petri et Pauli ulla causa quisquam recedat aut obedientiam debitam subtrahat.

3) Vgl. Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 645, 19 denn Christus muß solchen seinen Feind selbs absetzen, welchen wir nit reformieren kunnten.

4) Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 645, 11 Das ist wahr, in anderen Büchern hab ich, durch ihr Treiben und Jagen benothiget, geschrieben, der Papst sei nit aus Gottis Ordnung; hoff, habs auch erhalten, ohn Emsers Dant. Darum hab ich ihn nit verworfen, wie der Eugener Emser leugt und mein Buchle klar beweisen. Hätt ich das gewollt zu der Zeit, warum sollte ich denn Ratgeben, Papsts Stand zu reformieren? Damit ich je beweiset habe dazumal, ich wolle ihn bleiben und erhalten; sonst mußt ich gesagt haben, man sollt ihn nit reformieren, sondern vertilgen.

als Obrigkeit sich gefallen lassen muß; er will ihn tragen, so wie man das Kreuz trägt oder wie man nach dem evangelischen Wort auch dem Widersacher sich fügen soll¹⁾.

Und weiter: wenn er die nach seiner Ueberzeugung die Schrift verdrehenden Dekretalen der Päpste dulden sollte, so stellt er seinerseits die Bedingung, daß daneben das nach ihm richtige Verständnis der Schrift auch zugelassen werden müsse. Denn sein Gewissen will er frei haben²⁾.

Also im Grund noch ganz dieselbe Haltung, wie im sermo de virtute excommunicationis. Luther bezeugt damit noch einmal nicht nur seine treue Anhänglichkeit an den Einheitsgedanken der Kirche, sondern auch das andere, daß er in einer sichtbaren Kirche stehen wollte, weil ohne eine solche seine unsichtbare ihm unvorstellbar war³⁾. Und zwar in einer Volks-

1) Brief v. 18. Aug. 1520 Enders II 461, 21 ego pro me confiteor Papae a me nullam deberi obedientiam: nisi eam quam *τῷ πρῶτῳ ἀρχιερω* debeo. Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 669, 23 gib nach . . . , daß der Papst ein Tyrann sei . . . , daß ihr Dieb, Räuber, Wolf, Verführer, Verräter, Judas seid mit euren Gesetzen, so wollen wir sie von Herzen gerne halten und tragen, wie Christus sein Strid und Kreuz, darein Judas ihn bracht, des Papsts Dorfahret. So sein sie uns ohn Schaden, so leiden wir sie nit anders, denn als wer uns den Mantel, Rod, Geld und Gut, Leben darzu nähme.

2) Capt. Babyl. WA VI 507, 21 itaque non hoc ago ut vi rapiatur utraque species, . . . sed conscientiam instruo, ut patiatur quisque tyrannidem Romanam . . . tantum hoc volo, ne quis Romanam tyrannidem iustificet, quasi recte fecerit. Vom Papsttum zu Rom WA VI 322, 1 ff. Ich streyt aber nur umb zwey Ding: das erst, ich wills nit leyden, das menschen sollen new artifel des glawbens sehen . . . das ander, allis was der bapst seht, macht und thut, wil ich also auffnemen, das ichs zuvor nach der heyligen schrift urteile . . . Wo nu diese zwei bleyben, wil ich den Bapst lassen, ja helfen so hoch machen als man ymer wil. Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 670, 26 Ich begere nit loß zu seyn von menschen gesehen und leren. Ich begere nur, das gewissen los zu haben.

3) Sermon vom N. Test. WA VI 372, 22 ff. es ist wahr, solcher glaub ist genug und richtet es wahrlich allis aus; aber wo mochtst du an solchen Glauben, Opfer, Sakrament und Testament gedenken, wenn es nit in etlichen benannten Orten und Kirchen leiblich gehandelt wurd? Operatt. in ps. WA V 56, 36 ecclesia Christi mons Zion vocatur, quod inceperit et misso spiritu sancto ibi instituta est, et quamquam nulli sit loco addicta, tamen necessarium erat, ut in aliquo certo loco exordium haberet. ib. 451, 7 ff. Christus enim et apostoli, Petrus et Paulus, quia viderunt necessarium esse, ut corpora et nomina eorum in aliquo certo loco haberentur in terris et hanc necessitatem futuram esse occasionem superstitioni et impietati huic etc. Vom Papsttum zu Rom WA VI 295, 25 das ist wohl war, daß gleichwie der Leib ist ein figur oder bild der Seelen, also ist auch die leiblich Gemein ein surbild dieser christenlichen geistlichen Gemeine; daß gleichwie die leiblich Gemein ein leiblich haupt hat, also auch die geistlich Gemein ein geistlich haupt hat. ib. 296, 39 die erste . . . wollen wir heißen eine geistliche, innerliche Christenheit, die andere . . . ein leiblich, äußerliche Christenheit: nit das wir sie von einander scheyden wollen, sondern zugleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne.

An der zuletzt angeführten Stelle folgt dann der durch Sohm berühmt gewordene, vielmißbrauchte Satz 297, 13: dan ob wol disse (= die äußerliche) gemeyne nit macht einen waren Christen, dieweil bestehen mugen alle die genente stende on den glauben, so bleybet sie doch nymer on etlich, die auch daneben wahrhafftige Christen sein, gleichwie der leyp macht nit, das die seele lebt, doch lebet wol die seele ym leibe und auch wol an den leyp. — Sohm hat (Weltliches und Geistliches Recht S. 56 A. 6) die unterstrichenen Worte

kirche¹⁾. Den Setzen und Schismen, dem Gedanken einer Gemeinschaft der Heiligen im äußerlichen Sinn steht er noch genau so ablehnend gegenüber wie früher²⁾.

Ob freilich aus seinen Vorschlägen ein Umbau der katholischen Kirche, wie er es wünschte, oder ein Neubau neben ihr hervorgehen würde, das vorauszu sehen oder zu bestimmen lag nicht in Luthers Macht. Darüber mußte der andere Teil befinden. Der Reichstag zu Worms hat die Entscheidung gebracht. Mit ihm beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte des lutherischen Kirchenbegriffs.

Wie überall, so hat man auch an dieser Stelle Anlaß, die großartige Folgerichtigkeit in Luthers Entwicklung zu bewundern. Hier ist nichts von Aufgeregtheit, kein stürmisches Draufgehen, keine Einmischung eines unsächlichen Beweggrunds, darum auch kein Seitensprung, sondern ein langsames, für den Beschauer manchmal eher allzulangsamcs Wachsen von innen heraus, ein sicheres Fortschreiten auf gerader Linie, bis das Ziel erreicht, bis der innere Antrieb und die äußere Form miteinander ausgeglichen sind.

dahin gedeutet, daß die Kirche zur Not selbst jede Form, also auch das geordnete Predigtamt entbehren könnte. Er hat damit gewiß Luthers Sinn richtig getroffen, sofern Luther der Meinung war, an und für sich könnte das Evangelium, die Wortverkündigung, auch durch den zufälligen persönlichen Verkehr aufrecht erhalten werden. Es muß nur noch in Luthers Sinn mit Bezug auf den „Ort“ hinzugefügt werden, daß an sich die Kirche auch als Hausgemeinde oder als „Wandergemeinde“, etwa nach Art der Zinzendorfschen Pilgergemeinde, bestehen könnte. Vgl. Luthers Selbstauslegung ad Ambr. Cath. WA VII 719, 34 ff. *quantum ecclesia in carne vivat, tamen non secundum carnem vivit, Paulus dicit Gal. 1 et 2. Cor. 10. Ita in loco, rebus, operibus mundi versatur, sed non secundum hoc aestimatur. Christus enim omnem locum tollit, dum dicit: regnum dei non venit cum observatione neque dicent „hic aut hic est“ et „ecce regnum dei intra vos est“. et Paulus omne corpus tollit, dum dicit: non est personarum acceptio apud deum. sicut enim ecclesia sine esca et potu non est in hac vita et tamen regnum dei non est esca et potus secundum Paulum, ita sine loco et corpore non est ecclesia et tamen corpus et locus non sunt ecclesia neque ad eam pertinent; dazu auch E. A. 12, 49 es ist eine geistliche Versammlung, . . . unangesehen, ob sie nichts hält oder auch nichts weiß, von jenem äußerlichen, jüdischen oder päpstlichen Regiment oder Ordnung und hin und wider in der Welt ohn einige gefassete äußerliche Regierung zerstreuet ist, wie sie ja dazumal zur Zeit Christi und der Apostel waren. WA XVII 323, 15 das Evangelion darffs tey n e s leiblichen raums noch stat, da es bleybe, Es will und mus im Herzen bleyben.*

1) Ueber Ansätze zum Gedanken einer Freiwilligkeitskirche vgl. die nächste Abhandlung.

2) Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 644, 29 wiewohl es nit recht ist, was der hauff helt und thut, on ursach und mutwillig verachten Opp. in ps. WA V 44, 28 sed quid? numquid impios rectores et malos homines deturbabimus et e medio nostro eiicimus? aut non est concilium fidelium, ubi praesunt impii et intersunt peccatores? absit.

5. Luther und das landesherrliche Kirchenregiment ¹⁾.

Luthers kirchliches Werk hat in der Aufrichtung des landesherrlichen Kirchenregiments seinen tatsächlichen Abschluß gefunden. Aber man hat doch schon lange und seit dem Ende des 19. Jahrhunderts besonders lebhaft ²⁾ gefragt, ob dieser Ausgang Luthers eigentlichen Absichten entsprach, ob, deutlicher gesprochen, sein Kirchengedanke ihn wirklich mit innerer Notwendigkeit gerade auf diese Verfassungsform hindrängte. In der Tat ist dies die Frage, an der Luthers Vorstellung von der Kirche und seine Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat ihre entscheidende Probe bestehen.

I.

Der Gedanke, die weltliche Obrigkeit für das von ihm als notwendig erachtete Reformationswerk zu Hilfe zu rufen, taucht bei Luther zuerst auf in den großen Schriften des Jahres 1520 ³⁾. Die nächste Anregung dazu hatte ihm der Augsburger Reichstag von 1518 gegeben. In der Ueberreichung der *gravamina Germanicae nationis* sah er das Zeichen, daß man auch in den Kreisen

1) Zuerst gedruckt in der Zeitschr. f. Theol. und Kirche B. XXI. 1911. Ergänzungsheft 1.

2) Die neuerliche Erörterung begann nach den bekannten Werken von Sohm und Rieger mit W. Köhler, Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht 1906. S. 211 ff. und Christl. Welt 1907 S. 371 ff. P. Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1908. Ergänzungsheft Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit Zeitschr. f. Kirchengesch. 1908 S. 267 ff. und S. 479 ff. Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther. 1910 und Christl. Welt 1910. S. 510 ff. und 529 ff.

Von den nach dieser Abhandlung erschienenen Schriften sind besonders wertvoll Alfred Schulte, Stadtgemeinde und Reformation. 1918 und Meinecke, Luther über christliches Gemeinwesen und christlichen Staat, Hift. Zeitschr. Bd. 121 S. 1 ff. — Unselbständig auch in diesem Punkt ist Richard Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung. 1920. Hift. Bibliothek B. 43.

3) Schon vor der Schrift an den Adel im Sermon von den guten Werken WA VI 257, 32 dieweil dan Biſchoff und geistlich prelaten hie stil stehen, nit weren odder sich forchten und lassen also die Christenheit vorterven, sollen wir . . . mit der hand darzu thun, den fortisanen und Romischen briefftreger die strasz niederlegen, yhn mit vornunftiger senffter weyße entbieten . . . Sihe das weren die rechten Turden, die die kunig, fursten und der adel solt am ersten angreifen . . . (und weil von einem Konzil wenig zu erwarten ist) were das best und auch das einige ubirbleibende mittel, so kunig, fursten, adel, stet und gemein selb anfangen, der sache ein einbruch machten, auf das die Biſchoff und geistlichen (die sich iht furchten) ursach hetten zu folgen. Vgl. auch vom Papsttum zum Rom WA VI 322, 23 ff.

der Fürsten anfinke, zwischen der katholischen Kirche und der Kurie zu unterscheiden und sich gegen die Auslaugung durch Rom aufzubauen¹⁾.

Aber wie er dann im Jahr 1520, noch mit unter diesem Eindruck, sich ausdrücklich an den christlichen Adel deutscher Nation wendete, tat er dies doch keineswegs in der Meinung, daß dieser die ganze Reform, deren Plan er entwarf, selbst in die Hand nehmen und bewerkstelligen sollte. Er wollte ja mit seiner Schrift, so erläutert er unmißverständlich deren Absicht, nicht einen Aufruhr machen, sondern zur Einberufung eines Konzils den Anstoß geben²⁾. Nur weil die amtliche Kirche hiezu keinerlei Anstalt machte oder wie zu erwarten stand, einem freien Konzil und einer durchgreifenden Reform sich widersetzte, hielt Luther das Vortreten und die Mitwirkung des Adels, d. h. der weltlichen Obrigkeit für unentbehrlich. Zwei zuständige Gewalten, Konzil und Adel, faßt er also nebeneinander für die Reform ins Auge. Demgemäß unterscheidet Luther auch, wie Karl Müller zuerst hervorgehoben hat³⁾, in der Schrift an den Adel, da, wo er mit seinen Verbesserungsvorschlägen ins Einzelne geht, bestimmt zwischen solchen Dingen, deren Ordnung der Obrigkeit zukommt, und anderen, die jenseits ihrer Befugnis liegen⁴⁾.

1) MA II 448, 3 ff. proinde ego in tanto rerum et verborum caho, e tanta Sylvestrorum sylva ad civitatem Augustam revertor et iudicium interim sequar, quo principes Germaniae in novissimis comitiis recte, sancte et auguste discreverunt inter Rhomanam ecclesiam et Rhomanam curiam. nam quo modo licuisset eis recusare decimas et vigesimas et quinquagesimas . . . nisi tandem, licet sero, sapientes intellexissent, non Rhomanae ecclesiae decretum, sed Rhomanae curiae illud esse commentum?

2) Brief vom 19. August 1520 Enders II 463, 24 nec hoc a me agitur, ut seditionem moveam, sed ut concilio generali libertatem asseram. Vgl. in der Schrift selbst MA VI 406, 37 so gar greulich fürchten sie der hant fur eynem rechten freyen concilio 414, 7 425, 26.

3) Kirche, Gemeinde und Obrigkeit S. 19 ff.

4) Daß Luther nicht bei jedem einzelnen Punkt die zur Regelung der Angelegenheit berufene Stelle nennt, macht für die grundsätzliche Bedeutung des von ihm eingehaltenen Unterschieds nichts aus. Wohl aber ist beachtenswert, daß Luther gelegentlich innerhalb beider Reihen noch weitere Abstufungen andeutet. Bei den päpstlichen Monaten, den Bischofsmänteln, den Bischofseiden fordert er für die Abstellung ein kaiserliches, beziehungsweise ein Reichsgesetz. Ebenso einmal bei den Annaten; aber hier kann er auch sagen, „daß ein ighlich Fürst, Adel, Stadt in ihren Untertanen frisch an vorbiete, die Annaten gen Rom zu geben“; offenbar für den Fall, daß ein kaiserliches oder Reichsgesetz darüber nicht zu erlangen wäre. — Ebenso erklärt er auf der anderen Seite, während er die den Papst angehenden Reformen dem Konzil vorbehält, den einzelnen Bischof für befugt, die Stellen zu besetzen und die wilden Kapellen und Seidkirchen abzutun, und unter ihm noch den einzelnen Pfarrer für zuständig, die Geldstride des Papstes hinsichtlich der verbotenen Grade, der Ablässe usw. zu zerreißen und in der Frage der Ehelosigkeit seinem eigenen Gewissen zu folgen. — Diese Ansätze zu einer feineren Gliederung zeigen aufs deutlichste, wie genau sich Luther das einzelne überlegt hat und wie selbstverständlich für ihn der Grundgedanke gewesen ist.

Die Einwände, die E. Kohlmeyer, die Entstehung der Schrift Luthers An den christlichen Adel deutscher Nation. Gütersloh. 1922 gegen die Unterscheidung erhoben hat, kann ich nicht erheblich finden. Schon der ganze Nachweis, daß Teil B und C, wie K. sie nennt, nicht beide von vornherein geplant gewesen seien, scheint mir mißglückt. Ich denke, wer seine Schrift überschreibt „von des christlichen Standes Besserung“, hat, schon wie er die Seder ansetzt, an den Teil gedacht, zu dem er mit den Worten übergeht: „wiewol

Der weltlichen Gewalt weist er die Aufgabe zu, die Bezahlung der Annaten und Palliengelder und die Leistung der schweren greulichen Bischofseide zu verhindern, die päpstlichen Monate aufzuheben, und zu verbieten, daß Lehen und weltliche Sachen nach Rom gezogen werden.

Dagegen betrachtet Luther das Einschreiten gegen die Pracht der päpstlichen Hofhaltung, die Verminderung der Zahl der Kardinäle, die Abschaffung des Fußfusses und der anstößigen Form, in der der Papst das Abendmahl empfängt, die Beseitigung des Zölibatszwangs bei den Priestern, die Zerstörung der wilden Kapellen und Feldkirchen als Dinge, mit denen sich das Konzil oder die geistliche Gewalt zu beschäftigen hat. — Die weltliche wirkt hier nur insofern mit, als sie die Einberufung eines Konzils zuwege bringt¹⁾.

Darin liegt Zweierlei. Erstens steht Luther demgemäß ein Gebiet

nu ich zugerung byn, stuet furtzulegen, zu solchs grewlichs weßens Besserung dienlich.“ Die Unebenheiten im Verhältnis der beiden Teile sind nicht größer, als etwa die zwischen T. II und III der schmalkaldischen Artikel. Aber insbesondere scheint mir Luthers Anschauung über das Verhältnis von Konzil und weltlicher Gewalt überall falsch widergegeben. Gerade die von K. angeführten Stellen sind geeignet ihn zu widerlegen. K. meint S. 25, es handle sich um „ein und daselbe Gebiet von Reformfragen, dessen Bearbeitung eigentlich der geistlichen Gewalt gebührt, nun aber infolge der Pflichtversäumnis und Furcht vikariierend von der weltlichen Gewalt in Angriff genommen werden soll“ oder noch bestimmter S. 26 (die Obrigkeit) „soll nicht nur das Konzil berufen, sondern... in der Not selbst Konzil sein“. Dagegen sagt Luther VI 415, 10 „wo sie aber das nit thun, das der hauff und das weltliche Schwert darthun“. Das „der hauff“ hat K. übergangen. Aber dies ist bei Luther überall der Name für die kirchliche Gemeinde. Also ist hier eine geistliche Stelle mitgenannt. Ebenso heißt es im Sermon von den guten Werken VI 258, 25 die weltlichen Gewalten sollten einen „Einbruch tun“; aber es folgt dann, was K. wiederum übergeht „a uf d a s die Bischof und geistlichen, die sich iht fürchten, u r s a c h h e t t e n z u f o l g e n“. Ueber-einstimmend endlich überschreibt Luther seinen 3. Teil (VI 427, 33), daß das Sachen seien, die geschehen sollten „von weltlicher Gewalt o d e r gemeinem Concilio“. Er fängt dann allerdings mit Dingen an, die die weltliche Gewalt für sich angreifen soll, und zählt — nach seiner damaligen schriftstellerischen Gewohnheit — die Punkte im folgenden einfach durch. Aber daß er doch nicht der Meinung ist, die weltliche Gewalt könnte alle die genannten Dinge für sich erledigen, zeigt der Uebergang zum 27. Punkt (465, 22): „das sey genug gesagt von den geistlichen Gebrechen“. Oder soll man Luther die Meinung zutrauen, daß eine weltliche Obrigkeit Dinge, wie gestiftete Messen, Ablass usw. aufheben könnte?

1) Dieselbe Unterscheidung kommt auch in andern Schriften aus dieser Zeit zutage. Wo Luther nur auf die Pflicht der weltlichen Obrigkeit Bezug nimmt, beschränkt er sich auch sonst darauf, solche Verbesserungspunkte zu nennen, die mit den hier dem Adel zugewiesenen sich decken, vgl. WA VI 322, 23 (Vom Papsttum zu Rom): „Aber das mocht ich wohl leiden, daß kunig, fursten und aller adel dartzu griff, daß den Bußen von Rom die Straß nieder wurd gelegt, die Bischofmäntel und Lehen herausen blieben“. — Daß es aber darüber hinaus noch Dinge gibt, bei denen die geistliche Gewalt Hand anlegen müßte, deutet er WA VI 258, 24 (Sermon von den guten Werken) an: „Sondern das wäre das beste und auch das einige überbleibende Mittel, so Könige, Fürsten, Adel, Städte und Gemeinde selbst anfangen, der Sache einen Einbruch machten, a uf d a ß die Bischöfe und Geistlichen, die sich jetzt fürchten, U r s a c h h ä t t e n z u f o l g e n.“ Vgl. auch den Gr. Sermon vom Wucher WA VI 45, 21 entweder durch yre (der Obrigkeit) eygen befehl odder yn eynem gemeynenn Concilio.

ab, in das die Befugnis der weltlichen Gewalt überhaupt nicht hineinreicht. Es umfaßt die Fragen rein geistlicher Art, die vor das Konzil gehören. Zum andern ist ersichtlich, daß die Tätigkeit, die er von der weltlichen Obrigkeit fordert, für ihn eine abgestufte ist: sie setzt sich zusammen aus einer unmittelbaren und einer bloß mittelbaren (Einberufung eines Konzils).

Von diesem gesicherten Tatbestand aus gilt es nun tiefer in Luthers Auffassung über Recht und Pflicht der Obrigkeit in geistlichen Dingen einzudringen.

Blickt man von ihm aus auf die Schrift an den christlichen Adel zurück, so heben sich sofort zwei Gedankenlinien voneinander ab, auf denen Luthers Beweisführung bezüglich des obrigkeitlichen Eingreifens vorwärts geht.

Die Rechtfertigung des unmittelbaren Einschreitens der Obrigkeit ergibt sich für Luther auf einfachem Wege. Alle die Dinge, deren Abstellung er von der weltlichen Gewalt verlangt, fallen für ihn unter den Gesichtspunkt einer R ä u b e r e i und D i e b e r e i. Bei den Annaten hat der Papst „den Pakt brochen“ und eine „Räuberei“ daraus gemacht, zu Schaden und Schanden gemein deutscher Nation ¹⁾. Das Gut, das auf Grund der päpstlichen Monate nach Rom fließt, muß von dem römischen „Räuber“ wieder erlöst werden ²⁾. Auch die schweren, greulichen Eide der Bischöfe versteht er von derselben Seite her. Sie sind ebenso eitel Gewalt und Räuberei ³⁾. Mit dieser Beschreibung ist nach Luthers Meinung auch schon die hier vorliegende Pflicht der Obrigkeit angezeigt. Denn die Obrigkeit ist dazu da, ihre Untertanen in ihrem Besitz und ihrer Ehre zu verteidigen. Das ist ihre „Gewalt oder Werk, schützen die Untertanen, Dieberei, Räuberei, Ehebrecherei strafen“ ⁴⁾. Und „henken wir mit Recht die Diebe und kopfen die Räuber, warumb sollten wir frei lassen den romischen Geiz, der der grössist Dieb und Räuber ist“ ⁵⁾.

Luther mutet also nach seiner Auffassung der weltlichen Obrigkeit hier keinen Uebergriß ins geistliche Gebiet zu. Die Tätigkeit, die er von ihr verlangt, betrifft nur die Wirkungen, die geistliche Gesetze auf das l e i b l i c h e Wohlfsein der Untertanen ausüben. Die Obrigkeit bleibt, indem sie darauf achtet und der Ausraubung ihrer Schutzbefohlenen entgegentritt, ganz innerhalb der Grenzen ihres Amts. Nur den Punkt muß Luther gegenüber der herrschenden katholischen Lehre noch ausdrücklich klarstellen, daß die Pflicht der Obrigkeit, für die leibliche Wohlfahrt der Untertanen zu sorgen, an den Verfügungen und Handlungen der geistlichen Gewalt keine Schranke findet. Die geistliche Gewalt stützt ihr Vorrecht, der Zuständigkeit der weltlichen entnommen zu sein, auf ihre überlegene Würde. Luther bestreitet nun den Vorzug der geistlichen Gewalt an und für sich nicht. Er hat ihn nie bestritten, vielmehr ihn selbst sein Leben lang

1) WA VI 428, 1.

2) WA VI 420, 18.

3) WA VI 433, 23.

4) WA VI 258, 35 (Sermon von den guten Werken).

5) WA VI 427, 18 vgl. WA VII 646, 28 (Antwort auf das überchristliche Buch Bod Emsfers) doch wollt ich mit Gewalt werden gewehrt den romischen Curtisanen, wie andern Dieben und Räubern wo sie es sonst nit lassen wollen.

aufrecht erhalten. Wie er jederzeit gelehrt hat, daß die weltliche Gewalt nur ein leibliches Amt habe, nur um zeitliche, irdische Güter sich zu sorgen habe¹⁾, so hat er sie eben darum auch immer dem Rang nach unter die geistliche gesetzt²⁾. Denn diese hat es mit der Seele zu tun. Aber er leugnet die Folgerung, die die mittelalterliche Kirche daraus zog³⁾. Trotz ihrer höheren Würde ist die geistliche Gewalt

1) WA VI 410, 4 Die weltlich Herrschaft . . . wiewohl sie ein leiblich Werk hat. WA VI 259, 12 (Sermon von den guten Werken) ihre Gewalt, sie tue recht oder unrecht, mag der Seelen nicht schaden; sondern allein dem Leib und Gut. WA VIII 151, 26 (Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe) Aber weltlich Regiment unterstehet sich nit die Gewissen zu regieren, sondern handelst nur in zeitlichen Gutern. E. A. 55, 112 E. K. S. G. ist nur der Güter und Leibe ein Herr. WA XXVII 584, 5 (Ein Bericht an einen guten Freund) Es ist unmöglich, daß Aufruhr kommen sollt, wo weltliche Obrigkeit Gehorsam hat in den Stücken, da sie zu gebieten hat, als über Leib und Gut ib. 587, 9 weltlich Gebot hat die Meinung und siehet darauf, daß Land und Leute wohl stehen im Frieden und zunehmen an Gütern, Haus, Hof, Weib, Kind, Gesind und was mehr weltlich ist. Das ist solcher Gebot Ende, weiter sehen und gehen sie nicht. WA XXX 2; 131, 8 (Vom Krieg wider die Türken) des Kaisers Schwert hat nichts zu schaffen mit dem Glauben, es gehört in leibliche weltliche Sachen. WA LI 534, 14 (Wider Hans Worst) Gott hat dem Kaiser genug befohlen, mehr weder er kann ausrichten, nämlich das Erdreich, das ist Leib und Gut, da hat sein Amt ein Ende. E. A. 26, 148 (Wider das Papsttum zu Rom) weil Gott auf Erden keinen Stand mehr geordnet hat . . . zu regieren, denn die zweien, nämlich geistlich und weltlich, dadurch er will helfen dem menschlichen Geschlecht, durch den geistlichen zum ewigen Leben im Himmel, durch den weltlichen zum zeitlichen Leben auf Erden usw. WA L 617, 1 (Von Concillien und Kirchen) denn es ist ein weltlich Regiment, das regiert zeitlich ding, die sich ändern und wandeln.

Wo Luther der Obrigkeit eine weiter reichende Aufgabe zuzuweisen scheint, handelt es sich nicht um eine Pflicht der Obrigkeit als solcher, sondern um eine Schuldigkeit des christlichen Landesherrn und nicht um eine Ausübung des Amts, sondern um die Leistung eines Liebesdienstes. Das hat schon Lenz in seiner Festrede über Luthers Lehre von der Obrigkeit 1894 (= Kleine historische Schriften 1910 S. 142) mit aller Schärfe festgestellt.

Auch der Gedanke, dessen erstes Auftreten in den Schriften unserer Zeit K. Müller mit Recht bemerksenswert findet, daß nämlich die Obrigkeit der Lasterung des göttlichen Namens zu wehren habe, führt im letzten Grund nicht über die Pflicht der Fürsorge für das leibliche Wohl der Untertanen hinaus. Ich verschiebe indes die Erörterung dieses Punkts auf einen späteren Zusammenhang.

2) WA VI 434, 6 es gebührt nit dem Papst sich zuheben ubir weltliche Gewalt, denn allein in geistlichen Ampten, als da sein predigen und absolvieren. WA VI 259, 33 (Sermon von den guten Werken) darum ist auch weltliche Gewalt gar ein gering Ding vor Gott und viel zu gering von ihm geachtet, daß man um ihrer willen, sie tue recht oder unrecht, sich sollte sperren, ungehorsam und uneinig werden. Wiederum die geistliche Gewalt gar ein groß überschwänglich gut ist.

3) So schon in der Resoll. de pot. papae (WA II 221, 20) hoc sane verum: in verbo et sacramento tradendo (haec enim sunt spiritualia) pontifices sunt super omnes. verum in temporalibus rebus, officiis, tributo, censu, vectigali et omnibus oneribus temporalis reipublicae, prorsus pontifices et clerici sunt magistratibus subiecti iure divino nec exempti nisi beneficio huius humanae creaturae. ib. 223, 34 non est alia praecellentia in ecclesia, quam verbi ministerium, quod bene saluum manet, si sacerdotes in omnibus temporalibus subiecti sint potestati gladii, sicut fuit in Christo et apostolis et primoribus episcopis. Vgl. auch schon die Bemerkung in der Römervorlesung oben S. 307.

in allem „Zeitlichen“ der weltlichen unterworfen. Mit einer argumentatio ad hominem hat Luther das verdeutlicht. „Wenn so das gnug wäre, die weltliche Gewalt zu hindern, daß sie geringer ist unter den christlichen Aemptern, denn der Prediger und Beichtiger Amt oder geistliche Stand, so sollte man auch verhindern den Schneidern, Schustern, Steinmehzern, Zimmerleuten, Koch, Kellnern, Bauern und alle zeitlichen Handwerken, daß sie dem Papst, Bischöffen, Priestern, Mönchen kein Schuh, Kleider, Haus, Essen, Trinken machten noch Zins gäben. Läßt man aber diesen Laien ihr Werk unverhindert, was machen dann die römischen Schreiber mit ihren gesehen?“¹⁾ Das soll heißen: nimmt die geistliche Gewalt von noch viel geringeren Ständen Dienst an, so muß sie auch den Dienst sich gefallen lassen, den die weltliche Obrigkeit ihr erweist, indem sie die Bösen auch unter ihren Gliedern strafft und die Dieberei bei ihnen unterdrückt²⁾. Denn das ist ein wirklicher Dienst für die Kirche. Oder anders ausgedrückt: die Pflicht der weltlichen Obrigkeit, Leib und Gut ihrer Untertanen zu schützen, hat keine innere Schranke. Das Gebot ihres Amtes gilt für sie unbedingt und gegenüber jedermann. Man muß sie ebenso ungehindert nach dem ihr von Gott vorgeschriebenen Gesetz verfahren lassen, wie man es dem Schuster überläßt, nach der Regel seines Handwerks die Schuhe zu fertigen³⁾.

Eines Rückgriffs auf religiöse Gedanken bedarf es innerhalb dieses Zusammenhangs streng genommen nicht. Nur insofern ragt die Lehre vom allgemeinen Priestertum bedeutsam herein, als es gilt, dem „Adel“ die unbegründete Scheu vor dem „Priester“ zu nehmen und ihn gegen etwaige geistliche Strafen unempfindlich zu machen⁴⁾. Aber damit wird nur ein in der Person, d. h. im Gewissen des Fürsten vorhandenes Hemmnis beseitigt, nicht das Recht selbst begründet. Die Pflicht und die Befugnis, auch den Priester, der andere bedrückt und vergewaltigt, zu strafen, hat die Obrigkeit nicht erst als „christliche“ Obrigkeit, sondern schon an und für sich. Wenn „der Kaiser Carolus des andern Tags seiner Kronung Regel und Gesetz gäbe, durch ganz Deutschland kein Lehen und Pfrund mehr gen Rom lassen kummen

1) WA VI 409, 20.

2) WA VI 409, 16 dieweil weltlich Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unvorhindert durch den ganzen Körper der Christenheit, niemandes angesehen, sie treff Papst, Bischof, Pfaffen, Mönch, Nonnen oder was es ist. — Es ist nicht überflüssig zu betonen, daß dieses Wort nur das Recht der Obrigkeit bekräftigt, kirchliche Handlungen, soweit sie haben und Gut der Untertanen treffen, zu überwachen und nötigenfalls zurückzuweisen. Von einer Befugnis der weltlichen Gewalt, die äußeren Angelegenheiten der Kirche zu ordnen, ist darin nicht die Rede.

3) So am klarsten WA VIII 151, 28 (Von der Beichte, ob die der Papst usw.) Ein Steinmehz muß ein Gesetz haben, daß er nit ein Ellen lang fur ein halß nehm; ein Schuster hat Gesetz, daß er einem Kind kein Mannschuch macht; ja Morder haben Gesetz, daß die Ausbeut gleich theilet werde . . . also weltlich Ubertait hat Gesetz, daß ein dem andern an Gut, Ehr und Leib nit schade.

4) WA VI 415, 10 daß der Hauf und das weltlich Schwerdt darzu thue, unangesehen ihr Bannen oder Donnern. WA VII 646, 3 (Antwort auf das überchristlich Buch Bod Emfers) der Adel und weltlich Gewalt kann solchen weiblingen und kindischem Volk wohl mit einem Briese und Befehl ratben, so er nur eur tyrannisch Spiegelfechten und falschen Bann voracht.

durch des Papstes Monat“, so hätte er dazu „Recht von Ampt wegen seinis Schwerdts“¹⁾).

Aber anders verhält es sich bei der zweiten Pflicht, die Luther der Obrigkeit auferlegt, der, ein Konzil einzuberufen. Hier gewinnt der Gedanke des allgemeinen Priestertums grundlegende Bedeutung. Denn hier hat Luther von vornherein die Behauptung sich gegenüber, daß nur der Papst ein Konzil versammeln dürfe. Diese Mauer wirft er durch den Nachweis um, daß jeder Gläubige bereits in der Taufe das volle Christenrecht empfangen habe. Es gibt nur eine Gnade, die der Sündenvergebung, die den Zugang zu Gott eröffnet. Gott schenkt sie jedem gleich und jedem sofort ganz. Wer sie gläubig aufgenommen hat, der hat schon das Höchste gewonnen: er „hat“ Gott. Das bedeutet aber: er ist damit auch zuständig und urteilsfähig in allen geistlichen Dingen geworden. Er — nicht der Papst allein, wie das Mittelalter sagte — ist der geistliche Mensch von 1. Kor. 2, 15²⁾, der die Macht hat zu urteilen, was recht und unrecht im Glauben ist. Und weiter: er ist dann auch verpflichtet, sich um die Zustände in der Kirche zu kümmern. Ein gewöhnlicher Christ kann unter Umständen eine richtigere Erkenntnis, ein besseres Gefühl für Schäden in der Kirche haben, als die Vertreter des geistlichen Amts. Dann sind diese aber auch verbunden, auf ihn zu hören. „Mußte doch vorzeiten Abraham seine Sara hören, die doch ihm härter unterworfen war, denn wir jemand auf Erden; so war die Eselinne Balaam auch kluger denn der Profet selbs. Hat Gott da durch eine Eselinne redet gegen einen Profeten, warumb sollt er nit noch reden kunnen durch ein frumm Mensch gegen den Papst“³⁾. Und handelt es sich um eine Verfehlung, so gebietet das Evangelium (Matth. 18) dem Christen, den Schuldigen vor der Gemeinde zur Rechenschaft zu ziehen. Daraus folgt aber, daß auch ein Gemeindeglied eine Versammlung herbeiführen darf. „Soll ich ihn denn vorlagen fur der Gemeinde, so muß ich sie ja zusammenbringen“⁴⁾. Grundsätzlich hat also jeder Christ das Recht, ein Konzil einzuberufen.

An diesem allgemeinen Christenrecht hat auch die Obrigkeit — selbstverständlich, sofern sie christlich ist — Anteil. Die Träger des weltlichen Schwerts müssen gleich den „Priestern“ und gleich allen andern Christen gelten als „Mitchristen, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen“.

Indes damit erreicht Luther das Ziel noch nicht, auf das seine Beweisführung lossteuert. Eben weil das Priestertum ein allgemeines ist, folgt daraus nicht sofort, daß die weltliche Obrigkeit vor andern dieses Recht ausüben dürfte oder müßte. Denn wie Luther immer einprägt, „weil wir alle gleich Priester sein, muß sich niemand selb erfur thun und sich unterwinden, ahn unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, des wir alle gleichen Gewalt haben. Denn was gemein ist, mag niemand ohn der Gemeine Willen und Befehle an

1) WA VI 420, 7.

2) WA VI 412, 21 ff. vgl. oben S. 305 A. 4.

3) WA VI 412, 31.

4) WA VI 413, 10.

sich nehmen“¹⁾. Luther muß darum erst noch zwei weitere Gedanken einschieben, ehe er seinen Schluß ziehen kann.

Zuvörderst stellt er fest, daß ein Notfall vorliegt. Diejenigen, deren Amt es wäre, zur Abstellung der Mißstände ein Konzil zu veranstalten, sind nicht nur ganz unachtsam geworden, sondern geben selbst Aergernis²⁾. Unter solchen Umständen ist aber jedermann befugt, sein Christenrecht (die Gemeinde zu versammeln) tatsächlich auszuüben³⁾. So gut wie bei einer Feuersbrunst jeder Bürger schuldig ist, die andern zu bewegen und zu berufen, ohne erst den Befehl des Bürgermeisters abzuwarten⁴⁾.

Vor allem aber — und damit vollzieht Luther die entscheidende Wendung — müssen in solchem Fall die weltlichen Obrigkeiten sich der Kirche annehmen, „sonderlich dieweil sie nu auch Mitchristen sein, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen und soll ihr Ampt und Werk, das sie von Gott haben ubir jedermann, lassen frei gehen, wo es noth und nuß ist zu gehen“⁵⁾. Diese vielangeführten und viel mißdeuteten Worte über das Vorgangsrecht der Obrigkeit bedeuten nun jedenfalls nicht, daß die Obrigkeit die ihr im Unterschied von dem gewöhnlichen Christen eignende Zwangsgewalt auch bei der Einberufung eines Konzils anwenden dürfe. Wollte Luther dies behaupten, so würde er mit der zweiten Hälfte seines Satzes der ersten geradezu ins Gesicht schlagen. In der ersten hat er festgestellt, daß die Obrigkeiten jetzt Mitchristen, Mitpriester, mitgeistlich geworden, d. h. auf die gleiche Stufe mit den übrigen Christen (einschließlich der „Priester“) gekommen sind, wie soll er da in der zweiten ausdrücken wollen, daß die Obrigkeit ihre auf gleicher Stufe mit ihr stehenden Mitchristen, Mitgeistlichen und Mitmächtigen durch Befehl zu etwas zwingen dürfe? Und wo bliebe dann der Grundsatz, daß niemand ein gemeines Christenrecht an sich nehmen darf ohne der Gemeine Willen und Befehle (!)? Luther hat aber auch alles getan, um ein derartiges Mißverständnis auszuschließen. Schon der Zusammenhang gibt dafür die nötigen Winke. Luther geht an unserer Stelle von dem allgemeinen Christenrecht zu der besonderen Aufgabe der Obrigkeit über mit dem sorgsam bemessenen Ausdruck⁶⁾: „wilch (nämlich: die Einberufung eines Konzils) niemand so wohl vermag als das weltlich Schwerdt.“ Er sagt nicht: wilch nur das weltlich Schwerdt vermag. Und noch deutlicher heißt es beim Abschluß der ganzen Auseinandersetzung „daß der Hauj und das weltlich Schwerdt darzu thue“⁷⁾ (nämlich: daß ein Konzil zustande kommt). Die Teilnahme des „Haufens“, die

1) WA VI 408, 13; dazu die S. 318 f. angeführten Stellen.

2) WA VI 404, 15 seintemal der geistlich stand, dem es billlicher geburt, ist ganz unachtsam worden.

3) WA VI 413, 27 darumb wa es die not foddert und der bapst ergerlich der Christenheit ist, soll darzu thun, wer am ersten kan, als ein trew glied des ganzen corpors, das ein recht frey Concilium werde.

4) WA VI 413, 33.

5) WA VI 413, 30.

6) WA VI 413, 29.

7) WA VI 415, 10.

wenigstens stillschweigende Zustimmung der Gemeinde, ist also bei der Tätigkeit, die Luther von der weltlichen Obrigkeit fordert, überall mit eingerechnet. Daraufhin braucht man sich die Worte, die den Vorzug der Obrigkeit aussprechen, nur etwas genauer anzusehen, um sich davon zu überzeugen, daß von einer Zwangsgewalt auch in ihnen keine Rede ist. Luther sagt: „und soll ihr Ampt und Wert, das sie von Gott haben ubir jedermann, lassen freigehe, wo es noth und nutz ist zu gehen.“ Das heißt: die Obrigkeit hat als Inhaberin eines gottverlehenen, sich auf jeden ohne Ausnahme beziehenden Amts ein Recht, sich überall zu betätigen, wo ihr Eingreifen oder ihr Vorgang nützlich werden kann. Luther leitet also aus der besonderen Stellung der Obrigkeit ein allgemeines Hilfsrecht oder besser eine allgemeine Hilfespflicht gegenüber jedem auftretenden Schaden ab¹⁾. Sie kann von sich aus den Anfang machen, ohne erst auf andere zu warten und ohne einen förmlichen Auftrag empfangen zu haben. Trifft nun die weitere Voraussetzung zu, daß sie zugleich ein „treu Glied des christlichen Körpers“ ist, dann kann sich dieses Recht zum Vorgang auch gegenüber einem geistlichen Schaden bewähren. Was bei einem gewöhnlichen Christen eine Anmaßung wäre, daß er sich ohne weiteres als Wortführer der andern gebärdet und ihre Zustimmung voraussetzt, das ist bei einer christlichen Obrigkeit statthaft. Sie darf und soll, wie Luther sich ausdrückt²⁾, „die Christen erwecken und berufen“. Und sie verdient sich „Ehre und Dank“, wenn sie „als erste die anderen aufbringt“. Diese Wendungen bestätigen noch einmal, daß es sich dabei nach Luthers Meinung nicht um die Ausübung einer Befehlsgewalt oder um die Erfüllung einer Amtspflicht im gemeinen Sinn handelt. Denn „als erste“ „die anderen aufbringen“

1) Meinede folgert (Hist. Zeitschr. B. 121 S. 17) Ähnliches aus einer späteren Stelle, aus WA VI 446, 14 ff. Was wider gott ist und den menschen schädlich an leyp und seel, hat nit allein ein yglich gemeyn, radt odder ubirkeit gewalt abzutun und weeren on wissen und willen des Bapsts odder Bischoffs, ja ist auch schuldig bei seiner seelen seligkeit, dasselb zuweeren, ob es gleich Bapst und Bischoff nit wolten, die doch die ersten sein solten, solchs zuweeren.“ Er glaubt jedoch aus diesen Worten zugleich gegen mich herauslesen zu können, daß die weltliche Gewalt also nicht nur ein Notrecht, sondern „auch ein selbständiges, unabhängig von dem Verhalten der kirchlichen Organe geltendes Recht besitze, abwehrend einzugreifen gegen kirchliche Schäden.“ Der Schluß geht doch wohl in jeder Hinsicht zu weit. Denn einmal hat Luther eben geltend gemacht, daß die allzuvielen Feiertage — von ihnen redet er ja an dieser Stelle — über den geistlichen Schaden hinaus noch „zween leyplichen Schaden“ hätten. Wenn er also mit Bezug darauf ein Eingreifen der Obrigkeit fordert, so handelt es sich dabei nur um eine ähnliche Schutzpflicht der Obrigkeit gegenüber ihren Untertanen, wie etwa bei der Abschaffung der Annaten, nicht um ein an sich bestehendes Recht. Zudem sagt Luther nicht einfach „daß radt odder ubirkeit Gewalt hätte, sondern daß „ein yglich gemeyne, radt oder ubirkeit“ dies dürfte. Die Voranstellung der Gemeinde gegenüber dem Rat, auch der Beisatz ein yglich, der auf den Gegensatz zur Gesamtkirche hindeutet, zeigen deutlich, daß Luther dabei an die kirchliche Gemeinde denkt, als deren Wortführerin die Obrigkeit in solchem Falle handelt. Auch damit ist eine der weltlichen Gewalt an sich zukommende Befugnis ausgeschlossen.

2) WA VI 413, 40 desselben gleichen geschieht auch, szo die feynd eine stadt uberfielen, da verdienet der ehr und dank, der die andern am ersten auffbringt. warumb solt der nit ehre verdienen, der die hellischen feynd vorkundet und die christen erweckt und berufft?

und befehlen sind doch zwei verschiedene Dinge. Der später üblich gewordene Ausdruck, daß der Fürst in solchem Falle sich als *praecipuum membrum ecclesiae* ¹⁾ betätige, gibt Luthers Anschauung vollkommen richtig wieder. Immerhin müßte noch beigelegt werden, daß das besondere Ansehen des Fürsten — wenigstens nach Luther — eben nur in einer Notlage zur Geltung kommt.

Beidemale, sowohl bei der Abwehr der päpstlichen „Räuberei“, als auch bei der Tätigkeit für ein Konzil, ist demnach eine christliche Obrigkeit von Luther vorausgesetzt. Es ist ein Verdienst von Drews, dies unterstrichen zu haben. Bloß eine in Luthers Sinn christliche Obrigkeit wird sich um den päpstlichen Bann nicht kümmern, und nur eine Obrigkeit, die sich als Glied der „Gemeinde“ fühlt, wird auf ein frei christlich Konzilium hinarbeiten.

Aber das „Christentum“ der Obrigkeit kommt für die beiden Seiten ihrer Tätigkeit in ganz verschiedener Weise in Betracht. Im ersten Fall leistet es nur einen Hilfsdienst; es beseitigt ein Hindernis bei der Ausübung des Rechts; das Recht selbst steht unabhängig davon fest. Im zweiten Fall dagegen ist das Christentum die Quelle, aus der die Befugnis der Obrigkeit sich erst ableitet. — Dem entspricht die Abstufung in der Form des Vorgehens. Das eine Mal greift sie mit Zwang und Verbot ein, das andere Mal handelt sie nur vermöge des ihr zukommenden allgemeinen Ansehens ²⁾.

Ich kann es nicht für einen Fortschritt halten, daß Karl Müller diesen schon von Sohm festgestellten Unterschied wiederum verwischt hat.

Dagegen ist Müller ohne Zweifel im Recht, wenn er gegenüber W. Köhler und Drews bestreitet, daß Luther damals in „naivem Optimismus“ den ganzen Adel Deutschlands für reformatorisch gesinnt, für tatsächlich christlich gehalten habe. Weder ein einzelner Ausdruck noch der ganze Aufbau der Schrift gibt zu einer derartigen Deutung Anlaß. Luther will immer nur sagen, daß jeder Fürst die *Möglichkeit* habe, auf Grund von Taufe und Evangelium sich seiner persönlichen Zugehörigkeit zu Christus und damit seines freien Christenrechts zu versichern ³⁾. Ob der Adel den guten Willen dazu besitzt, das ist eine Frage, die Luther

1) Der Ausdruck „Vormund“, den Sohm als gleichbedeutend damit verwendet, besagt zu viel. Die Glieder der Gemeinde sind mündig.

2) Sehr schön tritt die Abstufung WA VI 410, 5 heraus: „Darumb ihr Wert soll frei unvorhindert gehen in alle Gliedmaß des ganzen Körpers, strafen und treiben, wo es die *Schuld* verdienet oder *Not* fordert.“

3) Karl Müller nimmt in seiner Auseinandersetzung mit Drews zwei Dinge zusammen, die besser getrennt werden: erstens die Frage, ob Luther den Adel als tatsächlich christlich betrachte und zweitens die, ob nach Luther das Recht, in der Kirche einzugreifen, sich auf den persönlichen Besitz des Glaubens gründe. Wenn er bezüglich des letzteren betont, daß es nicht auf Maß und Stärke des persönlichen Glaubens, sondern auf die im Evangelium dargereichte Gabe, auf das Wort Gottes ankomme, so ist das ganz gewiß richtig. Nur hat es Drews vermutlich trotz einiger mißverständlicher Wendungen nicht anders gemeint. Er hat nur daneben hervorheben wollen, daß die Gabe, um wirksam zu werden, doch erst im Glauben aufgenommen sein muß.

Auch dem Unterschied zwischen Recht und Pflicht, auf den Müller in diesem Zusammenhang so großes Gewicht legt, vermag ich nicht dieselbe Bedeutung beizumessen. Die Pflicht, die der (christliche) Fürst gegen die Kirche hat, gründet sich doch wieder auf das Recht, das er vermöge seiner Gliedschaft am christlichen Körper besitzt.

absichtlich außer Spiel läßt. Wie weit er aber innerlich von überspannten Hoffnungen bezüglich des Fürstenstands entfernt war, lehrt doch das gerade am Schluß unserer Schrift sich findende Wort: „O wie seltsam Willdpret wird, umb dieser Sache willen, sein ein Herr und Ueberer im Himmel“ ¹⁾. Trotzdem tut er im Büchlein an den christlichen Adel das Seine, um die deutschen Obrigkeiten aufzurütteln ²⁾. Er handelt so, wie er immer getan hat: auch wenn der schließliche Erfolg nach Gottes Ratsschluß ein begrenzter sein wird, so muß doch alles geschehen, um die vielleicht Empfänglichen in der Masse zu treffen ³⁾.

Aber so einfach und geschlossen demnach Luthers Beweisführung erscheint, eine grundsätzliche Frage drängt sich doch noch auf. Wie ist die ausgezeichnete Stellung, die Luther der Obrigkeit auch innerhalb der kirchlichen Gemeinde gibt, von seinem Kirchenbegriff aus verständlich? Trotz aller Einschränkungen, die Luthers eigener Absicht gemäß hervorzuheben waren: daß nur das allgemeine Ansehen der Obrigkeit in Betracht kommt und daß auch dieses nur in einem Notfall von ihr geltend gemacht werden darf, — ein gewisser Vorzug der Obrigkeit auch innerhalb der Gemeinde bleibt dabei doch bestehen. Aber kann denn in der Kirche die besondere Stellung der Obrigkeit überhaupt bemerkt und beachtet werden? Wo doch in ihr alle weltlichen Unterschiede und zumal die des Rangs aufgehoben sind?

Man muß bis auf das Tiefste in Luthers Kirchenbegriff zurückgreifen, um diese Frage zu lösen. Ich erinnere zunächst an früher bereits Dargelegtes ⁴⁾: daran, daß Luther zwar als die wahre Kirche die unsichtbare Gemeinschaft der innerlich mit Christus Verbundenen betrachtet, aber diese Gemeinschaft doch nicht als etwas rein Jenseitiges gefaßt haben will ⁵⁾. Diese wahre Kirche ist da;

1) Vgl. auch Enders II 509, 7 ff. (4. Nov. 1520 an Spalatin) gaudeo te aliquando videre vanas spes Germanorum, ut discas non confidere in principibus . . . evangelium si esset tale, quod potestatibus mundi aut propagaretur aut servaretur, non illud piscatoribus deus demandasset. non est, mi Spalatine, principum et istius saeculi pontificum tueri verbum dei nec ea gratia ullorum peto praesidium, cum potius oporteat eos assistere sibi adversus Dominum et adversus Christum eius. quod ago, ideo potius ago, ut ipsi suo in me officio verbum dei demereantur et salvi fiant per illud.

2) Das Seitenstück dazu bildet die Art, wie sich Luther zum Konzilsgedanken stellt. Aus dem Sermon von den guten Werken (WA VI 258, 14 ff.) sieht man, daß er auf ein Konzil so gut wie keine Hoffnungen setzt, und trotzdem hält er es für seine Pflicht, in der Schrift an den christlichen Adel auf diesen Weg zur Rettung der Kirche hinzuweisen.

3) Auch der eschatologische Gedanke wirkt bei Luther immer nur spornend, nie hemmend. Die einzige mir bekannte Stelle, auf die die entgegengesetzte Anschauung sich stützen könnte, findet sich in der Schrift von Conciliis und Kirchen. Dort tut Luther, wie wenn er seinen Vorschlag der Festlegung des Osterfestes nicht ernsthaft betreiben wollte, weil sich die Sache angesichts des bevorstehenden jüngsten Tags nicht mehr verlohne. Aber selbst da — kaum, daß er gesagt hat, man soll es in Gottesnamen beim bisherigen Brauch lassen „bis an den jüngsten Tag“, fügt er noch hinzu: „oder bis es die Monarchen eintrectiglich und zugleich endern, angesehen diese Ursache“ (WA L 558, 12 ff.).

4) Vgl. oben S. 293 ff.

5) Ich führe noch an aus unserer Zeit WA VII 683, 9 (Antwort auf das überchristlich

ist spürbar da. Sie hat ihre Glieder überall, wo das sieghafte Wort Gottes verkündet wird, „und solltens gleich eitel Kind in der Wiegen seyn.“

Ich darf weiter hier als bewiesen voraussetzen¹⁾, daß Luther, seitdem er das allgemeine Priestertum festgestellt hat — und das vollendet sich ja gerade in unserer Zeit —, aus der Wesensart der wahren, d. h. der unsichtbaren Kirche auch Regeln für den Aufbau der sichtbaren ableitet. Am allgemeinen Priestertum zerschellt ihm der Glaube an eine besondere, etwa durch Weihe zu übertragende Befähigung des Priesters. Der Amtsträger hat keine höhere Würde und keinerlei Recht, die an sich nicht jedem Gläubigen auch zukämen²⁾. Denn auch er besitzt nicht mehr — und nicht weniger —, als das allen zugängliche und verständliche Evangelium. Die Kehrseite dazu bildet das Recht der Gemeinde, ihren Prediger zu berufen oder mindestens ihre Zustimmung zu seiner Einsetzung auszusprechen³⁾. Die Berufung hat jedoch nach Luther nicht den Sinn, daß der — vielleicht launische und übel beratene — Wille der Gesamtheit sich auf den Gewählten übertrüge und daraus ihm die Kraft zu seiner Amtsführung käme. Sie soll nur denjenigen feststellen, der die höchste Gabe zur Verkündigung des Evangeliums besitzt. Durch ihre Wahl

Buch) Da ich die Christliche Kirch ein geystlich versammlung genennet het, spottistu meyn, als wolt ich ein Kirch bawen, wie Plato ein stadt, die nyndert were und leyt dyr deyn zufall so herzhlich wolgefallen, als habstu es fast wohl troffen.“

1) Vgl. S. 318 ff.

2) Am schärfsten kommt dies in einer Stelle zum Ausdruck, die ich hervorheben möchte, weil sie für den neulutherischen „Amtsbegriff“ des 19. Jahrhunderts tödlich ist WA VIII 184, 27 (Von der Beichte, ob die der Papst usw.) Ja, ich sag weytter und warne, das yhe niemand eynem priester als eynem priester heymlich beycht, sondern als eynem gemeynen bruder und Christen, vgl. schon Resoll. de indulg. virt. WA I 541, 2 *stare tenetur alterius iudicio, non propter ipsum praelatum aut potestatem eius ullo modo, sed propter verbum Christi, qui mentiri non potest* und WA XV 721, 3 *ordinare non est consecrare*.

3) Riefer, die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche S. 86 meint, daß Luther dabei „vielfach außerordentliche Verhältnisse im Auge habe und nur von einem Nothrecht der Gemeinde spreche“. Er kennt, wie es scheint, die Stellen nicht, an denen Luther ausdrücklich sagt: es sollt also zugehen, also die Wahl als das überall Wünschenswerte bezeichnet, vgl. außer den S. 319 A. 2 angeführten noch de inst. eccl. min. WA XII 172, 23 (Luther tadelt, daß Leute eingesetzt werden) *consensu aut suffragio populi, cui praeferendi sunt, neque requisito neque obtento, cuius tamen cum sit populus dei maxime intererat, ut non sine suffragiis suis quisquam eis imponeretur*. Wenn Riefer aber weiter noch vorher S. 81 gesagt hat: „also auch eine Pfarodie in dem bisher beschriebenen Sinn . . ., die gar keine Selbstregierungs- und Selbstverwaltungsrechte besitzt, der der Pfarrer einfach von oben vorgelegt wird, ohne daß sie darum befragt wird . . ., ist eine Kirche im Sinn unserer Reformatoren, wenn sie das hat, woran die Kirche erkannt wird, reine Predigt des göttlichen Worts und Verwaltung der Sakramente laut des Evangelii. Wir vermögen deshalb schlechterdings nicht einzusehen, warum die Konsistorialverfassung weniger evangelisch sein soll als eine, die der Gemeinde Selbstverwaltungsrechte gewährt“, — wenn Riefer so schreibt, so hat er sich die Beweisführung doch gar zu leicht gemacht. Es ist selbstverständlich, daß Luther eine Gemeinde, die das reine Wort und Sakrament besitzt, unter allen Umständen als eine christliche Kirche anerkannt hätte. Aber wenn sie nicht mindestens gegen den ihr „vorgesehenen“ Pfarrer Einsprache erheben und nötigenfalls seine Absetzung herbeiführen könnte, so würde Luther sie in ihren christlichen Rechten für verkürzt halten.

erkennt die Gemeinde lediglich das bereits vorhandene, von Gott verliehene Charisma an. Aber erweist es sich, daß die Lehre des Gewählten dem Wort Gottes nicht entspricht, so kann die Gemeinde ihn auch wieder a b s e t z e n. Er wird dann wieder Laie ¹⁾. Von einem character indelebilis, den das Amt verleihe, kann nicht die Rede sein. Auch während seiner Amtsführung ist er ständig an die Zustimmung der Gemeinde gebunden. Er ist nicht Herr der Gemeinde, sondern kann nur in ihrem Namen und Auftrag handeln ²⁾. Denn die Gemeinde ist nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, fortwährend zu prüfen, ob das ihr Vorgetragene dem Wort Gottes entspricht ³⁾. Jeder einzelne steht vor Gott persönlich für das ein, was er glaubt und als Evangelium annimmt ⁴⁾.

Aber auch von anderer Seite her darf gegenüber einer christlichen Gemeinde nichts mit Zwang bewerkstelligt, kein Gebot ihr als die Gewissen bindend auferlegt werden, dem sie nicht von sich aus zustimmte. Weder der Papst noch ein anderer Mensch oder selbst ein Engel hat die Befugnis, die Gläubigen dieses Rechts zum eigenen Urteil zu berauben ⁵⁾. Der einzelne kann wohl unter Umständen sich zeitweise in eine „Tyranney“ schicken, aber seine innere Stellung bleibt dabei vorbehalten, und er ist jederzeit in der Lage, sein Recht zurückzufordern ⁶⁾.

Luther hat also auch die äußere Ordnung in der sichtbaren Kirche ganz auf die Freiheit oder, was für ihn dasselbe besagt, ganz auf das Gewissen gestellt. Insoweit besteht Sohms berühmter Satz zu Recht. Ist das Evangelium

1) WA VI 408, 18 darumb sollt ein Priesterstand nit anders sein in der Christenheit, dann als ein Amptmann; weil er am Ampt ist, geht er vor; wo er abgesetzt, ist er ein Baur oder Burger wie die andern. WA VII 633, 16 ff. (Antwort auf das überchristliche Buch) wir alle mit dem ganzen haufen sein Priester, ohn des Bischoffs Weihen; aber durch das Weihen werden wir der andren Priester Knecht, Diener und Amptleut, die do mugen abgesetzt und wandelt werden WA XV 721, 14 (Predigten des Jahrs 1524) possumus ei hodie commendare, cras adimere.

2) De capt. Babyl. WA VI 564, 6 ff. qui si cogerentur admittere, nos omnes esse aequaliter sacerdotes . . . illisque solum ministerium nostro tamen consensu commissum, scirent simul, nullum eis esse super nos ius imperii, nisi quantum nos sponte nostra admitteremus . . . sacerdotes vero quos vocamus ministri sunt ex nobis electi, qui nostro nomine omnia faciant et sacerdotium nihil aliud est quam ministerium.

3) WA VI 412, 20 Uhir das, so sein wir je alle Priester . . ., wie sollten wir denn nit auch haben Macht zu schmecken und urtheilen, was do recht oder unrecht im Glauben wäre?

4) De capt. babyl. WA VI 521, 20 stet ergo insuperabilis veritas, ubi promissio divina est, ibi unusquisque pro se stat, sua fides exigitur, quisque pro se rationem reddet et suum onus portabit.

5) De capt. babyl. WA VI 536, 7 dico itaque: neque papa neque episcopus neque ullus hominum habet ius unius syllabae constituendae super Christianum hominem, nisi id fiat eiusdem consensu. quidquid aliter fit, tyrannico spiritu fit, ideo orationes, ieiunia, donationes et quaecunque tandem papa in universis suis decretis tam multis quam iniquis statuit et exigit, prorsus nullo iure exigit et statuit, peccataque in libertatem ecclesiae toties, quoties aliquid horum attentaverit. ib. 537, 12 clamoque fidenter: Christianis nihil ullo iure posse imponi legum sive ab hominibus sive ab angelis nisi quantum volunt. liberi enim sumus ab omnibus.

6) de capt. Babyl. WA VI 537 ff.

eine Botschaft, die nur dem willigen Hörer sich wirklich erschließt¹⁾, so muß auch die Gemeinschaft, die sich darum sammelt, diesem Umstand Rechnung tragen. Luther fürchtet nicht, daß dann überhaupt keine Ordnung zustande käme. Er baute fest auf die überzeugende und einigende Macht des Worts.

Von da aus wird nun verständlich, warum Luther die weltliche Obrigkeit von den eigentlich kirchlichen Angelegenheiten fernhält und ihr nur um der Not willen das Recht zusteht, als Glied der christlichen Gemeinde einen entscheidenden Anstoß zu geben. Geistliche und weltliche Gewalt sind der Art nach einander entgegengesetzt: die eine regiert nur durch das Wort, die andere durch Zwang. Sobald die weltliche Obrigkeit innerhalb der Gemeinde mit ihrer Befehlsgewalt durchgriffe, wäre Nötigung in die Kirche Christi hineingebracht und damit das Grundgesetz ihres Daseins verletzt. Es ist eine fast komisch wirkende Verdrehung von Luthers Gedanken, wenn Riefer ihm die Meinung unterschiebt, die weltliche Gewalt müsse die äußere Ordnung in der Kirche herstellen, weil nur sie die hierfür nötige Zwangsgewalt besäße. Man überlege sich: die Freiheit in der Kirche durch staatlichen Zwang verwirklicht! Eine Obrigkeit, die wenn auch in bester Absicht so vorgehen wollte, wäre in Luthers Augen nicht minder tyrannisch als das Regiment des Papstes.

Aber dafür wird nun die Frage erst recht schwierig, wieso Luther von diesem Kirchenbegriff aus der Obrigkeit innerhalb der Kirche überhaupt eine gewisse Stellung, wenn auch nur zeitweilig, einräumen kann. Ist nicht, wenn das allgemeine Priestertum gilt, die Obrigkeit als Obrigkeit in der Kirche und für die Kirche von vornherein nicht da?

Sohm, der als erster die Frage ganz scharf empfunden hat, hat zu ihrer Lösung einen eigenartigen Weg eingeschlagen. Er erklärt, daß bei Luther die mittelalterliche Weltanschauung in einem wichtigen Punkt noch fortbestehe. Auch für ihn seien noch geistliche und weltliche Gewalt von einem höheren, einem wirklicheren Begriff umfaßt, von dem der Christenheit. Von diesem aus stelle sich dann die Sache folgendermaßen dar: „In der Christenheit sind zwei Schwerter (zwei Regimente) von Gott gesetzt: das geistliche und das weltliche. Beide haben die Aufgabe, die Christenheit zu regieren, aber mit verschiedenen Zielen und darum mit verschiedener Gewalt, das eine mit der geistlichen, das andere mit der weltlichen Gewalt... (Luthers und der lutherischen Reformation) Lehre von der Trennung der zwei Regimente stellt lediglich die reformierte Lehre des Mittelalters von den zwei Schwertern dar. Sie stellt klar die Frage nicht (wie wir sie heute zu denken pflegen) nach dem Verhältnis zweier Organisationen (Staat und Kirche), sondern lediglich die Frage nach dem Verhältnis zweier Gewalten (der geistlichen und der weltlichen), welche demselben einen großen Organismus der Christenheit angehören“²⁾.

1) Enders III 190, 48 (13. Juli 1521 an Melanchthon) quum evangelium sit lex voluntariorum et liberorum WA XI 253, 7 (Von weltlicher Obrigkeit) darumß das Christus on Zwang und Drang, on gesetz und schwerd eyn freiwillig Volt haben sollt.

2) Kirchenrecht S. 548 f.

Riefer hat das in seiner Weise aufgenommen¹⁾, und seitdem gilt der Satz, Luther wisse nichts von „Staat“ und Kirche als zwei Verbänden, sondern nur einem, zugleich geistlichen und weltlichen Gesamtverband (dem der „Christenheit“ = *corpus christianum* = *societas christiana*) in weiten Kreisen wie ein Axiom. Durch Troeltsch vollends sind die Ausdrücke *corpus christianum* und *societas christiana* in dem eben umschriebenen Sinn so geläufig geworden, daß jetzt auch Profanhistoriker, darunter solche vom Rang Meineskes, sie bedenkenlos dafür gebrauchen²⁾.

Demgegenüber ist es vor allem nötig daran zu erinnern, daß es sich dabei um die Konstruktion eines modernen Rechtshistorikers handelt, und daß auch der entscheidende Begriff (christliche Gesellschaft) von diesem selbst erst geschaffen worden ist. Die lateinischen Formen, die jetzt im Umlauf sind: *corpus christianum* und *societas christiana*, verdunkeln den geschichtlichen Tatbestand. Sie erwecken bei dem Fernerstehenden den Anschein, als ob es die den Quellen entnommenen Ausdrücke für jenen unzweideutig damit bezeichneten Inhalt wären. In Wahrheit handelt es sich um eine harmlos vorgenommene Unterschiebung. Denn es hat niemand bisher auch nur den Versuch gemacht, jene Stichworte in dem behaupteten Sinn innerhalb der mittelalterlichen Urkunden selbst nachzuweisen oder sich über ihr Verhältnis zu den dem Mittelalter geläufigen Ausdrücken Rechenschaft zu geben³⁾. Soweit meine Kenntnis reicht, ich bin für Berichtigung dankbar, kommt der Ausdruck *societas*

1) Auf S. 54 bezeichnet Riefer diese Anschauung im Anschluß an Sohmn noch als „gut mittelalterlich“. Auf S. 71 dagegen (vgl. schon S. 65 f.) wird daraus ein Ideal, das die Reformatoren verfolgt hätten. Und in dieser Fassung ist dann der Satz — wenigstens vor dem Sturz des landesherrlichen Kirchenregiments — von Theologen besonders eifrig nachgesprochen worden.

2) Welche Verwirrung dann daraus in gewissen Köpfen entsteht, dafür bietet Richard Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung 1920, ein lehrreiches Beispiel. Er schreibt S. 47 „das *σῶμα Χριστοῦ* das „*corpus mysticum*“ ist organisiert in der Kirche, der *ἐκκλησία* d. h. der Vereinigung des Gottesvolks. Die Organisation dieses Christenvolks (aber nach dem ersten Satz ist es doch schon organisiert in der Kirche) auf Erden geschieht in dem christlichen Staat, in welchem (wirklich im Staat? so daß der Staat nach dem Folgenden auch mit dem geistlichen Schwert regierte?) die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, zu regieren über die Menschen mit dem geistlichen und weltlichen Schwerte“. — Es steht auf derselben Höhe, wenn Wolff fortgesetzt (S. 19. 53) vom „Cäsaropapismus“ Bonifaz' VIII. spricht und die evangelische Rechtfertigungslehre als *iustificatio dei* (S. 30) bezeichnet. Oder läßt das Letztere darauf schließen, daß Wolff seine „Studien“ bis zu Loofs, *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ausgedehnt hat?

3) Riefer hat allerdings gemeint, einen Beweis aus Luther vorführen zu können. Es ist seine ewig von ihm wiederholte Grundstelle An den christl. Adel WA VI 408, 33 „Christus hat nit zwey noch zweyerley Art corper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein heubt ist und einen corper hat er“. — Aber Riefer hat hier jeden einzelnen der in Betracht kommenden Ausdrücke mißverstanden: Körper oder wie es 410, 4 dafür heißt: christlicher Körper ist nicht *corpus christianum* in Riefers Sinn, sondern *corpus mysticum* = Kirche; vgl. 410, 14 „als gehorten sie nichts zur Kirchen; weltlich ist nicht = „weltliche Gewalt“ sondern allgemein = Laien; und Haupt heißt Christus bei Luther, wie in der Scholastik, immer nur mit Bezug auf seine Kirche, bei Luther sogar noch enger: immer

christiana weder im Mittelalter noch auch bei Luther überhaupt vor¹⁾ — ich meine, es müßte einleuchten, daß er im Sinn von christlicher Gesellschaft vor dem 17. Jahrhundert überhaupt unmöglich ist —, und der selten anzutreffende Ausdruck *corpus christianum* = „der christliche Körper“ bedeutet nie das, was die heutigen hineinlegen, den „zugleich geistlichen und weltlichen Organismus“, sondern immer, und vor allem bei Luther immer, so viel wie *corpus mysticum*, d. h. einfach Kirche. Es ist selbstverständlich etwas anderes und kommt für Luthers Begriffsbildung von vornherein nicht in Betracht, wenn etwa innerhalb des Staatsrechts das h. römische Reich deutscher Nation oder der deutsche Reichstag als ein *corpus christianum* bezeichnet wird. Denn hier ist ja deutlich genug angezeigt, daß es außer den deutschen Körperschaften noch andere geben kann, die gleichfalls auf die Bezeichnung als *corpus christianum* Anspruch erheben können. Eher nähern sich Ausdrücke wie *respublica christiana*²⁾ und

nur mit Bezug auf die unsichtbare Kirche, vgl. WA VI 301, 11 ff. (Vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig) darumb rad ich diesem Romanisten, das er nach ein jar in die schul gahe und lerne, was doch heisse eine Christenheit odder ein heubt der Christenheit, che er die armen Keher mit solchen hohen, tiefen, breiten und langen schriften vertreibt... 301, 29 der arm Mensch wil schreybenn von dem heubt der Christenheit und vor großer dolheit meynet er, heupt und her sey ein ding. Christus ist wol einn her aller dinge, der frumen und der boßen, der engel und der teuffel, der jungfrauen und der huren, aber er ist nit ein heubt, dan allein der frumen, gleubigen Christen, in dem geist vorsamlet: dan ein heubt muß eingeleibet sein seinem corper... darumb mag Christus nit sein ein heupt urgent einer boßen gemein, ob dieselben yhm wohl unterworffen ist als einem hern. Gleichwie sein reich, die Christenheit, ist nit ein leiplich gemein odder reich, doch ist yhm alles unterworfen, was geistlich, leiplich, hellisch und hymelisch ist.

Riefers Beweisstelle hat keinen andern Sinn als den, daß es in der Kirche Christi nicht den Unterschied von Priester und Laien, sondern nur Gläubige = Priester gibt, vgl. WA VII 390, 24 (Grund und Ursach aller Artifel) Hie frag ich, ob die leyen auch Christen seyn und glib des Christlichen corpors... Ich hoff man müsse Ja sagen: Warumb will sie denn der Bapst absondern und alleyn die priester lassen Christen sein.

1) Augustin hat ihn; aber augenscheinlich als gleichbedeutend mit Kirche, vgl. ep. 100, 1; II 536, 12 Goldbacher quidquid mali contra christianam societatem ab hominibus impiis ingratisque committitur und ep. 232, 5; IV 513, 15 praecisos a radice christianae societatis, quae per sedes apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur.

2) Auf diesen, wie mir scheint, wichtigsten spätmittelalterlichen Begriff ist bisher noch gar nicht geachtet worden. Er schlägt wirklich die Brücke vom Staatsrecht zum Kirchenrecht. Was er staatsrechtlich bedeutet, hat mit mein Kollege v. Möller auseinandergesetzt. *Respublica christiana* ist die Gesamtheit der christlichen Staaten, an deren Spitze der Kaiser steht. Sie betrachten sich, eben als christliche Staaten, zugleich als näher zusammengehörig und leiten daraus gewisse gegenseitige Rücksichten und Verpflichtungen ab. Gewissermaßen ist dies die Verwirklichung dessen, was Dante in seiner *monarchia* vor-schwebte (vgl. darüber Fritz Kern, *Humana civilitas. Mittelalterliche Studien* I 1 S. 7 ff.). — Aber um so bezeichnender ist dann wohl, daß die Theologen, wo sie den Ausdruck in den Mund nehmen, ihn durchweg im Sinn von Kirche verstehen. Ich nehme nur Belegstellen, die mir gerade über den Weg gelaufen sind Concil. Trident. ed. societatis Görresiana I 20, 34 f. non enim mihi obscurum videtur neque cognitu difficile, quin nostri <cor-

populus christianus dem gemeinten Sinn. Aber auch sie sind nur innerhalb des Staatsrechts geläufig. Allgemeinverständlich hätte das Mittelalter das, was man mit jenen Stichworten wiedergibt, höchstens etwa mit dem Ausdruck *universalis ecclesia* andeuten können¹⁾.

Es ist aber auch kein Zufall, daß ein zusammenfassendes Schlagwort des geforderten Inhalts fehlt. Denn das Mittelalter war nicht imstande, die ihm entsprechende *Anschauung* restlos zu vollziehen. Das Denken geht dort immer entweder von oben aus: so in der Bulle *Unam sanctam*, die Sohm bei seiner Schilderung offenbar vorschwebt. Dann steht man vor der Aufgabe, das Verhältnis der beiden Gewalten zu klären; man gelangt zur Einheit der Auffassung, indem man die Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche, d. h. unter die Kirche betont. Aber dabei bleibt man dann auch stehen. Der den beiden Gewalten entsprechende Begriff einer durch sie hervorgebrachten einheitlichen *Gesellschaft* wird nicht herausgearbeitet und kann nicht herausgearbeitet werden. Denn die Regierten gelten — zumal in der Kirche — nur als ein Anhängsel zu den Regierenden. Oder geht man wie Marsilius von Padua von unten aus. Dann gelangt man wohl von der *societas humana* aus zum Staat und ebenso von der *communio fidelium* aus zur Kirche. Aber die beiden Begriffe der *societas humana* und der *communio fidelium* zusammenzudenken zum einheitlichen Begriff einer *societas christiana*, dazu ist man wiederum nicht imstande²⁾. Das geschieht auch nicht in dem Begriff der „Christenheit“. Denn wenn man von der „Christenheit“ als einer Einheit spricht, denkt man an das Kirchenvolk und erinnert sich erst hinten drein daran, daß dieses Kirchenvolk daneben auch noch unter weltlichen Gewalten steht. In der Geschlossenheit, in der Sohm

rupti) mores, nostri <id es> totius christianae reipublicae, ansam dederint protestantibus II; 374, 23 alii, quibus reipublicae cura remissior erat et quorum fortassis arbitria ex legatorum voluntate dependebant, dogmatum certitudinem primum volebant constitui ebenda 379, 8 quodcirca reipublicae christianae conducere summeque esse necessarium, ut de literis sacris ante omnia constitueretur X 299, 12 che il concilio giudicasse expedire alla repubblica christiana di trattare tutti le tri capi ebenda 352, 25 (die Frage über das Verhältnis von Papst und Konzil aufwerfen) saria un metter discordia dove è pace, e per conseguente inutile alla repubblica christiana. Anders dagegen gebraucht den Ausdruck z. B. Salmasius, *Vorrede zu de usuris* (1638) S. 12 qui Syri in repubblica christiana tunc temporis idem munus habuere publice profitendae foederationis, quam nunc habent in Hollandiae urbibus Longobardi.

1) Diesen Begriff hat aber Luther schon in der Resoll. s. propos. XIII bekämpft WA II 224, 7 ff. gegen die Behauptung *ad firmamentum igitur coeli i. e. universalis ecclesiae fecit deus duo luminaria magna i. e. instituit duas dignitates, quae sunt pontificalis autoritas et regalis potestas* sagt er ib. 24 quid quod hac ratione sequitur, Julium, Augustum et alios gentiles imperatores fuisse in ecclesia, quia fuerunt minus lumen ecclesiae (!) a deo factum? et quod festivius est, Julius et Augustus erant minus lumen, antequam fieret firmamentum, id est ecclesia, immo antequam Christus nasceretur, caput et autor huius firmamenti, sed et universalis ecclesia diu fuit sine isto maiori luminari et etiamnum est in Graecia et India.

2) Ueber die Unebenheiten, die bei Dante gerade aus dieser Zweifelt entstehen, vgl. Sritj Kern, *Humana civilitas*. Mittelalterliche Studien I 1 S. 19 ff.

sie vorträgt, hat überhaupt kein mittelalterlicher Mensch die ihm zugeschriebene Anschauung besessen ¹⁾).

Natürlich bestreite ich dem Geschichtsforscher das Recht nicht, unter Umständen auch Hilfsbegriffe in eine Zeit hineinzutragen, um das, was dort nur unvollkommen empfunden wird, ins helle Licht zu heben. Aber gerade, wenn man, wie Sohms es versucht hat, die Anschauung des Mittelalters noch weiter ausdehnt, als diese Zeit selbst es vermochte, wird erst recht deutlich, wie Luther statt jene Auffassung zu teilen, sie vielmehr, soweit sie bestand, d u r c h b r i c h t.

Die Voraussetzung für Sohms Begriff von „Christenheit“ = einheitlicher geistlich-weltlicher Gesellschaft ist die katholische Ueberzeugung, daß es möglich ist, den Menschen auch ohne seinen Willen, nötigenfalls durch Zwang in die geistliche Gemeinschaft hineinzuversetzen. Wie man in den „Staat“ hineingeboren wird, so wird man in die Kirche hineingetauft. Denn durch die Taufe wird man nach katholischer Lehre Glied der Kirche und zwar der wahren Kirche, der einzigen, die es gibt, derjenigen, an deren Spitze Christus steht. Man erhält durch die Taufe ein Verhältnis zu Christus ²⁾, und man erhält es schon dadurch, daß man die Taufe e r l e i d e t.

So erscheint dann die ganze Gesellschaft als g l e i c h a r t i g; jeder einzelne hat an beiden Lebensbeziehungen, der geistlichen wie der weltlichen, Anteil. Und darum, n u r darum ist es möglich, den Begriff der „Christenheit“ als den beherrschenden, als den wirklicheren zu betrachten und ihm die beiden Gewalten einzuordnen.

Aber Luther reißt nun doch gerade den Eckstein heraus, auf dem dieses Gebäude ruht. Nach ihm wird man nicht so kurzerhand in die „Kirche“ hineingetauft, wie das nach katholischer Lehre der Fall ist. Wohl bildet die Taufe auch bei ihm die Grundlage des Christenstandes, aber wirksam wird ihre Gnade nur für denjenigen, der die in ihr dargebotene Verheißung g l a u b t ³⁾. Ohne den Glauben ist der

1) Damit verliert für mich Meinedes Beweisführung, daß bei Luther zwei Gedankenreihen nebeneinander herliefen, von vornherein ihre Kraft. Eine überlieferte, vom „corpus christianum“ ausgehende Gedankenreihe hätte sich bei Luther doch nur dann neben seinen selbstgewonnenen Anschauungen behaupten können, wenn sie im Mittelalter s o v o l l k o m m e n e n t w i d e l t g e w e s e n w ä r e, daß sie sich jedem, der über diese Dinge nachdachte, ganz unwillkürlich immer wieder aufdrängte. Meinede hat nun allerdings gegen mich eingewendet (a. a. O. S. 12) „An solchen extremen Gedanken (wie den des Marsilius von Padua von der Ueberordnung der weltlichen über die geistliche Gewalt) konnte und wollte Luther nicht anknüpfen, wohl aber war seine Lehre, daß im Notfall e i n Organ des christlichen Körpers dem andern helfen solle, schon vorbereitet in den mittelalterlichen Theorien, daß im Notfalle die weltliche Gewalt sich der Kirche annehmen und die geistliche Gewalt in die weltliche Sphäre übergreifen dürfe. Also (!) kannte auch schon das Mittelalter einen einheitlichen, nicht erst künstlich zu schaffenden, sondern als organisch vorauszusetzenden Lebenszusammenhang geistlicher und weltlicher Gewalt und damit auch geistlicher und weltlicher Sphäre.“ — Dem kann ich in der Hauptsache zustimmen. Nur führt das eben bloß zu einem „Lebenszusammenhang“ und nicht zu dem Gedanken einer einheitlichen und einformigen G e s e l l s c h a f t.

2) Vgl. oben S. 294 A. 5.

3) de capt. Babyl. WA VI 533, 12 sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur WA II 715, 30 an dem glauben liegt es alles miteinander, der allein macht, daß die Sacramente wirken, was sie bedeuten und alles wahr wird, was der Priester sagt.

Empfang des Sacraments nutzlos¹⁾. Erst durch ihn tritt man in Gemeinschaft mit Christus, wird man tatsächlich Glied der „Kirche“ oder der „Christenheit“²⁾. Der Glaube aber ist ein persönlicher, freiwilliger Akt, der niemals durch irgendwelche Gewalt oder Veranstaltung erzwungen werden kann. Luther vertritt das herzhast bis in die Folgerung hinein, daß deshalb auch kein Druck ausgeübt werden sollte, das Taussacrament oder irgend ein anderes Sacrament zu empfangen³⁾.

Indem Luther aber den Eintritt in die geistliche Gemeinschaft an eine persönliche Bedingung knüpft, hat er — und das ist gerade seine Großtat — jenen Mischbegriff eines geistlich-weltlichen Reichs endgültig aufgehoben⁴⁾. Denn jetzt decken sich die Umkreise der beiden Gewalten, selbst wenn man ihr Ziel als erreicht vorstellt, nicht mehr. Vielmehr treten die beiden Bereiche als zwei verschiedenartige, in sich geschlossene Verbände auseinander. Und zwar, schon für Luthers damaliges Empfinden, nicht nur dem Gedanken nach. Denn da die Kirche doch bereits als eine selbstständige Größe besteht — man vergesse nicht, daß wir uns erst im Jahre 1520 befinden, wo Luther die bestehende katholische Kirche höchstens reformieren, aber keineswegs zerbrechen will — und Luther andererseits dem Staat Mündigkeit gegenüber der geistlichen Gewalt zuerkennt, so heben sich die beiden Verbände für Luthers Darstellung auch schon in der Wirklichkeit voneinander ab.

1) de capt. Babyl. WA VI 527, 38 nisi haec assit aut paretur fides, nihil prodest baptismus, imo obest non solum tum eum suscipitur, sed toto post tempore vitae. — Eben darum hat Luther später, wie er die Kindertaufe verteidigte, sich um den Nachweis bemüht, daß Gott auch in den Kindern den Glauben wirken kann.

2) Vom Papsttum zu Rom WA VI 295, 6 Warum heißt sie dann Christenheit? Warum heißen wir Christen als von unsrem heubt . . . Weiter folgt, das wie der mensch ist von zweyen naturen, leyp und seel, also wirt er nit nach dem leibe gerechnet ein glied m a s s der Christenheit, sondern nach der seelen, j a n a c h d e m g l a u b e n.

3) Von der Beichte, ob die der Papst usw. WA VIII 157, 22 Gleich als zu dem glauben kan und sol man niemant zwingen, sondern ydermann furhalten das Evangelium und vormanen zum glauben, doch den freyen willen lassen tzu folgen oder nit zu folgen. Es sollen alle sacramente frey seyn ydermann: wer nit taufft will seyn, der laß on stehen, wer nit wil das sacrament empfangen, hatt sein wohl macht. Also wer nit beychten wil, hat seyn auch macht fur Gott.

4) Wie scharf Luther gerade beim Begriff der Christenheit seinen Gegensatz gegen das Mittelalter empfand und zu welcher einschneidenden tatsächlichen Folgerungen ihn seine Anschauung weitertrieb, zeigt am besten seine Stellungnahme in der Frage des Türkenkriegs. Er tritt dagegen auf, daß man den Türkenkrieg unter christlichem Namen führt, „gerade als sollte unser Volk ein Heer der Christen heißen wider die Türken“ (WA XXX 2; 111, 14 ff.), während doch „in solchem Heer vielleicht kaum fünf Christen sind, und vielleicht ärger Leute fur Gott, denn die Turken und wollen dennoch alle den Namen Christi führen“. Er bestreitet also rundweg, daß das deutsche Volk als solches ein „christliches“ Volk sei und verlangt darum, daß man den Krieg nur als eine rein weltliche Sache unternehme; vgl. ebenso Heerpredigt wider den Türken WA XXX 2; 173, 31 und schon Enders I 333 (21. Dezember 1518) und scharfer E. A. 65, 197 Wenn nu solche zwei Türkenheer gegen ander zögen, eines, das mahmetisch heißt, das andere, das sich christlich heißt: Lieber, gib unserm Herrn Gott guten Rath . . ., welchen Türken er solle helfen und Glüd geben.

Der Weg, den Sohm zur Lösung der uns beschäftigenden Frage eingeschlagen hat, ist also ungangbar. Aber es zeigt sich dafür bei Luther selbst ein anderer.

Die Scheidung der beiden Gebiete, die er zunächst vollzieht, soll nach Luther keinen Gegensatz bedeuten. Auch er denkt sich Kirche und Staat aufeinander bezogen, wennschon in anderer Weise als das Mittelalter. Augustinische Gedanken von seinem Standpunkt aus weiter entwickelnd, hat er seit 1519 ein eigenartiges Weltbild entworfen. Es ist in dem Büchlein von weltlicher Obrigkeit¹⁾ eingehend dargelegt, aber schon in den Schriften unseres Zeitabschnitts, vornehmlich in der an den christlichen Adel, in seinen Grundzügen überall vorausgesetzt.

Für ihn steht tatsächlich die *C h r i s t e n h e i t* im Mittelpunkt des Denkens; nur ist es die Christenheit in dem Sinn, wie er sie faßt²⁾, die *u n s i c h t b a r e* Kirche, das Reich Gottes, das Volk, das Gott sich aus der Welt sammelt und in dem er tatsächlich regiert. In dieser Gemeinschaft sieht Luther das Ziel, um dessen willen die Welt geschaffen und auf das die ganze Weltordnung bezogen ist³⁾. Aber indem Luther sich das Verhältnis dieser Christenheit zu der sie umgebenden „Welt“ verdeutlicht, stößt er auf die schon mehrfach berührte⁴⁾ Notlage, von der aus er die Unentbehrlichkeit des weltlichen Schwerts begreift. Da die Christen — auch innerhalb der sogenannten Christenheit — immer die an Zahl Unterlegenen⁵⁾ und dazu die grundsätzlich der Gegenwehr sich Enthaltenden sind, so würden sie im Daseinstampfe erdrückt, wenn Gott nicht zu ihrem Schutz, zum Schutz des Rechts und des Friedens, die weltliche Gewalt bestellt hätte⁶⁾.

1) Es ist mir nicht recht verständlich, wie man von dieser Schrift sagen kann, daß Luther sich in ihr nicht ganz auf seiner Höhe befände. Zumal da er selbst zu keinem seiner Bücher sich so oft bekannt hat und auf wenige so stolz gewesen ist, wie gerade auf dieses, vgl. nur WA XIX 278, 15 und 625, 15 und WA XXXVIII 103, 6 daß sint der Apostel Zeit kein Doctor noch Scribent, kein Theologus noch Jurist so herrlich und klärllich die Gewissen der weltlichen Stände bestätigt, unterrichtet und getröstet hat, als ich getan habe, durch sondere Gottes Gnade. Das weiß ich fürwahr. Denn auch St. Augustinus noch St. Ambrosius (die doch die besten sind in diesem Stüde) mir nicht gleich hierin sind.

Daß die *K i r c h e* in dieser Schrift nicht vorkomme, ist irrig. Wenn Luther z. B. innerhalb der Auseinandersetzung unvermittelt sagen kann: „das sollen die *B i s c h o f f e* thun, den ist solch Ampt befohlen“, so sieht man doch klar, daß für ihn das Reich Gottes in der Kirche, ja wirklich in der sichtbaren Kirche, da ist.

2) Vgl. für das Gewicht, das Luther gerade auf diesen Sinn von Christenheit legt, die S. 340 A. 3 angeführte Stelle. Es bedeutet natürlich nichts und beweist noch weniger etwas für das „*corpus christianum*“, daß Luther gelegentlich auch von Christenheit im weiteren Sinne (= *s i c h t b a r e* christliche Kirche) spricht. Er hat sich darüber selbst erklärt WA XXX 2; 169, 28 aber dennoch haben etliche (sc. wirkliche Christen) da müssen sein, weil Christus Name, Taufe, Evangelion, Sacrament usw. blieben ist, *u m b w e l c h e r* *w i l l e n a u c h* das ganze Land der Christen Land und sie die *C h r i s t e n h e i t* oder Christus Volk und Gottes Heiligen heißen.

3) WA XXXI 1; 88, 15 um dieser willen erhält Gott . . . die ganze Welt Enders XIV 202, 39 *sic mundus nescit se stare viribus alienis i. e. ecclesiae et putat ecclesiam stare viribus suis i. e. mundi.*

4) Vgl. oben S. 104 und S. 252 f.

5) WA XI 251, 35 (Von weltlicher Obrigkeit).

6) Enders III 190, 61 (13. Juli 1521 an Melanchthon) *ablato enim gladio (quum*

Daraus folgt nun, daß zwar für die einzelnen Christen, soweit es sich um ihr inneres Leben handelt, das weltliche Schwert als Zwangsgewalt streng genommen nicht da ist ¹⁾. Denn Christen tun niemand Unrecht und erfüllen aus freien Stücken, was sie Gott und ihrem Nächsten schuldig sind. Aber der „Christenheit“ als Ganzem, der unsichtbaren Kirche, leistet die weltliche Gewalt die Hilfe, daß sie ihr das Verbleiben in dieser Welt ermöglicht ²⁾. So meint es Luther, wenn er sagt, daß man das Amt der Obrigkeit zählen muß „als ein Amt, das da gehöre und nützlich sei der christlichen Gemeinde“ ³⁾. Es ist der kirchlichen Gemeinde nützlich, gehört zu ihr, nicht unmittelbar, aber als eine ihrer Bedingungen; wie übrigens auch sonst jede brauchbare Hantierung mittelbar der Kirche zugut kommt, sofern sie die leibliche Wohlfahrt der Glieder der Gemeinde fördert. „Die weltlich Obrigkeit hat das Schwerdt und die Ruthe in der Hand, die Bösen damit zu strafen, die Frommen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmied, ein Baur, ein ighlicher seins Handwerks Ampt und Wert hat . . . und ein ighlich soll mit seinem Ampt oder Wert dem andern nützlich und dienstlich sein: daß also vielerlei Wert alle in eine Gemein gerichtet sein, Leib ⁴⁾ und Seelen zu fordern; gleichwie die Gliedmaß des Körpers alle eins dem andern dienet“ ⁵⁾.

necesse sit malos plures esse) quam diu stabit ecclesia dei in hoc saeculo, quum nullus neque vitae neque rerum usu prae malorum licentia potiri queat.

1) Der Ausdruck bei Sohm: „in der Christenheit sind zwei Schwerter“ ist deshalb falsch: Christen bedürfen des Schwertes nur, soweit sie eben noch nicht „Christen“ sind. Noch mehr weicht die Fassung auf S. 558: „die weltliche Gewalt ist nach der Lehre Luthers berufen, nicht den Staat (im heutigen Sinn), sondern die Christenheit zu regieren, dieselbe Gemeinschaft, welche von der Kirchengewalt geistlich regiert wird“ von Luthers Sinn ab. Daß die weltliche Gewalt die Christenheit regiere, wäre für Luther etwas Unerhörtes, vgl. WA XI 249, 36 nu siehe diese leutt dürffen keyns weltlichen Schwerts.

2) Umgekehrt leistet aber auch die Kirche dem Staat einen Dienst, sofern sie ihm für gehorsame und gutwillige Bürger sorgt.

3) WA VI 408, 10.

4) Dieses Wort darf nicht übersehen werden, wenn man den Sinn, in dem hier „Gemeine“ gebraucht ist, richtig verstehen will.

5) WA VI 409, 4 ff. — Meinede, der mir einräumt, daß an der vorübergehenden Riecherschen Grundstelle nicht das sogenannte corpus christianum, sondern die Kirche gemeint sei, findet (a. a. O. S. 11), daß Luther in diesen Sätzen „hinübergleite zu der Vorstellung eines einheitlichen, geistlich-weltlichen Gemeinwesens, innerhalb dessen alle Organe, geistliche und weltliche, sich zwar nach ihrer besonderen Aufgabe differenziert zu betätigen haben, aber durch den gemeinsamen obersten Zweck, „Leib und Seele zu fördern“, miteinander verbunden sind und nötigenfalls füreinander einzuspringen haben“. — Ich zweifle, ob Meinede auf diese Hinüberdeutung der Stelle in die Vorstellung des „corpus christianum“ verfallen wäre, wenn ihm dieser Begriff nicht schon vorgeschwebt hätte. Der Gedankengang Luthers ist doch höchst einfach. Nachdem er 408, 33 ff. gesagt hat, daß Christus nur einen Körper hat, also der Priester keinen inneren Vorzug vor dem Laien besitzt, steht er an unserer Stelle (409, 1—10) auseinander, daß auch das „Amt“ des Priesters ihm keinen unbedingten Vorzug vor dem Laien gibt. Denn so gut wie er ein Amt hat, hat es auch die Obrigkeit, ja selbst der Schuster und Bauer. Jedes dieser Ämter ist in seiner Weise für die Allgemeinheit unentbehrlich und insofern, will Luther sagen, dem des Priesters gleichwertig. Das ist ein ganz allgemeiner Gedanke. Von der ausgeformten Anschauung eines corpus christianum ist nicht die Rede. Am wenigsten darf man dies aus den Worten „in eine gemeine gerichtet“ folgern. „Gemeine“ heißt hier nicht mehr als „Gemeinschaft“.

Demzufolge erblickt auch Luther in seiner Weise eine alles umspannende Ordnung in der Welt, die in der Erhaltung und dem Wachstum der Christenheit gipfelt. Das „Reich Gottes“ ist die höhere Einheit, die Staat und (sichtbare) Kirche als ihre Mittel unter sich befaßt und sie dadurch auch untereinander verbindet. Deshalb kann auch Luther, wie an der eben angeführten Stelle, das so hergestellte Ganze als einen Körper, als eine Gemeinschaft bezeichnen. Aber der wesentliche Unterschied zwischen seiner und der kirchlich mittelalterlichen Anschauung liegt darin, daß nach ihm der Zusammenhang nicht erst künstlich, durch rechtliche Unterwerfung der einzelnen Lebensgebiete unter das Gesetz der sichtbaren Kirche geschaffen zu werden braucht. Die Einheit ist vorher schon da. Sie beruht auf einer „natürlichen“, d. h. von Gott gesetzten und aufrecht erhaltenen Ordnung. Und sie wird gerade dann am besten bewahrt, wenn jedes „Amt“ sich innerhalb seiner Grenzen hält¹⁾.

„Christlich“ aber wird das Ganze dieses Lebenszusammenhangs nur insoweit und insoweit, als die daran beteiligten Personen Christen sind. Der Inhalt ihrer Tätigkeit wird den Christen nicht erst durch das Christentum vorgeschrieben, sondern vielmehr durch die göttliche Naturordnung, und das Werk selbst wird dadurch nicht christlich, daß ein Christ es ausübt²⁾. Einen christlichen Staat kennt Luther ebensowenig wie ein christliches Schusterhandwerk³⁾. Nur das Be-

vgl. Kirchenpostille X 1; 648, 3 die natur und gottis ordnung helst, das, so menschen untereinander ynn der gemeyn leben müssen, ist not, daß sie zusammenthun und gemeyne purden auf gemeynem ruden tragen, gemeyne erbeytt mit gemeynen hand tun, also vorpindet sie die nott gemeynes wesens.

1) Vgl. die schon einmal angeführte Stelle WA VIII 151, 28 (Von der Beichte, ob die der Papst usw.) ein Steinmeyer muß ein Gesetz haben, daß er nit ein Ell lang für ein halb nehme; ein Schuster hat Gesetz, daß er einem Kind kein Mannschuch macht; ja Morder haben Gesetz, daß die Ausbeut gleich teilet werde. Was gehen solche Gesetz den Geist und Gewissen an? also weltlich Wirkeit hat Gesetz, daß ein dem andern an Gut, Ehr und Leib nit schade; spricht aber nit, daß dadurch das Gewissen für Gott wohl registert sei.

2) Das hat Luther hauptsächlich Murner klar zu machen versucht WA VII 684, 4 ff. (Antwort auf das überchristliche Buch Bod Emsers) Ist darumb der zeitlich Raum oder Statt kirchlich, daß die Christen nit mügen auf Erden leben ohne zeitlichen Raum: so wäre der Wein, Brod, ja der Bauch mit allem, das drinnen ist, auch kirchlich... Die christliche Kirche mag nit ohn Marter, Verfolgung und Sterben, ja auch ohn Sünd sein; soll drum Martir, Tod, Verfolgung und Sünde Kirch und Leben sein?

3) Meinede hat (a. a. O. S. 20 ff.) demgegenüber den Nachweis versucht, daß der Staat zwar von Haus aus nicht christlich sei, aber er solle verchristlicht werden. Er beruft sich dafür auf das „Lutherwort“ — wo steht es übrigens? Darf nicht auch Luther verlangen, daß man ihn regelrecht anführt? E. A. 12, 320 stimmt nicht genau —: „Verflucht und verdammt ist alles Leben, das ihm selbst zu Nutz und zu gut gelebt und gesucht wird, verflucht alle Werke, die nicht in der Liebe geschehen.“ Daraus folgert er (S. 25), daß nach Luther „die Berufsethik (der Fürsten) zugleich der christlichen Ethik untergeordnet werde und der Staat also sich nicht nach seinen eigenen Gesetzen entfalten dürfe“. Meinedes Gedanke ist sachlich vollkommen richtig, ich habe ihn selbst oben gegenüber Troeltzsch des weiteren ausgeführt (S. 266 ff.) und freue mich aufrichtig, hierin Meinede auf meiner Seite zu haben. Nur ist das keine Verchristlichung des Staates. Wenn Luther dem christlichen Fürsten — wohlgermt: dem christlichen Fürsten — die Pflicht auferlegt, all sein Werk aus Liebe zu tun und, wie ich es oben ausgeführt habe, auch die Gesetzgebung in der

wußtsein, aus dem heraus er handelt, ist beim Christen ein anderes als beim Nichtchristen. Der Christ weiß, daß seine Derrichtung zum Wohl des Nächsten und zur Ehre Gottes dienen soll¹⁾. Aber auch der Unchrist schafft, wenn er sein Amt nach Vernunft führt, und selbst dann, wenn er es nicht nach Vernunft führt, unbewußt und unfreiwillig mit an der Ordnung, die Gott stetig in der Welt hervorbringt.

In dieser Gesamtanschauung Luthers liegt es nun begründet, daß er unter gewissen Bedingungen die Stellung der christlichen Obrigkeit als Obrigkeit auch innerhalb der Kirche ins Gewicht fallen lassen kann. Sohns Antwort auf diese Frage lautet: die weltliche Gewalt befinde sich nach Luther von Haus aus innerhalb der Christenheit; darum könne sie niemals außer Rechnung gelassen werden²⁾. Er bringt seine Auffassung auf die scharfe

Richtung auf die christliche Liebe fortzubilden, so handelt es sich dabei immer noch, um Melandthons Ausdrücke zu gebrauchen, um die Hut der zweiten Tafel. Um die Absicht einer „Verchristlichung des Staats“ bei Luther nachzuweisen, hätte Meinede einen Beleg dafür bringen müssen, daß Luther an irgendeiner Stelle die Hut der ersten Tafel (Aufrechterhaltung des rechten Gottesdienstes im Lande) dem Fürsten als Fürsten zur Pflicht macht. Meinede hat aber, wie es scheint, sowenig wie ich selbst einen solchen gefunden.

1) Vgl. Predigten von 1522 WA X 3; 382, 2 ff. also soll auch ein ieglicher Christ seine werd dahin richten, daß sie im geist gottes gehen, und das er dem nächsten auch damit diene. . . . Wenn ein Fürst also sieht seinen nächsten unterdrücken, so soll er gedenken: das gehet mich an, ich mus den meinen nächsten schützen und schirmen. Wu das nit im Fürsten ist, so stett sein regiment nimmer mer wol. Er mus regieren im reich gottes. Also soll auch thun ein Schuster, Schneider, schreiber ader leser. Ist er ein christlicher schneider, so sagt er, den rock mache ich darumb, das mirs gott geboten hat und das ich etwas verdiene, damit ich meinem nächsten helfen und dienen kann.

2) Als Beweisstelle auch dafür dient immer wieder die eine WA VI 408, 8 ff. „dieweil dann nu die weltlich Gewalt ist gleich mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, müssen wir sie lassen Priester und Bischof sein und ihr Amt zählen als ein Amt, das da gehore und nützlich sei der christlichen Gemeine“. Aber ich muß nun auch Sohns gegenüber wiederholen, daß die unterstrichenen Worte eine andere Spitze haben, als er annimmt. Luther geht davon aus, daß die weltliche Gewalt „gleich mit uns“ d. h. gerade so gut wie wir getauft sei. Daraus erhellt: er will hier nicht einen Vorzug der weltlichen Gewalt, sondern ihre Gleichstellung begründen. Er bekämpft das Vorurteil, als ob dieses Amt, weil es mit Gewalt und Zwang umgeht, den Träger entheilige oder wenigstens mit dem Christentum nichts zu schaffen habe; vgl. WA XXX 2; 109, 6 die allergefertesten . . . hielten die weltliche oberkeit für ein heidnisch, menschlich, un göttlich Ding, als were es ein ferlicher stand zur seligkeit . . . wollten sie Gott dienen, so mußten sie in die Kirchen.“ Im Blick darauf will Luther betonen, daß auch dieses Amt nicht außer Beziehung „zur christlichen Gemeine“ stehe. Es „gehört“ zu ihr, so gut wie die nachher aufgezählten des Schusters, Schneiders und Bauern. Denn auch dieses Amt leistet einen für die Gesamtheit und damit auch für „die christliche Gemeine“ (d. h. für die unsichtbare Kirche, für das Bestehen des Reiches Gottes auf Erden) „nützlich en“ Dienst. Deshalb kann es auch wie die andern als ein Gottesdienst betrieben werden. Vgl. WA XXIII 663, 5 (Auslegung des Sacharja) der Prophet wil so viel sagen, daß ynn der Christenheit sollen auch die leyen, als (= z. B.) die weltliche oberkeit mit y hrem ampt, das sie führen, ebenso wol heilig und Gott angenehm sein, als die priester, auff das also nicht allein die priester (wie vorzeiten), sondern auch die weltliche regenten heilig sein sollen. Denn sie dienen auch Gott Röm. 13. Dazu (!) mögen sie so wol glauben

Sormel: „Hier gehört der von der Kirchengewalt regierten Christenheit nicht bloß der Fürst als Einzelperson, sondern der Fürst als Träger der obrigkeitlichen Gewalt (der weltlichen Gewalt) an. Die Obrigkeit (nicht bloß die Person des Fürsten) ist ein unausscheidbarer Bestandteil der Christenheit“¹⁾. Allein — auch ganz abgesehen von dem, was eben über den Begriff der Christenheit bei Luther ausgeführt wurde — dabei ist vergessen, daß Luther das Recht, das er der christlichen Obrigkeit zuschreibt, ausdrücklich als bloßes *Notrecht* kennzeichnet. Das bedeutet: für gewöhnlich, unter geordneten Verhältnissen ist die Stellung des Fürsten als Fürsten in der Kirche nicht sichtbar, geschweige daß sie ein Bestandteil der Christenheit wäre²⁾. Wo die Kirche selbst ihre Pflicht tut, ist der christliche Fürst in ihr nichts anderes, als eben auch ein Christ³⁾. Sein Amt als solches steht außerhalb der „Christenheit“. Bedeutsam wird die Tatsache, daß er nebenher noch Fürst ist, erst in dem Augenblick, wo die Kirche ihre Pflicht versäumt (oder nicht erfüllen kann). Dann fällt der Umstand ins Gewicht, daß die weltliche Gewalt an der Aufrechterhaltung der Weltordnung, die in der (unsichtbaren) Kirche ihr Ziel hat, stärker beteiligt ist, als irgendein anderes Amt (außer dem geistlichen). Denn ihr Werk ist

und Christen sein als die andern *WA XI 257, 29 ff.* (Von weltlicher Obrigkeit) Und *Summa Summarum*, Weyl hie S. Paulus sagt, die gewalt sey gottes dienerynn; muß man sie lassen nit alleyn den heyden, sondern allen menschen brauchlich sein. Was ist gesagt „Sie ist Gottes Dienerynn“ denn so viel: die gewalt ist von natur der art, das man gott damit dienen kann? Nu were es gar unchristlich geredt, das yrgent ein gottesdienst were, den eyn Christenmensch nit thun solt oder mühte, so Gottis Dienst niemant so eben eignet als den Christen. Und auch wol gutt und nott were, das alle Fürsten rechte gutte Christen weren, denn das schwert und die gewalt als eyn sonderlicher gottisdienst gepürt den Christen zu eygen fur allen andern auf erden. Darumb solt du das Schwert oder die Gewalt schätzen, gleichwie den ehelichen Stand oder Aderwerk oder sonst ein Handwerk, die auch Gott eingesezt hat. Wie nu ein Mann kann Gott dienen im ehlichen Stand, am Aderwerk oder Handwerk, dem Andern zu Nutz, und dienen mühte, wenn es seinem Nächsten not wäre, also kann er auch in der Gewalt Gott dienen, wo es des Nächsten Notdurft fodert: denn sie sind Gottes Diener und Handwerksleute, die das Böse strafen und das Gute schützen.

1) Kirchenrecht S. 559.

2) Wenn Sohm, immer seinen Gedanken weiterspinnend, die Stellung des christlichen Fürsten zur Kirche als die des *Vogts* bezeichnet, so dient dies gerade zu seiner Widerlegung. Denn diesen mittelalterlichen Titel hat Luther ausdrücklich verworfen *WA XXX 2; 130, 27* (Vom Krieg wider den Türken) Nicht also, denn der Kaiser ist nicht das Haupt der Christenheit noch Beschirmer des Evangelion oder des Glaubens. Die Kirche und der Glaube müssen einen andern Schutzherrn haben, denn der Kaiser und Könige sind *WA XV 278, 1* (Zwei kaiserliche uneinige Gebote) Denn hie siehestu, wie der arme sterbliche madensack, der keyser, der seyns lebens nit eyn augenblick sicher ist, sich unverschamt rühmet, er sey der ware oberste beschirmer des christlichen glaubens.

3) Vgl. Enders VIII 344, 26 (15. Januar 1531 an Sinf) hoc sane verum esse libenter concessi quod princeps ut princeps sit politica persona, et sic agens non agit ut christianus qui nec est princeps nec masculus nec quicquam in mundo personarum *WA XL 1; 542, 2 f.* (Gr. Galaterfomentar) ubi (in Christus) omnes status, (etiam) divinitus ordinati, nihil.

„der Vernunft höchst Wert“; es ist „nach dem Predigtamt der höchst Gottesdienst und nützlichst Amt auf Erden“. Daraus erwächst für einen *c h r i s t l i c h e n* Fürsten, d. h. für einen, der mit seinem Amt zugleich dem Ganzen dienen will, die Pflicht, der notleidenden Kirche beizuspringen. Er ist zwar nicht der einzige — darum kein Befehlen! —, wohl aber der nächste dazu. Oder sollte „die Hand nichts dazu tun, ob das Aug groß Not leidet? Ists nit unnatürlich, schweig unchristlich, daß ein Glied dem andern nit helfen, seinem Verderben nit wehren soll? Ja je edler das Gliedmaß ist, je mehr die andern ihm helfen sollen“ ¹⁾.

So schließt sich Anfang und Ende, sein Kirchenbegriff und die Bedeutung, die er der Obrigkeit gibt, bei Luther fest zusammen. Es ist alles ganz klar und in sich übereinstimmend gedacht.

II.

Auf dem Wormser Reichstag hat der deutsche Fürstenstand in seiner berufenen Vertretung gegen Luther Stellung genommen. Eine Reform großen Stils, wie er sie in der Schrift an den christlichen Adel umrissen hatte, war dadurch zur Unmöglichkeit geworden. Aber es war doch nicht jede Möglichkeit einer Reform abgeschnitten. Eine Stelle blieb noch, von der aus Luthers Gedanken zur Verwirklichung gelangen konnten.

Schon im christlichen Adel hat Luther im Vorübergehen auf die Bedeutung der *E i n z e l g e m e i n d e* hingewiesen ²⁾ und deren Zuständigkeit in Glaubens- und Reformationsfragen hervorgehoben. Jede Gemeinde, wie klein sie auch sein mag, ist im Besitz aller Gaben und Rechte, die aus dem Evangelium fließen ³⁾; jede ist darum ein Ganzes, ist „Kirche“ und somit befugt, in ihrem Bereich das zu tun, was sie auf Grund des Evangeliums für geboten hält ⁴⁾.

1) WA VI 409, 12.

2) WA VI 446, 14 Was wider Gott ist und den Menschen schädlich an Leib und Seel, hat nit allein *e i n i g l i c h G e m e i n*, Rat oder Uirkeit Gewalt abzutun und wehren, ohn Wissen und Willen des Papstes oder Bischofs: ja ist *a u c h s c h u l d i g*, bei seiner Seelen Seligkeit dasselb zu wehren, ob es gleich Papst und Bischof nit wollten.

3) WA VI 450, 1 ff. So rath ich das, . . . daß ein iglich fromm Christenmensch sein Augen aufstue . . .; bleib daheimen in seiner Kirchen und laß ihm sein Tauf, Evangelium, Glaub, Christum und Gott, der an allen Orten gleich ist, das Beste sein . . . Es kann dir wider Engel noch Papst soviel geben, als dir Gott in deiner Pfarr gibt.

4) Rieker hat höhnisch von dem „sogenannten Gemeindeprinzip“ gesprochen und es S. 71 ff. seines Buchs zu widerlegen versucht. Es ist allerdings richtig, daß mit dem „Gemeindeprinzip“ vor dem Erscheinen von Sohms Kirchenrecht vielfach irrige Vorstellungen verknüpft worden sind; die Sache an und für sich hat Sohm nicht angetastet, sondern bekräftigt. Was Rieker dagegen vorbringt, ist gerechterweise bei den neueren Verhandlungen außer Betracht gelassen worden. Nur ein Punkt bedarf vielleicht noch einer Bemertung (vgl. Drews S. 35 Müller S. 43 ff.). Rieker sagt S. 67: „gerade deshalb, weil Luther nur eine unsichtbare Kirche kennt, weiß er nichts von einer Kirche als frei verbundener Genossenschaft der Gläubigen, als einer vom Staat unterschiedenen Verbandseinheit“. Jeder Versuch einer (der) Kirche, als eigene Größe aufzutreten und sich selbst eine Ordnung zu geben, würde, meint Rieker, darauf hinauslaufen, die Kirche, die Gegenstand des Glaubens und darum unsichtbar ist, sichtbar machen zu wollen. — Darin steckt ein Mißverständnis, das Luther selbst ausdrücklich bekämpft hat. Ein Handeln der Gemeinde als Gemeinde

Es entsprach deshalb ganz Luthers Anschauung, wenn nach dem Wormser Reichstag einzelne Gemeinden, vor allem die Wittenbergische, von sich aus die Reform in Angriff nahmen. Luther brauchte, indem er diese Bewegung ermutigte und unterstützte, nur die schon in den Jahren 1519—21 von ihm ausgesprochenen Grundsätze anzuwenden und weiter auszubauen.

Die wichtigsten Fragen, um die es sich zunächst handelte, bezogen sich auf die Umgestaltung des Pfarramts und des Gottesdienstes im evangelischen Sinn.

Im Blick darauf betont Luther jetzt erst recht kräftig die Befugnis jeder einzelnen Gemeinde, die ihr vorgetragene Lehre zu prüfen, einen schriftwidrig predigenden Pfarrer abzusehen und einen andern dafür zu erwählen¹⁾. Er wiederholt, daß mit Rücksicht auf diese Mündigkeit der Gemeinde auch ein rechtschaffener Pfarrer ihr nicht ohne ihre Zustimmung aufgedrungen werden dürfe²⁾.

Neu ist jedoch die Tragweite, die Luther nunmehr dem „Absetzen“ gibt. Dieser Fall kam ja jetzt häufig genug in Frage; er wurde jedoch verwickelt vermöge der rechtlichen Folgen, die sich an das Absetzen knüpften. Luther hat auch diese mutig auf sich genommen. Er versteht das Absetzen ganz ernsthaft in dem Sinn, daß die Gemeinde einem falschen Lehrer, einem „Wolf“, die Pfunde nehmen

bedeutet nicht den Anspruch, Gemeinde der Heiligen zu sein, und handlungsfähig wird eine Gemeinde nicht erst dann und nicht dadurch, daß alle ihre Angehörigen Glieder am Leibe Christi sind (vgl. den Anfang der Schrift Daß eine christliche Gemeinde usw. WA XI 408, 5: aufs erst ist vornöten, daß man wisse, wo und wer die christliche Gemeine sei, auf daß nicht, wie allzeit die Unchristen gewohnet, unter christlicher Gemeine Namen Menschen menschlich Handel furnehmen). Es genügt, daß überhaupt Christen in einer Gemeinde sind. Sie müssen sich aber überall da finden, wo das Wort verkündet wird. Und dies, das Wort und sein Gebot, nicht der persönliche Glaubensbesitz, gibt den Gliedern der Gemeinde das Recht, ihr Handeln als im Namen Gottes vollzogen zu betrachten; vgl. de instit. min. eccl. WA XII 194, 33 ff. nachdem Luther selbst das Bedenken vorgebracht: iam si et hic vos scrupulus terret, vos non esse recte ecclesiam dei und dies mit der Antwort zurückgewiesen hat: hoc igitur rectum est, esse apud vos in multis verbum dei et cognitionem Christi, fährt er fort: quare eos, qui verbum probant et confitentur, repudiare non licet, quantumvis non fulgeant mira sanetitate, modo manifestis criminibus obstinate non vixerint. quare nihil est quod dubitetis, apud vos esse ecclesiam dei, etiam si tantum decem vel sex essent, qui verbum habent. quidquid autem ii fecerint in hac causa, etiam consentientibus ceteris, qui verbum nondum habent, plane Christum fecisse certum est, modo cum humilitate et orationibus rem gesserint. Vgl. auch WA XVII 1; 157, 7 verbum hic habemus, oportet habeamus sanctos, qui si vix 3 sint, tamen omnes vocamur sancti.

1) WA XI 411, 5 ff. (Daß eine christliche Versammlung usw.) also, daß sie (die Zuhörer) nicht allein Macht und Recht haben, alles, was gepredigt wird, zu urtheilen, sondern sind schuldig zu urtheilen, bei gottlicher Majestät Ungnaden . . . Also schließen wir nu, daß wo ein christliche Gemeine ist, die das Evangelium hat, nicht alleine Recht und Macht hat, sondern schuldig ist, bei der Seelen Seligkeit, ihrer Pflicht nach, die sie Christo in der Taufe gethan hat, zu meiden, zu fliehen, abzuzeigen, sich zu entziehen von der Ubrigkeit, so die ihigen Bischoff, Aebte, Klöster, Stift und ihr gleichen treiben.

2) WA XI 414, 1 ff. (Daß eine christliche Versammlung usw.) Über das, wenn sie nu gleich rechtschaffene Bischoffe wären, die das Evangelium haben wollten und rechtschaffene Prediger setzen wollten, dennoch kunnten und sollen sie dasselb nicht thun ohn der Gemeine Willen, Erwählen und Berufen.

und sie einem Würdigen übertragen dürfe¹⁾. Denn wer dem Wort Gottes zuwider predigt, hat das Recht auf das geistliche Gut verwirkt. Die Pfründe ist dazu gestiftet, daß durch sie Nutzen, nicht Schaden geschaffen werde²⁾.

Aber wo es gilt, diesen allgemeinen Grundsatz anzuwenden, macht Luther doch eine bedeutsame Einschränkung. Er will daraus nicht gefolgert wissen, daß eine evangelisch gesinnte Gemeinde sich beliebig geistliche Güter innerhalb ihres Bezirks aneignen und sie den von ihr erwählten Predigern übertragen dürfe. Vielmehr gesteht Luther ihr das tatsächliche Verfügungsrecht nur bei solchen Pfründen zu, bei deren Begründung sie irgend welchen Anteil gehabt hat³⁾. Ein Hinausgreifen darüber (seitens einer Ortsgemeinde) hat Luther immer als Raub beurteilt⁴⁾. Wo eine Gemeinde eine Pfründe weder besitzt noch auch auf gütlichem Wege erlangen kann, da hält er sie für verpflichtet, den Prediger selbst zu ernähren⁵⁾.

Wie hinsichtlich der Lehre, so betrachtet Luther auch hinsichtlich der Ordnung des Gottesdienstes jede Gemeinde als für sich allein zuständig. Daß der Kampf um die Messe zunächst Angelegenheit der einzelnen Gemeinde war, bedarf keines Worts. Aber auch in der Frage, wie der Gottesdienst neu aufzubauen sei, erkennt Luther die Selbständigkeit der Einzelgemeinde rundweg an. Als er die formula missae veröffentlichte, verwahrte er sich dagegen, daß der Wittenberger

1) Karl Müller hat jezt seine frühere Deutung des „Absehens“ mit Recht zurückgezogen; vgl. zum Sinn des Ausdrucks die Fortsetzung der eben angeführten Stelle WA XI 411, 20: daß gottlich Recht sei und der Seelen Seligkeit not, solche Bischoff, Aebt, Klöster und was des Regiments ist abzutun oder zu meiden. — Diese Zusammenstellung „abzutun oder zu meiden“ macht es unzweifelhaft, daß unter dem vorausgehenden „Absehen“ mehr verstanden sein muß als ein bloßes Sichentziehen. Noch deutlicher ist ib. 411, 10 das man sie aus der Christenheit vertreibe und verjage als die wolff, diebe und morder 413, 9 heyszt den andern abtreten und sehet yhn ynn kraft dieser Worte abe.

2) E. A. 53, 154 (12. Dezember 1522) Es ist keinem Prediger darumb Gut und Zinse geben, daß er Schaden, sondern Frommen schaffen solle. Schaffet er nicht Frommen, so sind die Güter schon nimmer sein.

3) Das zeigt am deutlichsten der Fall von Altenburg (Müller S. 103 ff.). Luther spricht der Gemeinde dem Grundsatz nach das Recht zu, nicht bloß die Predigerpfründe sich anzueignen, sondern sogar den Propst von Altenburg selbst zu vertreiben (Enders III 348, 30 f.). Aber tatsächlich kämpft er nur für die Predigerpfründe und hält es für nötig, ein Anrecht der Gemeinde an sie positiv nachzuweisen (ib. 349, 59: so ist die Kirche und der Raum ja unser).

4) Vgl. außer seinem Bescheid an die Bauern sein Urteil über die Orlamünder WA XVIII 97, 17 (Wider die himmlischen Profeten) auch haben die Orlamünder kein Recht gehabt einen Pfarrer zu wählen auf eines andern Sold, weil es dem Fürsten und seiner Ordnung zustund ib. 23 pfarr und rendten, die nicht ihr sind“, und insbesondere die Bemerkung über die Straßburger und Basler E. A. 54, 80 desgleichen auch der Städt halben, Basel und Straßburg (so ist es fährlich), so die Stift, die doch nicht in ihrer Gewalt, mit eigener Gewalt verschlossen und eingenommen haben; dazu Enders VII 371, 26 Ampt und Zinse sind nicht euer.

5) WA XVIII 325, 9 (Vermahnung zum Frieden) will die oberkeit nicht, so wese sie eynen eygen (Pfarrer) und neren denselben von yhren eygen gütern und lasse der oberkeit ihre güter.

Brauch andern Gemeinden aufgedrängt werden solle¹⁾. Er benennt sogar innerhalb seines Entwurfs ausdrücklich mehrere Punkte, an denen es die Gemeinden so oder so halten könnten.

Ihr Siegel erhält diese Auffassung von der Einzelgemeinde durch den Titel, den Luther dem Pfarrer gibt. Er nennt ihn gern *episcopus*, ohne Zweifel, um damit anzudeuten, daß jede Gemeinde ein in sich abgerundetes Ganze darstelle²⁾.

So genau das alles unter sich und mit Luthers ursprünglichen Anschauungen übereinstimmt, dennoch ergab sich bei der Durchführung eine grundsätzliche Schwierigkeit. Eine Spannung, die in Luthers Kirchenbegriff von Haus aus lag, trat jetzt deutlich zutage. Sie knüpfte sich an die Frage: was ist Einzelgemeinde im ganz greifbaren Sinne des Worts?

Der Bereich, innerhalb dessen die „Einzelgemeinde“ sich entwickelte, war überall durch die politische Gemeinde abgegrenzt. Die reformatorische Bewegung, die in einer Stadt entstand, hatte das naturgemäße Bestreben, die ganze Einwohnerschaft mit sich fortzureißen. Das Ziel war, daß bürgerliche und kirchliche Gemeinde dem Umfang nach zusammenfielen.

Diesen Anschluß an die politische Form hat auch Luther selbst als das Gegebene betrachtet. Er faßt zwar gelegentlich die Möglichkeit ins Auge, daß eine kirchliche Gemeinde sich aus dem politischen Zusammenhang herauslöste³⁾ oder sich mit bloßem Hausgottesdienst begnüge⁴⁾, und es ist bedeutsam, daß er sich diesem Gedanken überhaupt geöffnet hat. Er gewährt damit dem Plan einer Freiwilligkeitskirche von vornherein einen gewissen Spielraum. Jedoch als das Wünschenswerte galt ihm das doch nicht. Wenn er anstatt dessen die politische Gemeinde als Rahmen für die kirchliche betrachtet, dann lag aber für ihn sofort das Weitere darin eingeschlossen, daß die Neugestaltung im Einverständnis mit der Obrigkeit erfolgen müsse. Schon deshalb wollte er sie beigezogen haben, um dem reformatorischen Vorgehen den Charakter des Aufrührerischen zu benehmen⁵⁾. Den Versuch, durch gewaltsamen Umsturz den Sieg des Evangeliums herbeizuführen, hat er entschieden mißbilligt und im bestimmten Fall sogar die Vertreibung eines

1) WA XII 206, 12 und 214, 14 ff.

2) Enders III 206, 23 (1. August 1521) *factum episcopi Cameracensis ib. 439, 1* (3. Aug. 1522) *episcopo Zwickaviensis ecclesiae WA XII 194, 14 ut multae civitates hoc modo episcopos suos eligant WA X 2; 140, 10* er solle ynn einer iglichen statt eyn bischoff setzen . . . dawider streiten nu diese ihige baptische Bischofe, die haben . . . sich selb ubir vil stette Bischofe gemacht.

3) Vermahnung zum Frieden WA XVIII 325, 11 Will aber die oberfeyt solchen yhren erweleten und ernenneten Pfarrherr nicht leyden, so las man yhn fliehen ynn eyne ander stad und fliehe mit yhm, wer da will, wie Christus leeret.

4) WA XII 171, 17 ff. (de inst. eccl. min.) *tutius enim et salubrius esset, quemlibet patremfamilias suae domui legere euangelion et baptisare (quando id laicis permittit etiam totius orbis consensus et usus) eos qui sibi nascerentur ac sic iuxta doctrinam Christi se et suos regere, etiamsi tota vita vel non audeant vel non possint Eucharistiam sumere.*

5) WA X 3; 9, 11 (Predigten von 1522) man solt gar mit ernste zuvor darumb gebeten haben und die obersten dazu genommen haben, so wüßte man, das es aus gott geschehen were.

darauf hinarbeitenden Predigers verlangt¹⁾. Dagegen „was durch ordentliche Gewalt geschieht, ist nit fur Aufruhr zu halten“²⁾.

Wie hat Luther nun in diesem Fall das Recht der Obrigkeit begründet, und wie weit hat er es erstreckt? Die Antwort ist einfach zu geben. Luther spricht sich genau ebenso aus wie vor dem Wormser Reichstag. Er überträgt jetzt nur, was er in der Schrift an den Adel im Blick auf die Territorien gesagt hatte, auf die kleineren städtischen Verhältnisse.

Als Voraussetzung für ein Eingreifen der Obrigkeit gilt ihm nach wie vor der *Notstand* der Kirche³⁾. Die Bischöfe — sie treten nunmehr in den Vordergrund — erfüllen ihre Pflicht nicht, die Gemeinden mit rechtschaffenen Predigern zu versorgen. Also muß Selbsthilfe eintreten.

Die Aufgabe, die der Obrigkeit dabei zufällt, gliedert Luther wieder in gleicher Weise wie vordem. Er scheidet die Pflicht, die der Obrigkeit an und für sich obliegt, von derjenigen, zu deren Erfüllung sie nur durch ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde genötigt wird. Ganz scharf hält die Eingabe, die Luther für den Altenburger Rat verfaßt hat, diese zwei Gesichtspunkte auseinander: „Nu wir aber unsern Herrn Probst und Pastores befinden, als die nicht alleine das Evangelion nicht lehren, sondern auch wehren und verfolgen, werden wir aus eigenem Gewissen bewegt zu handeln und fürzunehmen, das unser selbs und unser Nächsten, der Stadt Alldenburg Seligkeit noth ist, als denen wir aus zweierlei Pflicht zu dienen schuldig sind, nemlich (1) des leiblichen Regiments und (2) brüderlicher christlicher Liebe halben“⁴⁾.

1) E. A. 55, 222 (4. Dez. 1525) Es ist für mich kommen, wie ein Prediger bei euch sei, der das Evangelion zu predigen furgenommen, aber das Volk dahin führe oder je nicht wehre demselben, daß sichs unterwindet mit gewalt dazu zu thun vgl. ebenda 223 (5. Dez. 1525) daß mein gnädigster Herr mit Gewalt dazu thue und den Prediger zu Wsniß entweder vertreibe oder zwingt, solch ungeschickt Ding dem Volk wieder auszureden und zu widerrufen.

2) WA VIII 679, 26, ebenso WA XVIII 22, 12 und 71, 9 ff.

3) WA XI 414, 30 ff. (Daß eine christliche Versammlung usw.) Nu aber zu unsern Zeiten die Noth da ist und kein Bischoff nicht ist, der evangelisch Prediger verschaffe, gilt hie das Exempel von Tito und Timotheo nichts; sondern man muß berufen aus der Gemeine, Gott gebe, er werde von Tito bestätigt oder nicht. Denn also hätten auch die than oder thun sollen, die Titus versorget, wo ihn Titus nicht hätte bestätigen wollen oder sonst Niemand gewesen wäre, der Prediger eingesetzt hätte.

4) Enders III 347, 8 ff. vgl. für den zweiten Gesichtspunkt noch 348, 26 die Berufung auf das allgemeine Priestertum und 349, 75 „da zwingt uns unser Gewissen und schuldiger Liebe Pflicht“. — Um Müllers Einwand zu begegnen, daß hier die beiden Gesichtspunkte von Luther als zusammenwirkend, nicht als verschiedenartiges Handeln hervorbringend gedacht seien, weise ich noch auf folgende Stellen hin: Enders V 271, 23 ff. (11. November 1525) quod quaeris, an principis sit prohibere abominaciones, causantibus adversariis... principes in externis solum ius imperii habere: respondeas... principes nostri non cogunt ad fidem et evangelion, sed cohibent externas abominaciones... debent enim principes publica flagitia, ut periuria, blasphemias nominis dei manifestas quales istae sunt cohibere. In diesem Fall, wo es sich um die Unterdrückung der Messe handelt, wird ausschließlich die obrigkeitliche Pflicht des Kurfürsten betont. Aber anders lautet es, wenn der Kurfürst angegangen wird, bei der Bestellung eines Predigers mitzuhelfen. Enders III 351, 29 (5. Mai 1522) nam

Von der Obrigkeit als solcher verlangt Luther diesmal vornehmlich, daß sie die Abhaltung der Messe verbiete. Die Dinge, auf die er früher hingewiesen hat, Verhinderung der Zahlung der Annaten usw., galten ihm offenbar für seine Anhänger als erledigt, berührten auch die „Obrigkeiten“, mit denen er es in dieser Zeit zu tun hat, zu wenig, als daß er darauf hätte zurückkommen müssen. Aber die Messe erschien ihm dafür je länger je mehr als etwas Unleidliches. Sein Beweis, daß die Obrigkeit sie von Amts wegen unterdrücken müsse, führt jedoch auf dieselbe Anschauung von der Pflicht der weltlichen Gewalt zurück, wie sie oben bereits festgestellt wurde. Die Messe ist, das wird er nicht müde klarzumachen und einzuprägen, nichts anderes als offenkundige Gotteslästerung. So gut nun wie die Obrigkeit sonst gegen solchen Greuel einschreitet, muß sie auch hier ihre Schuldigkeit tun¹⁾. Andernfalls ist Gottes Zorngericht über Stadt und Land zu erwarten²⁾. Die Anrufung der Obrigkeit stützt sich also darauf, daß durch die Abhaltung der Messe das leibliche Wohl der Untertanen, für das die Obrigkeit verantwortlich ist, mittelbar bedroht wird. Luther denkt nicht daran, die Befugnisse der Obrigkeit ins Geistliche hinein zu erweitern. Sie soll nur ihres gewöhnlichen Amtes walten. Darum kann und soll sie auch in diesem Fall Zwang anwenden. Aber es versteht sich von selbst und ist zudem von Luther auch hervorgehoben worden, daß nur eine (in seinem Sinn) christliche Obrigkeit diese Ausdeutung ihrer Pflicht anzuerkennen vermöchte³⁾.

et principis ut christiani fratris etiam principis nomine interest, lupis adversari et pro sui populi salute sollicitum esse. E. A. 55, 136 (8. Mai 1522) denn E. K. S. G. . . , ist auch für sich selbst schuldig, als ein christlich Mitglied, dazu zu raten und zu helfen, auch als ein christlich Fürst, sofern es sein mag, den Wölfen zu begegnen.

1) Vgl. die eben angeführte Stelle aus Enders V 271, 23 ff. und schon vorher WA XV 774, 8 iudex et consul ist schuldig blasphemum anzunehmen, sic et illos capere deberet.

2) WA VIII 679, 24 (Treue Ermahnung usw.) Und für das erste, laß ich die weltlich Ubirkeit und Adel iht ansehn, welche wohl sollten aus Pflicht ihrer ordentlich Gewalt dazu thun, ein iglicher Fürst und Herr in seinem Land... ebda 680, 7 sie sollten das Ihre dazu thun und mit dem Schwerdt, das sie tragen, wehren, soviel sie mochten, ob sie Gottis Zorn doch einis Theils zuvorkommen und lindern kunten... Mit daß man iht sollt die Pfaffen todten, wilchs ohn Noth ist; sondern nur mit Worten verbieten und drob mit Gewalt halten, was sie treiben ubir und wider das Evangelion. WA XVIII 25, 2 ff. (Vom Greuel der Stillmesse) denn weil sie mit uns in einer Stadt und Gemeinen wohnen und aller äußerlicher Gemeinschaft mit uns genießen, würden wir zulezt ihre wissentliche Lasterung auch auf uns tragen müssen als die drein verwilligen. 24, 24 und 36, 26 ff. darumb lieben Christen, laßt uns für solchem Greuel fliehen und der Sach eins werden, daß man kann durch ordentliche Gewalt diese Gotteslästerung abthun, daß wir nicht frembde Sünde auf unsern Hals laden. Denn die Oberkeit schuldig ist, solche öffentliche Gotteslästerung zu wehren und strafen. Leidet sie es aber und siehet zu, wo sie es wehren kann, wird doch Gott nicht durch die Finger sehen und mit greulichem Ernst beide, die Lasterer und so dazu verwilligen, strafen, daß ihnen zu schwer werden wird.

3) E. A. 55, 113 (7. März 1522) Ich verdamme als ein Greuel der Papisten Messe. . . Ich will aber nicht Hand anlegen noch jemand, so ohne Glauben ist hereden, viel weniger zwingen, daß er sie mit Gewalt abtue. — Und andererseits E. A. 55, 368 (9. Februar 1526) das erst, weil E. K. S. G. durch Gottes Wort

Das zweite, was Luther von der Obrigkeit erwartete, war die *Mitwirkung* bei der Bestellung evangelischer Prediger. Der Begründung wie der Sache nach entspricht dieser Punkt der seinerzeit an den christlichen Adel gerichteten Forderung, auf ein Konzil hinarbeiten. Darum betont Luther aufs neue, daß dies eine Frage sei, bei der die Obrigkeit nicht wie sonst als Richter, sondern als persönlich Mitbeteiligte auftrete. Was sie für die christliche Gemeinde tut, tut sie nicht kraft ihres Amtes, sondern aus brüderlicher Liebe zum Nächsten¹⁾. Daraus ergibt sich zugleich Maß und Form ihres Eingreifens. Sie kann bei der Aufstellung eines Predigers nicht befehlen. Luther wünscht zwar wie immer, daß die überragende Stellung der Obrigkeit kräftig zum Ausdruck käme. Den Erfurtern hat er das deutlich zu Gemüte geführt²⁾. Die Autorität der Obrigkeit war ja tatsächlich unentbehrlich, zumal wenn es sich etwa um Durchsetzung des Anspruchs auf eine Pfründe handelte. Aber ebensowenig ist es Luthers Meinung, daß der Rat über die Gemeinde hinweg verfügen könnte³⁾. Die Zustimmung der Gemeinde oder doch einer evangelisch gesinnten Minderheit wird immer von ihm vorausgesetzt⁴⁾. So ging es auch in der Wirklichkeit zu. Der Anstoß kam

gewißlich unterricht, daß solcher lästerlicher Gottesdienst unrecht und verdammlich sei und doch als eine weltliche Obrigkeit müßt sie schützen und mit Zinsen und Gütern bisher versorget handhaben.

1) Vgl. die Stellen S. 354 A. 4.

2) E. A. 65, 238 ff. = WA XVIII 539, 11 Item ein Artigkel ist vorgelesen, das Ein Erbar Rath nichts tue, keine macht habe, yhm nichts vortrawet werde, sondern sitze da wie ein Gohze unnd Zytta und laß yhm fürkauen von der gemeyne wie eym kinde. Vgl. auch den Bescheid an die Bauern WA XVIII 325, 8, daß sie zuerst solchen demütlichlich bitte von der Oberkeit.

3) Für Müllers Satz (S. 78), daß die Obrigkeit nach Luther auch da für evangelische Predigt sorgen müsse, wo das Wort nicht begehrt würde, ja wo man es verachte, finde ich keinen Beleg, außer etwa WA XI 414, 1 ff. (Daß eine christliche Versammlung usw.) wenn sie nu gleich rechtshaffene Bischöffe wären, die... rechtshaffene Prediger sehen wollten, dennoch kunnten und sollen sie dasselb nicht tun ohn der Gemeine Willen, Erwählen und Berufen; ausgenommen, wo es die Noerzwunge, daß die Seelen nicht verdürben aus Mangel gottlichs Worts. Denn in solcher Not, hast du gehört, daß nicht alleine mag ein Igllicher einen Prediger verschaffen, es sei durch Bitten oder weltlicher Uberteit Gewalt; sondern soll auch selb zulaufen, austreten und lehren wo ers kann.“ Aber hier ist nicht eine Gemeinde vorausgesetzt, die dem Wort gegenüber sich bewußt ablehnend verhält, sondern eine, die es überhaupt noch nicht gehört hat. In solchem Fall kann allerdings der Rat oder auch ein Einzeler einen evangelischen Prediger herbeirufen. Aber ob dieser dann in der Gemeinde Boden findet, das ist erst noch die Frage. Daß der Rat ihn auch in dem Fall halten müßte, wenn die Gemeinde sich geschlossen widersetzte, hat Luther hier nicht gesagt und ist gewiß auch nicht seine Meinung. „Wo man uns nicht hören will, da sind wir leicht und bald geschieden.“

4) Vgl. nicht bloß die Leisniger Kastenordnung, wo unter den „Wir“, die ihre „christliche Freiheit“ haben wollen (WA XII 16, 17), die gemeinen Einwohner der Stadt und Dörfer ausdrücklich mitgenannt werden, und zugleich der ganze Entwurf förmlich als brüderliche Vereinigung gekennzeichnet wird (XII 16, 13 17, 24 21, 11), sondern auch den Brief Luthers an die Erfurter. Luther fordert, obwohl er den Rat an die erste Stelle gesetzt haben will, bezüglich der Predigerwahl doch bloß E. A. 65, 240 = WA XVIII 534, 11 der Rat soll aber die Obermacht haben zu wissen, was für Personen in der Stadt Aemter haben, vgl. 540, 10. — Ebenso bezeichnend ist der Ausdruck WA XVIII

regelmäßig aus der Gemeinde selbst und eher mußte die Gefahr abgewehrt werden, daß die Gemeinde den Rat vergewaltigte ¹⁾.

Wie alles Bisherige sich ganz mit den Ausführungen der Schrift an den Adel deckt, so wird auch die Grenze, bei der jede Befugnis der Obrigkeit endigt, wiederum scharf sichtbar. Bei der Ordnung der kirchlichen Dinge selbst hat die Obrigkeit nicht das entscheidende Wort. Die Form des Gottesdienstes in der Gemeinde bestimmt nicht der Rat, sondern der Pfarrer. Hier zeigt sich eine Wirkung davon, daß Luther den Pfarrer als *episcopus* bezeichnet ²⁾. Der Rat soll der Kirche aufhelfen, aber nicht sie regieren.

Ein Zug in Luthers Bild von der Gemeinde bedarf jedoch noch einer besonderen Hervorhebung. Wenn er in der geschilderten Weise die Anlehnung der kirchlichen Gemeinde an die bürgerliche billigt und fördert, so bejaht er damit zugleich unzweideutig, wie er es von jeher getan, den Gedanken der Volkskirche. Ohne diese letzte Absicht wäre die Stellung, die er der Obrigkeit einräumt, unverständlich.

Aber aus der Bezugnahme auf die bürgerliche Verfassung konnten auch wieder Dinge hervorgehen, die Luthers Sinn doch zuwiderliefen. Es mochte vorkommen, daß eine entschlossene Minderheit mit oder ohne Beihilfe des Rats, vielleicht mit Ueberrumpelung des Rats, die bisherige kirchliche Ordnung in der Stadt stürzte und eine neue aufrichtete, die dann mit einem Schlag für die ganze Einwohnerschaft

72, 25 (Wider die himmlischen Propheten) „wo Gott etwas heißt die Gemeine thun und das Volk nennet, daß ers nicht will vom Pöfel ohne Ueberkeit, sondern durch die Ueberkeit mit dem Volk gethan haben“. Luther sagt nicht: durch die Ueberkeit, sondern „durch die Ueberkeit mit dem Volk“.

1) Alfred Schulze hat (Stadtgemeinde und Reformation, Tübingen 1918) in ausgezeichnet, tatsächensatter Darstellung gezeigt, wie die reformatorische Bewegung den „Durchbruch des Körperschafts-, des Gemeindegedankens“ innerhalb der Stadtverfassung bewirkt hat; in der Weise, daß die Bürgergemeinde sich als „Grund- und Hauptorgan der Stadtverfassung“ fühlt und der Rat ihr gegenüber nur als das Gemeindegaupt, als das ausführende Gemeindeorgan erscheint. Er hat es selbst nachdrücklich unterstrichen (S. 47), daß hier der religiöse Gedanke in das Politische hinüberwirkt. Aber es scheint mir dann nicht ganz im Einklang damit zu stehen, wenn Schulze zu Anfang seiner Darstellung (S. 31 A. 1) es nicht ohne Einschränkung gelten lassen will, daß aus Luthers Anschauung von der unsichtbaren Kirche durch Vermittlung des Gedankens vom allgemeinen Priestertum der Antrieb zu einer bestimmten Verfassung folgt. Ich will nicht früher Gesagtes über die Bedeutung des allgemeinen Priestertums wiederholen, aber *h i n ü b e r w i r k e n* konnte der religiöse Gedanke doch nur, wenn in ihm selbst bestimmte Forderungen für den Aufbau einer Gemeinde enthalten waren. Das Neue gegenüber dem Mittelalter war, daß sich jetzt die Stadtgemeinde auch in religiöser Hinsicht als ein in sich geschlossenes Ganze, als einen zu selbständigem Handeln befähigten Körper erfaßte. Damit hebt sich, auch wenn sie räumlich damit zusammenfällt und die Formen der städtischen Verfassung benutzt, doch dem Gedanken nach die Kirchengemeinde von der bürgerlichen Gemeinde deutlich ab. (Hier ist zugleich der Unterschied von Zwingli deutlich. Zwingli hat allerdings bürgerliche und kirchliche Gemeinde in eins gezogen).

2) Vgl. die formula missae WA XII 209, 13 tamen in arbitrio stabit episcopi, quoties illum omitti voluerit. 210, 6 iuxta arbitrium episcopi cantetur. 13 nisi episcopo placuerit. 211, 5 tamen et hoc habet in manu episcopus. 214, 5 et hic quoque liberum sit episcopo.

gelten sollte. Das ist in Wittenberg durch Karlstadt geschehen ¹⁾. Hiegegen empörte sich jedoch bei Luther das Gefühl für Wahrhaftigkeit und Freiheit des persönlichen Glaubens. Er empfindet es als einen unerhörten Druck auf die Gewissen, als eine vom Teufel angestiftete Schädigung seines ganzen Werks ²⁾, daß sozusagen über Nacht die ganze Ortsgemeinde als überzeugte evangelische Christen behandelt werden sollte. Er weiß wohl, „die Masse folgt immer blindlings“. „Wenn man gebietet, fällt der ganze Haufe zu.“ Aber das Ergebnis ist, daß sich hintendrein bei den Ernsthaften schreckliche Gewissensängste einstellen und daß die Leichtfertigen in dem Aberglauben bestärkt werden, als ob Mitmachen und Brechen von Gebräuchen die Hauptsache in der Religion wäre. Darum stemmt er sich mit aller Kraft gegen eine derartige Vorwegnahme der persönlichen Entscheidung. Er predigt gewaltig von der Verantwortung, die jeder einzelne für sich und für seinen Glauben trägt. „Wir sein alle zum Tod gefoddert und wird keiner fur den andern sterben; sondern ein iglicher in eigener Person muß geharnischt und gerüstet sein fur sich selbs, mit dem Teufel und Tode zu kämpfen . . .; es muß ein iglicher allda auf seine Schanz selbs sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und Tode selbs einlegen und allein mit ihnen im Kampf liegen. Ich werde dann nicht bei dir sein, noch du bei mir.“ Man kann und soll niemand zum Glauben zwingen; man soll deshalb auch niemand nötigen oder veranlassen, eine Zeremonie mitzumachen, für die er innerlich noch nicht reif ist. In diesem Sinn hat Luther Karlstadts Neuerungen abgeschwächt. Die Anordnungen, die er traf, sollten Raum schaffen für verschiedene Bedürfnisse und Entwicklungsstufen ³⁾.

Mit dieser Haltung wendet Luther sich aber nach der Seite der *S r e i w i l l i g f e i t s k i r c h e* ⁴⁾. Bei dem nächsten ähnlichen Anlaß, bei der Einführung der formula missae, geht er sogar noch um einen Schritt weiter in dieser Richtung. Denn wenn er dort den Wunsch ausdrückt, daß vor dem Abendmahl eine Prüfung abgehalten und ein besonderer Platz für die Abendmahls Gäste bestimmt werden sollte, damit sie von der Gemeinde gesehen und überwacht werden könnten ⁵⁾, so nähert er sich sogar dem Gedanken einer Bekenntniskirche.

1) Man beachte auch Luthers Mahnung an Hausmann Enders III 312, 17 (17. März 1522) *tu vero vide, ne quicquam sinas novari c o m m u n i d e c r e t o a u t i m p e t u: verbo solo impugnanda sunt, verbo prosternenda sunt, verbo delenda sunt, quae nostri vi et impetu tentaverunt. WA X 3; 16, 6* aber wollt in keyn sätzen machen, auch auff keyn gemeyne ordnung dringen.

2) Von beiderlei Gestalt WA X 2; 31, 4 ff. bes. 8 ff. Ich sehe nichts sonderliches unredts furgenommen on das der jatanas hatt husehr auf die eyle drungen, die lieb wollen überhupffen.

3) So hat Luther selbst sein Verfahren gedeutet Enders III 320, 28 (26. März 1522) *utramque enim speciem l i b e r a m fecimus, sed iis qui digni et timorati fuerint. Caetera omnia in suo ritu permittimus et u n u m q u e m q u e i n s u o s e n s u a b u n d a r e. Solo autem verbo agimus, docentes quid evangelion de missa et communione habeat, neminem cogentes abstinere vel celebrare. conscientia cuiusque sibi viderit, ut evangelio respondeat, donec omnes crescant et omnes evangelici fiant.*

4) WA XI 253, 7 (Von weltlicher Obrigkeit) daß Christus ohn Zwang und Drang, ohn Gesetz und Schwert ein freiwillig Volk haben sollt.

5) WA XII 215, 19 *episcopo primum significetur, qui futuri sint communicantes petantque ipsi caena domini communicari, ut eorum et nomina et vitam cognoscere*

Aber Luther gibt bei alledem die Grundlage, auf die er sich gestellt hat, die Volkskirche, doch nicht preis. Volkskirche und Freiwilligkeitskirche, beides hat Luther gewollt. Man darf nicht, wie Drews getan hat, die Frage auf ein Entweder-Oder zuspitzen. Der Tatbestand nötigt vielmehr zu der Anerkennung, daß Luther das eine wie das andere in derselben Zeit erstrebt hat. Beides wurzelt gleichmäßig in seinen reformatorischen Grundgedanken: die Volkskirche in seiner Ueberzeugung von der sieghaften Macht des Worts ¹⁾, die Freiwilligkeitskirche in seiner Forderung persönlicher Gewissenhaftigkeit. Und wenn Luther in diesen Jahren in die Zukunft hinausblidt, so hört man ihn ebenso von einer Zeit reden, in der einmal alle evangelisch sind ²⁾, wie davon, daß man zu einer „christlichen Versammlung“ käme, in der auch der Bann geübt werden könnte ³⁾.

Aber wie stellt sich Luther dann die Vereinigung seiner beiden

queat. deinde potentes non admittat, nisi rationem fidei reddiderint . . . 216, 8 deinde ubi episcopus viderit eos intelligere haec omnia, etiam hoc observabit an vita et moribus eam fidem et intelligentiam probent . . . deinde ubi missa celebratur, convenit, ut communicaturi seorsum uno loco et una turba constant . . . quod oporteat eos palam videri et nosci tam ab iis, qui communicant, quam iis qui non communicant, quo deinde eorum vita quoque melius videri et probari et prodi possit. nam huius communio caenae est pars confessionis, qua coram deo, angelis et hominibus sese confitentur esse christianos.

1) Diese Seite kommt namentlich auch in Luthers Stellung gegenüber der Kindertaufe zum Ausdruck. Luther will an der Kindertaufe aus zwei Gründen festhalten: 1. um damit darzustellen, daß die Gnade eine zuvorkommende ist. Nur so wird die Taufe für den einzelnen wirklich zum Trost, vgl. WA XXX 1; 217, 26 also muß man die Taufe ansehen und uns nütze machen, das wir uns des sterken und trösten, wen uns unser sund oder gewissen beschweret, und sagen: Ich bin dennoch getauft, bin ich aber getauft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige leben haben beide an seel und leib. 2. weil der Versuch, die Taufe erst demjenigen zu erteilen, der wirklich glaubt, den Täufer wie den Täufling notwendig in s Unge w i s s e führt WA XXVI 154, 3 ff. aus dem (sc. Marc. 16, 16) wollen sie nemen, das man niemand teuffen solle, er glewbe denn zuvor. Hie sage ich, daß sie sich gar grosser vermessenheit unterwinden. Denn wo sie solcher meinung folgen wollen, so müssen sie nicht eh tauffen, sie wissen denn gewis, das der tauffling glewbe, wie und wenn wollen sie doch das ymer mehr wissen? Sind sie nu zu Götter worden, das sie den leuten ins herz sehen können, ob sie glewben oder nicht? . . . Eben also rede ich auch vom taufflinge, wo er die tauffe auf seinen glawben grundet odder empfaet, denn er ist seynes glawbens auch nicht gewis. Denn ich sehe gleich, das sich ein man heute lasse widderteuffen, als der sich dünkt und ansechten lezt, er habe nicht geglewbt ynn der kindheit: Wolan, wenn morgen der teufel kompt, sieht sein herz an und spricht: Awe ist fule ich erst rechten glawben, gestern habe ich warlich nicht recht geglawbt. Wolauß, ich mus mich abermal zum dritten tauffen lassen . . . 155, 18 denn es kompt, ja es gehet also zu mit dem glauben, das oft der, so da meineth, er glawbe, nichts überall glewbe und widderumb, der da meineth, er glawbe nichts, sondern verzweivele, am allermeisten glewbe.

2) Enders III 321, 35 f. (26. März 1522) donec omnes crescant et omnes evangelio fiant.

3) WA X 2; 39, 10 (Von beider Gestalt des Sacraments zu nehmen) so kämen wir zulezt wieder zu einer christlichen Versammlung, die wir iht fast eitel heißen sind unter christlichem Namen; dann könnten wir von uns sondern, die wir an ihren Werken erkannten, daß sie nicht gläubten noch liebten, das uns iht noch unmöglich ist.

Zielgedanken vor? Nicht in der Weise, wie etwa später Calvin ¹⁾. Er macht — damals wenigstens — keinerlei Versuch, sie durch absichtsvolle Maßnahmen zusammenzuzwingen.

Aber auch nicht in der Form, daß er zunächst hätte eine Scheidung herbeiführen und seine Wirksamkeit auf die bereits Ueberzeugten beschränken wollen, um diesen Kreis allmählich in der Richtung aufs Ganze zu erweitern. Einen derartigen Plan hat er mit vollem Bewußtsein abgelehnt. Zweierlei macht er dagegen geltend. Erstlich „Setten machen taugt und hilft nicht“ ²⁾. Und dann — schon jetzt hört man diesen Ton — „es fehlet an Leuten, die dazu tüglich sind“ ³⁾. Er fürchtet offenbar von der Stiftung einer „Sekte“ eine dauernde Verengerung der Sache. Darum verzichtet er auf die Herstellung einer reinen Freiwilligkeitskirche.

Er will arbeiten auf dem Boden der Volkskirche. Dabei hofft er freilich, daß, wenn nur die nötige Treue und Geduld darauf verwendet würde, schließlich doch alle überhaupt Empfänglichen herbeikämen ⁴⁾ und man dann auch zu einer „christlichen Versammlung“ gelangte. Aber dieses Letzte muß er — vorläufig — Gott überlassen. „Darumb ist kein Rat übrig, denn das Evangelium predigen und die Leute vom Sacrament und allen äußerlichen Studen wenden, bis sie sich Christen fühlen und beweisen, und von ihnen selbst zuerst zum Glauben, zur Liebe und darnach zu äußerlichem Sacrament und desgleichen dringen. Indes müssen wir lassen gehen, was da gehet“ ⁵⁾.

III.

Den Landesherrn hat Luther in den Jahren bis etwa 1525 möglichst wenig beigezogen und dies, obwohl Friedrich d. W. sich freundlich zur Reformation

1) Vgl. darüber meine Schrift Johannes Calvin. Tübingen 1919. S. 10 f. — Was übrigens Calvin selbst wohl dazu gesagt hätte, wenn ihm Karlstadt als der „Calvinist unter den Wittenbergern“ vorgestellt worden wäre? (so Naumann, dem Barge, Andreas Bodenstein II 505 zustimmt).

2) WA X 2; 39, 17 (Von beiderlei Gestalt des Sacraments zu nehmen). — Man sieht daraus deutlich, daß Luther den Kreis derjenigen, die das Abendmahl unter beiderlei Gestalt nehmen, nicht als eine eigene „Gemeinde“ oder als Kern einer solchen betrachtet wissen wollte. Denn dann wären sie eben eine „Sekte“. — Ich möchte deshalb auch den Ausdruck „Separation“, den Müller wiewohl in sachlich zutreffendem Sinn gebraucht, doch lieber vermieden wissen. Er erweckt unwillkürlich falsche Nebenvorstellungen.

3) WA X 2; 24, 10 und 26, 10; ebenso WA XII 693, 37 (Predigten von 1523) Wir haben aber nicht die person darzu, darumb traw ichs nicht anzufahen, solang bis unser herr gott Christen macht“. — Anderwärts hat Luther sehr richtig über dieses Nicht-die-Leute haben geurteilt WA XV 35, 15 ff. Weyl denn eine stad sol und mus Leute haben... so muß man nicht harren, bis sie selbst wachsen, man wird sie auch wider aus steynen haben, noch aus holz schnitzen, so wird Gott nicht wunder thun, so lange man der sachen durch ander seyne dargethane glütter geraten kann.“ Aber es bezeichnet eben Luthers Abstand von Calvin, daß er in der kirchlichen Frage sich nicht getraut, von dieser Einsicht Gebrauch zu machen.

4) Die pessimistische Stimmung gegenüber der Masse, die bei Luther immer daneben hergeht (Treue Vermahnung WA VIII 677, 18 Wollt gott, dieweyl dem hauffen nit zu helfen ist, wir mochten doch etlich erauß reysen), hat diese Hoffnung bei ihm vielleicht eingeschränkt, aber nie unterdrückt.

5) WA X 2; 39, 17 ff.

stellte ¹⁾. Wäre, wie man wohl gemeint hat, ein durch den Wormser Reichstag hervorgerufenes Mißtrauen gegen den ganzen Fürstenstand daran schuld gewesen, daß Luther seit 1521 sein Werk auf der Einzelgemeinde aufbaute, so hätte er jedenfalls *seinem* Landesherrn gegenüber keinen Anlaß zu dieser Stimmung gehabt. Aber Luther wollte, daß die Erneuerung der Kirche sich möglichst aus der eigenen Kraft der Gemeinden heraus vollzöge. Darum rief er den Kurfürsten zunächst höchstens dann zu Hilfe, wenn es galt, einen Rechtsstreit zur Entscheidung zu bringen.

Und nicht neue Enttäuschungen, ein angeblicher Stimmungszusammenbruch nach dem Bauernkrieg, sondern zuletzt gerade der *Fortschritt* seiner Sache war es, was ihn bewog, seit 1525 doch seinen Blick auf den Kurfürsten zu richten. Die allmähliche Ausdehnung der Reformation über ganz Sachsen ließ den Wunsch in ihm entstehen, daß eine *einheitliche Ordnung* für das Land geschaffen würde.

Von drei Punkten aus legte sich ihm dieser Gedanke nahe.

Vor allem bereitete ihm die Angelegenheit des *Kirchenguts* und der äußeren Versorgung der Pfarrer wachsende Sorgen. Luther betrachtete es als selbstverständlich, daß das für geistliche Zwecke bestimmte Gut der erneuerten Kirche möglichst ungeschmälert erhalten bliebe. Aber es erwies sich bald, daß der durch Verödung der Stifte und Klöster freiwerdende Besitz stark „in die Rappuse kam“ ²⁾. Zumal der Adel verstand es unter allerlei Vorwänden, ihn sich anzueignen. — Noch schmerzlicher war ihm eine andere Erfahrung. Die Gemeinden, namentlich die auf dem Land und in den kleineren Städten, waren sehr geneigt, evangelische Prediger zu berufen, aber nicht ebenso willig, sie hinterher genügend zu besolden ³⁾. Mit Bitten und Ermahnen war jedoch hier nicht durchzukommen, solange die Leistungsfähigkeit und die Rechtsverhältnisse bei der einzelnen Gemeinde nicht klar übersehbar waren.

Das zweite, was Luther bekümmerte, betraf *Lehre und Gottesdienst* in den Gemeinden. Neben der Tatsache, daß nicht alle der Reformation geneigten Pfarrer wirklich imstande waren, ihrer Gemeinde den neuen Anforderungen ge-

1) Enders IV 8, 8 ff. (25. Sept. 1522) *valde vellem principem nostrum sua curare et me sinere cum Satana squamisque suis agere, sicut et antea scripsi.* — Daneben aber stelle man das andere Urteil Enders III 368, 9 (19. Mai 1522) *novi hominis ingenium qui ferre potest, ut ab aliis fiant, quaecunque fiunt, sed mandare et consulere nolit.*

2) WA XII 11, 30 14, 12.

3) WA XIV 342, 7 *ubi prius nutriti sunt 300 monachi, hic vix unus praedicator nutritur.* ib. 653, 18 *ita et nunc fit: verbi ministros nemo pascit.* XV 361, 2 *es will dahyn komen, das beyde, Schulmeyster, Pfarrer und Prediger werden müssen vergehen und sich zu handwerck oder sonst wegtun, das sie das Wort faren lassen und sich des hungers erwerben.* Enders V 246, 1 ff. (27. September 1525) *video frustra conari nos, nisi pastores provideantur. agitur sicut cum Levitis olim, ministrari sibi volunt, alere nullum volunt. nec nostra hodie constituta est parochia: quid de aliis fiet, quorum querelis quotidie obruo?* E. A. 53, 389 (23. November 1526) *die zur Schweinitz sowohl als fast alle Gemeinen hin und wieder wollen Pfarrherren berufen auf frembde Güter und selbs nichts geben und feinen ernähren. Wer Macht und Recht will haben zu berufen, soll auch pflichtig und schuldig sein zu nähren und nicht aufs andern Gut rufen, bauen oder freien.*

mäß zu dienen¹⁾, stellte sich auch die fortgehende Zersplitterung hinsichtlich der Formen des Gottesdienstes als ein Mißstand heraus. Die Freiheit, die Luther in diesem Punkt grundsätzlich jeder Gemeinde zugestand, zeitigte unerwünschte Folgeerscheinungen. Die Sucht, etwas Besonderes zu haben — innerhalb der Städte, womöglich noch in jeder Pfarodie²⁾ —, und die Neigung, das einmal Eingeführte immer wieder umzugestalten, machten sich offenbar stark bemerklich. Welche Nachteile das für die Volkserziehung hatte, blieb Luther nicht verborgen: eine feste einheitliche Sitte, deren Wert er so wohl zu schätzen wußte, konnte sich so nicht bilden. Trotzdem hat er sich nicht leicht dem Gedanken geöffnet, der Selbständigkeit der Gemeinden gewisse Schranken zu ziehen. Noch 1524 hat er eine dahingehende Anregung Hausmanns zurückgewiesen³⁾, wie auch der ihm durch Johann Friedrich nahegelegte Gedanke einer durch ihn persönlich vorzunehmenden Visitation vorläufig bei ihm zu Boden fiel⁴⁾. Aber schon im nächsten Jahr war er andern Sinnes⁵⁾. Der zwischeneingefallene Bauernkrieg hat ihn darüber belehrt, daß er um des Volkes willen die Abklärung der gottesdienstlichen Zustände nicht länger mehr der freien Entwicklung überlassen durfte. Deshalb fängt er jetzt an, selbst auf eine Visitation hinarbeiten, und betont den Gemeinden gegenüber die Notwendigkeit einer brüderlichen Verständigung. In der deutschen Messe erklärt er es, unbeschadet der fortwährend von ihm hervorgehobenen christlichen Freiheit, doch für „fein, wenn in einer jeglichen Herrschaft der Gottesdienst auf einerlei Weise ginge und die umbliegenden Städelein und Dörfer mit einer Stadt gleich parteten“⁶⁾.

Aus derselben erzieherischen Rücksicht heraus empfand Luther aber auch die Fortdauer der Messe an einzelnen Orten als eine Störung seines Werks. Obwohl der alte Gottesdienst allem nach keine große Anziehungskraft mehr ent-

1) E. A. 53, 337 (30. November 1525) daneben mühte nu auch auf die alten Pfarrherrn oder sonst untüchtigen Acht gehabt werden, daß wo sie sonst fromm wären oder dem Evangelio nicht wider, daß sie entweder die Evangelia mit der Postillen selbs zu lesen (wo sie nicht geschickt wären zu predigen) oder lesen lassen verpflichtet wären, damit dem Volk rechter Gottesdienst im Evangelio geschähe.

2) Besonders lehrreich dafür ist der Brief nach Livland E. A. 53, 315 ff. . . Daher kompt die Klage und Irrunge im Volk, daß man spricht: Es wisse schier niemand, was oder mit wem ers halten solle; und sehen alle darnach, daß doch allenthalben einerlei Weise und Gestalt gelehrt und gehalten möchte werden . . . Denn so man einerlei Weise furnimpt und seht, so fället man drauf und macht ein nöthlich Geseze draus, wider die Freiheit des Glaubens. Seht man aber und stellet nichts, so führet man zu und macht so viel Rotten, so viel Köpfe sind.

3) Enders V 52, 21 (17. Nov. 1524 an Hausmann) mihi non satis tutum videtur, concilium ex nostris cogi pro unitate ceremoniarum statuenda; est enim res mali exempli, quantumvis bono zelo tentata, ut probant omnia ecclesiae concilia ab initio.

4) Enders IV 357, 51 ff.

5) Enders V 245, 5 ff. (27. Sept. 1525) scio reformatione parochiarum opus esse et institutis uniformibus ceremoniis, iamque hoc saxum volvo et principem sollicitabo ib. 247, 10 328, 13 ff.

6) WA XIX 73, 6 ff.; vgl. auch Ratßschlag wie eine beständige Ordnung usw. WA XIX 441, 4 ff. und Enders VI 89, 12 ff.

faltete, so beeinträchtigte seine Uebung doch den geschlossenen Eindruck des Neuen auf das Volk ¹⁾).

Wenn Luther aber nunmehr über die einzelnen Gemeinden hinaus das größere Ganze ins Auge faßte, so führte ihn derselbe Gedankengang, wie früher von der Ortsgemeinde auf die Ortsobrigkeit so jetzt vom Land auf den *Landesherrn*. Der Landesherr allein konnte nach Luthers Ueberzeugung die Regelung der Frage des *Kirchenguts* übernehmen. Denn in höchst bezeichnender Rechtsauffassung betrachtete Luther das herrenlos gewordene geistliche Gut als an den Kurfürsten heimgefallen ²⁾. Ihm kam es aber auch zu, der *Messe* in Sachsen vollends ein Ende zu machen. Die Gründe, mit denen Luther früher der Ortsobrigkeit diese Pflicht nahegelegt hatte, verstärkte er jetzt dem Kurfürsten gegenüber noch durch eine neue Erwägung. Er teilt selbst mit, daß er die Anregung dazu von den Nürnbergern empfangen hat. Zwiespältiger Gottesdienst innerhalb desselben Gebiets enthält immer den Keim zu *Aufruhr* und *Kottere*i. Eine Obrigkeit, die auf Ordnung hält, kann einen derartigen Zustand nicht dulden ³⁾.

Daran schloß sich dann mittelst der Luther geläufigen Verknüpfung als Drittes der Plan, den Kurfürsten auch um seine Mithilfe bei der Hebung der *innerkirchlichen Nothstände* anzugehen. Immerhin ist es nicht ohne Bedeutung, daß Luther diese Bitte dem Kurfürsten nicht sofort zusammen mit den andern Anliegen vorträgt. Wie er zum ersten Male in dieser Sache an ihn schreibt (31. Oktober

1) Das betont Luther namentlich in seinem Kampf gegen das Allerheiligenstift Enders V 75, 44 *mihi fraus et vis subdola in istis semitribus Canonicis adversus unitatem totius ecclesiae nostrae ferenda non est amplius*. E. A. 53, 269 als ich aus dem Sacrament reichen einerlei Gestalt wol merk, das ihr im Sinn habt, daß ihr uns *unser Gemein und Einigkeit* gedenkt wo ihr möchtet zutrennen, Rotten und Setten anrichten.

2) Demgemäß handelt Luther schon bei seinem eigenen Kloster Enders IV 247, 16 (16. Oktober 1523) *cum tandem tota substantia sit ad principem reversura* 251, 8 (um den 20. Oktober 1523) *de resignando censu nostro in manus principis, sic sapiebamus, ut princeps recepto ad se omni nostro iure tantisper nos solito censu aleret*. E. A. 53, 279 (vor 24. Dezember 1524) sind wir gesinnet, *Erw. Kurf. Gn.* das Kloster mit allem, was dazu gehört, als dem jüngsten Erben zu lassen und übergeben. *WA XV* 219, 20 wenn die (Herzen) nu davon sind, das Kirchen und Klöster wüßt liegen, so las man denn die Landherren damit machen, was sie wöllen. E. A. 53, 387 (22. November 1526) Nu aber in E. K. S. G. Fürstentum päpstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist und alle Klöster und Stift E. K. S. G. als dem obersten Haupt in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sichs sonst niemand annimpt, noch annehmen kann noch soll, vgl. auch E. A. 54, 298. — Zu beachten ist aber daneben die Unterscheidung E. A. 53, 329 (30. Oktober 1525): wo das Kloster verlassen, so habe die Stadt oder Herrschaft die Häuser einzunehmen und in guten Brauch zu wenden, die Güter aber und Zinse, wo arme und dürftige Erben sind der Stifter, das man denselbigen die läßt fahren oder ihnen eins Teils jeho wird.

3) E. A. 53, 368 (9. Februar 1526) der andere Grund, daß einem weltlichen Regenten nicht zu dulden ist daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführt werden, daraus zulezt Aufruhr und Kottere zu besorgen wäre, sondern an einem Ort auch einerlei Predigt gehen soll. Mit diesem Grund haben die zu Nürnberg ihre Mönche gestillet und die Klöster versperret.

1525), berührt er nur die Angelegenheit des Kirchenguts und der Befoldung der Pfarrer ¹⁾. Erst als Johann sich nicht von vornherein abgeneigt zeigt, nimmt Luther auch auf den inneren Zustand der Pfarreien Bezug, zunächst mehr andeutend ²⁾, dann mit bestimmterer Angabe seines Wunsches ³⁾.

Die *Disitation*, die Luther damit beim Kurfürsten betrieb, war aber von ihm nicht in dem Sinn gemeint, als ob jetzt das evangelische Bekenntnis den bisher noch Widerstrebenden mit Gewalt aufgedrungen werden sollte. Mit Recht betonte er immer, daß zwischen Abschaffung der Messe und positivem Zwang zum evangelischen Glauben doch ein Unterschied bestehe ⁴⁾. Noch mehr. Luther hat in seinem Vorschlag an den Kurfürsten eine Einschränkung angebracht, die die Freiheit des Anschlusses an die Reformation ausdrücklich wahrte. Der Brief vom 30. November 1525 stellt den Antrag auf eine *Disitation* in der Form, „daß E. K. S. G. alle Pfarren im ganzen Fürstentum ließen besehen und wo man fünde, daß die Leute wollten evangelische Prediger haben, und der Pfarren Gut nicht gnugsam wäre, sie zu unterhalten, daß alsdann aus Befehl E. K. S. G. dieselbige Gemeinde, es wäre von dem Rathause oder sonst, so viel jährlich reichen müsse“. Also, es sollen zwar alle Pfarreien „besehen“ werden, aber ein evangelischer Prediger wird nur da eingesetzt, wo die Gemeinde einen solchen wünscht. Was dann zu geschehen hätte, wenn etwa eine Gemeinde lieber beim Alten bleiben wollte, darüber sich auszusprechen hatte Luther keinen Anlaß. Die *Disitation* mußte ja erst zeigen, ob es überhaupt noch solche Gemeinden in Sachsen gab.

Den hier von ihm eingenommenen Standpunkt hat Luther auch in dem abschließenden Brief vom 22. November 1526 nicht aufgegeben. Allerdings weist er da den Kurfürsten unter anderem darauf hin, daß er sich als obersten *Vormund* der Jugend betrachten und darum auch in solchem Fall eingreifen müsse, wo das ältere Geschlecht sich saumselig zeige ⁵⁾. Karl Müller hat auf diese Wendung großes Gewicht gelegt ⁶⁾; er folgert aus ihr, daß Luther dem Kurfürsten das Recht zuschreibe, einer Gemeinde auch wider ihren Willen einen evangelischen Pfarrer zu setzen. Allein bei dieser Deutung ist der Zusammenhang, in dem das Wort vom

1) E. A. 53, 331.

2) E. A. 53, 337.

3) E. A. 53, 387.

4) E. A. 53, 369 damit sie aber nicht sagen, man zwinge sie zum Glauben, ist das nicht die Meinung; sondern man verbeut ihnen nur das öffentliche Aergernis... Sie lassen ihnen daran begnügen, daß man sie bei Leib und Gut, bei Schutz und Ehren (!) läßt im Lande und daß sie in ihren Kammern mögen anbeten und dienen, wem sie wollen und wie viel Götter sie wollen! öffentlich sollen sie den rechten Gott nicht so lästern. Vgl. Enders V 272, 37 debent enim principes publica flagitia, ut periuria, blasphemias nominis dei manifestas, quales istae sunt cohibere, interim nihil cogentes, sive credant illi sive non, qui prohibentur, neque si clam maledicant sive non.

5) E. A. 53, 387.

6) Einen ähnlichen Ausdruck hat Luther schon gebraucht, als es sich um die Neuordnung der Universität handelte. E. A. 53, 248 daß E. K. S. G. der armen verlassenen Jugend in deutschem Lande Vater und Patron für Gott und der Welt gepreiset werde.

„Vormund der Jugend“ fällt, nicht genügend in Rechnung gezogen. Luther hat vorher davon gesprochen, daß die Gemeinden allenthalben ihre Pfarrherrn so schlecht hielten, und ärgerlich gesagt, er hätte nicht übel Lust, solche Gemeinden dadurch zu strafen, daß man ihnen den Pfarrer wieder nehme. Aber — und nun folgt jener Gedanke von der Rücksicht auf die arme Jugend, als deren Vormund sich der Kurfürst fühlen soll. Luther begründet also damit nur, daß der Kurfürst eine *geizige* Gemeinde zwingen muß, ihren evangelischen Pfarrer *anständig zu besolden*. Aber der Wunsch der Gemeinde, das Evangelium überhaupt zu haben, bildet gerade die Grundlage der ganzen Beweisführung¹⁾.

Nur dann, wenn bei der Visitation keinerlei Druck auf das Gewissen geübt werden sollte, versteht es sich auch, wie Luther hoffen konnte, daß sie ihm die „christliche Versammlung“, d. h. die Bekenntnisgemeinde brächte. Diese Erwartung hat Luther tatsächlich gehegt²⁾. Er hat das Ziel, auf das er schon im Jahr 1522 hinauschaute, seitdem nicht aus dem Auge verloren. Wie lebhaft ihn der Gedanke daran eben in den Jahren, in denen er die Visitation betrieb, beschäftigte, zeigt besser als alles andere die berühmte Stelle in der Vorrede zur deutschen Messe. Dort entwirft Luther einen Plan, wie Volkskirche und Bekenntniskirche³⁾ zu einander ins Verhältnis gesetzt werden könnten. So, daß man einen doppelten Gottesdienst einrichtete, den einen öffentlich für alles Volk, den andern für die, die mit Ernst Christen sein wollen, den einen als eine Reizung zum Glauben, den andern zur Erbauung der bereits Entschiedenen.

Aber nur für einen Augenblick zeichnet Luther dieses Bild. Seine Verwirklichung wehrt er bestimmt ab. Er macht sofort wieder dieselben zwei Einwände geltend, wie im Jahr 1522. „Es würde eine Rotterei daraus“ und „ich habe noch nicht Leute und Personen dazu“. Eine Bekenntnisgemeinde *absondern* hieße in Wahrheit auf die Volkskirche verzichten. Und diesen Verzicht will Luther auch jetzt nicht leisten.

Dagegen von der Visitation mochte er hoffen, daß sie ohne Zertrümmerung der Volkskirche doch eine *Klärung* herbeiführen würde. Wenn Gemeinde für

1) Wenn Luther sich so ausdrückt „Wo eine Stadt oder Dorf ist, die des Vermögens sind, hat E. K. S. G. Macht, sie zu gewinnen, daß sie Schulen, Predigtstühle, Pfarren *habetent*“, so faßt er den äußersten Fall ins Auge, daß vielleicht ein geiziges Dorf meint, sich den Predigtstuhl wie die Schule überhaupt ersparen zu können.

2) W A XIX 74, 29 (Deutsche Messe) denn hier ist *noch* keine geordnete und gewisse Versammlung, darinnen man konnte nach dem Evangelio die Christen regieren, ebenda 76, 12 weil man *noch* keine sonderliche Gemein hat. Enders VI 10, 4 ff. (10. Januar 1527) princeps universitati respondet, sese velle maturare visitationem parochiarum. quod ubi factum fuerit, tum constitutis ecclesiis poterit usus excommunicationis praesumi: laceris autem ita rebus, quid praesumas? E. A. 53, 400 (29. März 1527) nu habt ihr ja noch keine Sammlung verordnet, wie wir hoffen, daß sie durch die Visitation soll angerichtet werden.

3) Daß man das Ideal, das Luther hier als höchstes zeigt, nicht „täuferisch“ nennen darf, ist nun schon oft ausgesprochen und bewiesen worden, vgl. zuletzt noch Drews S. 59 A. 2 und Müller S. 36. Aber der Ausdruck scheint ganz unausrottbar zu sein. Und doch müßte jedermann einleuchten, daß die Glieder der engeren Gemeinde nicht beanspruchten Heilige zu sein, sondern nur den guten Willen haben, „Christen“ zu werden.

Gemeinde durchgenommen und jeder einzelnen die Frage vorgelegt wurde, ob sie einen evangelischen Pfarrer haben wollte, so trat der Umfang der reformatorischen Bewegung innerhalb des Kurfürstentums scharf heraus. Und es war nicht unbedeutend, wenn Luther daran die weitere Erwartung knüpfte, daß im Zusammenhang damit auch innerhalb der Einzelgemeinde sich eine gewisse Scheidung vollzöge, daß erkennbar würde, wer „mit Ernst Christ sein wollte, und wer lieber lebte wie die Heiden und die Säue“¹⁾.

IV.

In welchem Sinn ist jedoch die Visitation tatsächlich durchgeführt worden?

Darüber geben zwei Urkunden Auskunft, die kurfürstliche Instruktion vom Jahr 1527 und Luthers Vorrede zu den Visitationsartikeln vom Jahr 1528.

Luthers Vorrede²⁾ gibt eine grundsätzliche Rechtfertigung des ganzen Unternehmens. In gewohnter Weise geht er davon aus, daß eine Notlage besteht. Die eigentlich zur Abhaltung der Visitation Verpflichteten wären die Bischöfe. Denn Bischofsamt ist Besuchsamt. Nur weil die gegenwärtigen Bischöfe diese Pflicht nicht erfüllen können noch wollen, muß Selbsthilfe der Kirche Platz greifen. Es läge nun, gesteht Luther, am nächsten, daß etwa einer der Reformatoren das Amt übernehme. Aber von ihnen hat keiner den Beruf oder gewissen Befehl dazu, d. h. in Luthers Sinn gedeutet, weder sind sie von Gott etwa durch Wunderzeichen als seine Propheten vor aller Welt ausgewiesen, noch haben sie einen in Worten ausgesprochenen Auftrag seitens der Gesamtgemeinde Sachsens.

Daher wollten sie „des gewissen spielen“ und sich an den Kurfürsten wenden, der, als Landesfürst und „unsere gewisse weltliche Obrigkeit von Gott verordnet“, eine unzweifelhaft³⁾ hervorragende Stellung besitzt. Er soll „etliche tüchtige personen zu solchem ampt foddern und ordnen“, d. h. er soll die Persönlichkeiten benennen — nur dies! —, die das Werk durchzuführen haben. Aber Luther unterstreicht, daß er und die Seinen, wenn sie sich an den Kurfürsten wenden, sich „zu r Liebe ampt“ wenden. Der Kurfürst erfüllt, wenn er solcher Bitte nachgibt, nicht eine Amtsobliegenheit, sondern handelt als christlicher Bruder. „Nach weltlicher Obrigkeit“ ist er dessen „nicht schuldig“, sondern nur „aus christlicher Liebe“.

Aber noch an einer zweiten Stelle ist der Kurfürst bei dem Werk notwendig. Luther rechnet damit, daß es „wilde Köpfe“ geben wird, die nicht imstande sind,

1) Den Homberger Entwurf hat Luther nicht deshalb verworfen, weil ihm die ganze Zielsetzung mißfallen hätte, sondern weil er „nicht so kühne wäre, so ein haufen Gesehe mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen (E. A. 56, 170)“. Seine bekannte Abneigung gegen künstlich geschaffenes Recht regt sich dawider auf.

Vielleicht darf ich bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam machen, daß auf den Homberger Entwurf neben der deutschen Messe auch Straßburgisches Vorbild einigermmaßen gewirkt hat. Lambert kam ja eben von Straßburg her.

2) WA XXVI 195 ff.

3) Man beachte, im Gegensatz dazu, die Wendung bei den Reformatoren (197, 19): „hat sichs keiner für dem andern thüren überwinden.“ Das Hindernis bei ihnen liegt darin, daß der Vorzug des einen vor dem andern nicht irgendwie festgestellt ist.

sich der vorgeschlagenen Ordnung in Güte und christlicher Freiheit zu fügen. Solche Leute vermag die Kirche nicht in ihrer Mitte zu dulden. Sie muß sie von sich sondern, wie die Spreu von der Tennen. Daraus ergibt sich dann für den Kurfürsten die Notwendigkeit, sie des Landes zu verweisen¹⁾. Er tut damit aber nach Luthers

1) Angesichts der grauenhaften Begriffsverwirrung, mit der die Frage über Luthers Toleranz oder Intoleranz behandelt wird, erscheint einiges Grundsätzliche unumgänglich. Man pflegt Luthers „Intoleranz“, soweit man sie einräumen oder hervorheben zu müssen meint, darauf zurückzuführen, daß er an eine eindeutige, aus der Bibel sicher zu erhebende und darum unbedingte religiöse Wahrheit geglaubt, oder so drückt man es allgemeiner aus, daß er noch an einem „absoluten Wahrheitsbegriff“ festgehalten habe. Erst die Aufklärung habe, indem sie diese Voraussetzungen zerstörte, d. h. der Vernunft an Stelle der Offenbarung das maßgebende Urteil zuerkannte und den absoluten Wahrheitsbegriff durch einen relativen ersetzte, wirkliche Toleranz möglich gemacht. Daran ist selbstverständlich etwas Richtiges; aber es gilt sorgfältiger, als gemeinhin geschieht, die Grundsätze und ihre Tragweite abzuschätzen. — Luther steht allerdings auf der Ueberzeugung, die Wahrheit gefunden zu haben, und hegt infolge davon den heißen Wunsch, jedermann zu seinem Glauben zu bekehren. Insofern ist er „intolerant“. Aber 1. gehört diese Art von „Intoleranz“ zum Wesen aller lebendigen Frömmigkeit, wenigstens innerhalb einer Weltreligion. Eine Religion, die sich auf den Standpunkt stellte, jedermann nach seiner Fasson selig werden zu lassen, würde sich selbst aufgeben oder auf die Stufe einer bloßen Nationalreligion herabsinken. Das Letztere gälte auch dann, wenn sie sich auf die Wirksamkeit innerhalb eines bestimmten, noch so ausgedehnten Kulturkreises beschränkte. Die Sekten, die als Vorkämpfer der Toleranz gelten, zumal ein Mann wie George Fox, sind in diesem Stück nicht weniger intolerant, nicht weniger angriffs-lustig und werbestreudig gewesen als Luther. 2. Folgt aber aus solcher „Intoleranz“ d. h. aus der Bestimmtheit des religiösen Glaubens nicht, daß jemand auch den Wunsch haben müßte, seine Lehre durch den Staat mit Zwang und Gewalt aufrecht erhalten oder verbreitet zu sehen. An diesem Punkt hat vielmehr gerade Luther die mittelalterliche Intoleranz durchbrochen. Er ist zeitlebens der Anschauung treu geblieben, daß Gott keinen gezwungenen Dienst haben will und daß die Nötigung in allerwege nur Heuchler schafft, vgl. aus späterer Zeit z. B. Disput. S. 235 *Dreus est igitur hoc dictum: compelle intrare, intelligendum de conscientia angustandis et affligendis lege et verbo dei, non humanis traditionibus nec debet civiliter accipi, quasi gladio aut vi essent regendi et compellendi homines, sed ecclesiasticae de toto ministerio verbi*. Luther hat diesen Grundsätzen aber auch innerhalb der staatlichen Ordnung, für die nach der allgemeinen Zeitanschauung strenge Einheitlichkeit unentbehrlich erschien, wenigstens gewisse Geltung zu verschaffen versucht (vgl. darüber das Folgende). 3. Ist es eine allzugrobe Formel, wenn man den Abstand der Aufklärung von der Reformationszeit auf den Gegensatz: „absoluter“ und „relativer“ Wahrheitsbegriff zurückführt und von da aus allein schon den Fortschritt der Toleranz erklärt. Zunächst hat auch die Aufklärung — die wenigen wirklichen Skeptiker abgerechnet — ihren absoluten Wahrheitsbegriff gehabt; auch Lessing, der dem Vater demütig in die Linke fällt. Denn sie glaubt zuversichtlich an die Leistungsfähigkeit und die Sieghaftigkeit der „Vernunft“. Der Unterschied von der früheren Zeit besteht vielmehr darin, daß die Aufklärung im Lauf ihrer Entwicklung den Glauben an eine fertige, dem Menschen irgendwie mitgegebene Wahrheit aufgibt und diese höchstens im unendlichen Fortschritt von dem Menschen erreicht werden läßt. Weiter aber ist die „Vernunft“ nicht an sich schon toleranter als die Religion. Auch die sich nur relativ fortgeschritten dünkende Anschauung kann gegenüber der von ihr als rückständig oder reaktionär betrachteten ebenso intolerant sein, wie die sich für absolut haltende. Für diese „Intoleranz der Vernunft“ liefert nicht bloß das 18. Jahrhundert, sondern unsere eigene Gegenwart so zahlreiche und so augenfällige

Vorstellung nicht sowohl der Kirche, als der Landesverwaltung einen Dienst. Sein weltliches Amt fordert es von ihm, daß er jene Folgerung aus dem hergestellten Tatbestand zieht. Denn weltliche Obrigkeit ist schuldig, darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Untertanen erheben. Verschiedenartiger Gottesdienst wäre aber schon Zwietracht!).

Belege, daß sich ein Beweis für diesen Satz wohl erübrigt. Es kommt bei dem Vernunftstandpunkt immer darauf an, welche Seite an der „Vernunft“ betont, ob sie mehr als das den Selbstwert und das Selbstrecht des einzelnen begründende oder mehr als das allen gemeinsame und darum alle sich unterordnende Vermögen gesagt wird. Nur im ersteren Fall ergibt sich die Folgerung, jeden seiner Wege gehen zu lassen, während im zweiten auch die Anwendung eines Drucks als berechtigt erscheint, damit der einzelne „zur Vernunft kommt“. — Wenn die religiöse Toleranz, d. h. die durch den Staat gewährte religiöse Toleranz tatsächlich seit dem 16. Jahrhundert stetige Fortschritte gemacht hat, so beruht das auf mannigfaltigen Ursachen. Die erste ist die hauptsächlich durch die englischen Sekten verstärkte Ueberzeugungskraft des lutherischen religiösen Grundsatzes, daß der Glaube weder erzwungen werden kann noch erzwungen werden darf. Daneben aber greift nach der Mitte des 17. Jahrhunderts noch zweierlei ein. Einmal die aus den Religionstiegen zurückgebliebene, durch die Vernunftkritik noch gesteigerte Gleichgültigkeit gegenüber der Religion überhaupt und zumal gegenüber einer in bestimmten Dogmen ausgedrückten Religion. Es hat keinen Sinn die Anerkennung von Dogmen seitens des Staats zu fordern, wenn diese doch jedenfalls nicht beweisbar sind. Zweitens, das alle anderen Rücksichten zurückdrängende Machtstreben der Staaten. Sobald der praktische Versuch es erwies, daß auch ein konfessionell gemischter Staat lebensfähig ist und daß ein Staat, der die Andersgläubigen vertreibt, seine eigene Kraft schwächt, schien der wohlverstandene Vorteil des Staats selbst die Duldung zu fordern. Erst dieses Letzte, nicht der „relative Wahrheitsbegriff“, hat die entscheidende Wendung herbeigeführt.

1) Luther ist billig genug einzuräumen, daß die Gegenseite sich der gleichen Gründe bedienen kann, um die Protestanten zu vertreiben. Er hat dies an zahlreichen Stellen zum Ausdruck gebracht, vgl. WA XXIII 16, 14 (Vorrede zu Menius November 1527): denn es ist ja keiner Stadt gut, daß im Volk Zwietracht gelitten werde durch öffentliche Anreger und Prediger. Es sollt ein Teil weichen, es wären die Evangelischen oder die Päpstlichen. E. A. 54, 180 (13. Juli? 1530) Ob hiez zu wollt gesagt werden, Kaiser Karol wäre auch gewiß, daß der Papisten Lehre recht sei, darumb er billig dazu tun soll mit allen Kräften nach demselbigen Gebot Gottes, daß unser Lehre als keiserlich aus seinem Reich vertilget werde. Antwort: das muß man lassen gehen und Gott Richter lassen sein. E. A. 53, 449 Wo sie (die Bischöfe) aber nicht wollten, daß sie alsdenn zu bedenken hätten, es könnt S. K. S. G. als ein weltlicher Fürst, so wenig in S. K. S. G. Landen leiden Zwietracht und ungleiche Lehre, dem Evangelio zuwider, so wenig als sie selbes in ihren Bistumen leiden können.“ Und am stärksten WA XXXI 1; 209, 15 (Auslegung des 82. Ps.) „Wo sichs begibt, das yn einer pfar, stad oder herrschaft die Papisten und Lutherischen (wie man sie nennet) gegen nander schreyen und widder nander predigen uber etlichen artikeln, da beides teils die schrift für sich haben will, wolt ich dennoch solch zweyspalt nicht gerne leiden. Und meine Lutherischen solten auch selbs gern abtreten und schweigen, wo sie merkten, das man sie nicht gern höret.“ Luther dehnt dies sogar auf die Ketzer (= Schwärmer) aus ebenda 211, 11 Und solchs sol man also festhalten, das auch kein Prediger, wie frum odder rechtschaffen er sey, yn eines Papisten odder Ketzerischen Pfarthers volk zu predigen odder heimlich zu lehren sich unterstehen sol an desselbigen Pfarthers wissen und willen WA XL 1; 59, 12 ff. mihi non licet ire in aliquam civitatem extra hanc et praedicare. in quantum praedicator (tuncquam

Scharf treten in dieser Ausführung wieder die beiden Gesichtspunkte auseinander, unter denen die weltliche Obrigkeit von Luther zu Hilfe gerufen wird, und ebenso kräftig kommt seine Anschauung von dem Eigenrecht der Kirche zum Ausdruck. Das Ordnungsgemäße ist und bleibt für ihn, daß die Aufsicht in der Kirche von einem gegenüber dem Staat selbständigen kirchlichen Amt, dem Bishops = Besuchsamt ausgeübt wird¹⁾. Die jetzt in die Wege geleitete Visitation verfolgt nicht das Ziel, dieses kirchliche Amt durch eine (dauernde) landesherrliche Befugnis zu ersetzen. Der Kurfürst übernimmt nicht selbst das Besuchsamt. Ebensovienig werden die Visitatoren dadurch, daß er sie benennt, seine Beamten. Denn er benennt sie nicht als Landesherr, sondern als Glied der Kirche, als Stimmführer der Gesamtgemeinde des Landes. Das gleiche gilt von den Visitationsartikeln. Sie werden dadurch, daß der Kurfürst sie empfiehlt, nicht etwa ein obrigkeitliches Gesetz. Sonst könnte nicht Luther die Vorrede dazu schreiben. Sie bleiben nach wie vor „ein Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens“, d. h. des Glaubens der Reformatoren. Und man unterwirft sich ihnen „nach der Liebe Art“, indem man Sonderwünsche um des Ganzen willen zurückstellt, und ohne daß man sich der Möglichkeit beraubte, selbst später einen bessern Vorschlag zu machen²⁾. Ueberall erscheint die Kirche als selbsttätig. Das Eingreifen des Kurfürsten hat nur den Sinn zu bewirken, daß die in ihr vorhandene Absicht auf eine Visitation zur tatsächlichen Ausführung gelangen kann. In ihr Tun selbst hat er sich nicht oder nur als angesehenes Mitglied einzumischen. Denn „ihm zu lernen und geistlich zu regieren nicht befohlen ist“.

Dem Wesen der Kirche, wie es Luther verstand, tritt auch die Tätigkeit nicht zu nahe, die der Kurfürst gegenüber den Widerstrebenden üben sollte. Luther vermeidet es, gewiß mit Absicht, die etwa Auszutreibenden Ketzler zu nennen. Von vornherein war dies für ihn ausgeschlossen den Katholiken gegenüber. Denn bei aller Schärfe des Gegensatzes gegen den Papst hat Luther doch mit großartiger innerer Freiheit zeit lebens daran festgehalten, daß es auch innerhalb der katholischen Kirche möglich ist, zum echten evangelischen Glauben zu kommen. Denn auch die katholische Kirche hat bei all ihren Verderbnissen noch die entscheidenden Heilmittel: Schrift, Evangelium, Taufe, Schlüsselamt bewahrt, und Männer wie Bernhard, Gerson, Hus galten Luther immer als der Tatbeweis dafür, daß es einzelne

doctor in toto papatu) — das heißt: als Lehrer darf ich mich zwar an die ganze Christenheit wenden; aber deshalb doch nicht in einer bestimmten Stadt predigen —, si etiam audiam falsa praedicari et possem eripere mea sana doctrina, non debes facere, sed deo rem committere, et non sol auftreten.

1) Ziemlich in derselben Zeit schreibt Luther, der Kurfürst solle erklären, „so wären S. K. S. G. noch geneigt und begehrend, daß sie selbes, die Bischöffe, ihres Ampts wollten pflegen und in S. K. S. G. Landen fördern und helfen, sösch Evangelion zu lehren und Frieden zu erhalten, wie sie für Gott und der Welt schuldig sind, weil sie wollen Bischöffe und Hirten sein“ (C. A. 53, 449).

2) „sich williglich, on Zand nach der Liebe Art solcher visitation unterwerffen, und samt uns der selbigen fridlich geleben, bis das Gott der heilige Geist bessers durch sie odder durch uns anfahe.“

in ihrer Mitte geben konnte, die sich dadurch zur Wahrheit führen ließen¹⁾. Um dieser Möglichkeit willen, die für jeden bestand, mochte er nie den Katholiken als solchen verurteilen. Aber er unterdrückt hier das Wort Ketzerei auch denjenigen gegenüber, die er sonst so nannte. Offenbar um scharf zum Ausdruck zu bringen, daß der Kurfürst bei seinem Verfahren kein Glaubensurteil vollstreckt. Es wird niemand für seinen Glauben bestraft²⁾. Wer ausgewiesen wird, muß des-

1) WA XXVI 147, 24 ff. Ich sage, das unter dem Papst die rechte Christenheit ist, ja der rechte ausbund der Christenheit und viel frumer grosser heiligen . . . Höre du selber, was S. Paulus sagt zu den Thessalonichern: „der Endechrist wird im Tempel Gottes sitzen.“ Ist nu der Papst (wie ich nicht anders glawbe) der rechte Endechrist, so solt er nicht sitzen odder regiern ynn des teuffels stal, sondern ynn Gottes tempel . . . Es heist ja Gottes tempel nicht steinhauße, sondern die heilige Christenheit 1. Corinth. 3, darynn er regieren sol. Ist denn nu unter dem Papst die Christenheit, so mus sie warlich Christus leib und glied sein, Ist sie sein leib, so hat sie rechten geist, Euangelion, glauben, tauße, sacrament, schlussel, predig ampt, gebet, heilige schrift und alles, was die Christenheit haben solt. Sind wir doch auch noch alle unter dem Papstum und haben solche Christen guter davon.“ Ganz übereinstimmend, sogar noch auf gewisse Gruppen der Täufer ausgedehnt WA XL 1; 71, 6 ff. et sancta ecclesia est apud Schwermeros, exceptis, qui negant baptismum, verbum; isti non sunt ecclesia, sed qui habent baptismum etc. quia papa non sedet in stabulo daemonum et hara porcorum sed in nobilissimo loco, in templo dei. ergo templum dei esse etiam regnantibus impiis episcopis et tamen deus servat suam ecclesiam sub ipsis. Disput. S. 662 Drews in ecclesia papistarum mansit vera scriptura et conservata est ipsa mirabili dei consilio. mansit baptismus, sacramentum altaris, absolutio conservata divino miraculo, item multi in vera fide sunt mortui . . . item vixerunt multi boni monachi ut Bernhardus et Bonaventura, qui sunt salvati. sed non habuerunt illa tam clare, ut nos iam habemus. item multi parvuli sunt salvati quos liberavit deus; vgl. ebenda S. 666. 682. — Luther hat damit zugleich aufs Bestimmteste zum Ausdruck gebracht, daß er nicht Stifter einer neuen, sondern Reformator der bestehenden Kirche sein wollte.

2) Auch die „Ketzerei“ nicht! Denn die Ketzerei, d. h. nach Luthers Begriffsbestimmung diejenigen, die gegen die Dreieinigkeit und die Gottheit Christi öffentlich predigen, werden nicht als Verbreiter falscher Lehre, sondern als Gotteslästerer d. h. als Störer der öffentlichen Ordnung bestraft. Darin liegt nach jeder Seite hin ein gewaltiger Fortschritt gegenüber dem Mittelalter. Mit seiner Kunst hat freilich Nikolaus Paulus (Historisch-politische Blätter B. 145 S. 183) herauszurechnen verstanden, daß Luther in diesem Punkt sogar noch rückläufig sei. „Von einem Fortschritt kann indessen hier keine Rede sein. Noch eher wäre man berechtigt, von einem Rückschritt, von einer strengeren Auffassung zu reden. Im Mittelalter galt die einfache Zeugung eines Glaubensartikels als Ketzerei. Damit begnügte sich aber Luther nicht; er ging noch weiter und stempelte das Lehren wider einen (? gegen jeden ?) Glaubensartikel zu einer öffentlichen Gotteslästerung, die wie andere öffentliche Gotteslästerungen zu ahnden, also unter Umständen mit dem Tode zu bestrafen sei. Daß Luther die Ketzerei nicht als Irrlehre, sondern als Gotteslästerung bestraft wissen wollte, hat wenig zu bedeuten; es läuft (!) dies mehr auf einen Wortstreit hinaus. Die Hauptsache ist, daß er ein öffentliches Lehren wider das Apostolikum (wirklich gegen jeden einzelnen Artikel?), auch wenn es keinen aufrührerischen Charakter hatte, bestraft wissen wollte. Was man bisher als bloße (!) Ketzerei ansah, das sollte nach Luther wie eine öffentliche Gotteslästerung, also unter Umständen mit dem Tode bestraft werden.“

Das ist doch wohl so zu verstehen: im Mittelalter war Ketzerei ein bloßes kirchliches Vergehen, das den Staat weder mittelbar noch unmittelbar überhaupt etwas anging. Und der Umstand, daß im Mittelalter die Zeugung eines beliebigen katholischen Dogmas,

h a l b weichen, weil ein Land mit verschiedenen Bekenntnissen a l s u n r e g i e r b a r erscheint. Aber es wird freier Abzug gewährt. Und Luther meinte wohl

bei Luther die Bestreitung eines von der ganzen Christenheit angenommenen S u n d a m e n t a l a r t i k e l s in Betracht kommt, daß in einem Fall schon das Leugnen, im andern erst das öffentliche Predigen den Tatbestand strafbarer Ketzerei herstellt, das ist für die Rechtsauffassung und namentlich für die Rechtsfolgen so unwesentlich, daß es füglich nicht weiter hervorgehoben zu werden braucht. (Nik. Paulus hat in der Köln. Volkszeitung vom 6. Dez. 1922 Morgenausgabe nach seiner Art darauf erwidert. Er schließt seinen Artikel mit dem Satz, „daß aber die Neuerer in einigen Punkten — nicht in allen — das mittelalterliche „Ketzerecht“ übernommen haben, kann mit Recht nicht bestritten werden“, scheint also jezt wenigstens einzuräumen, daß die Stellung der „Neuerer“ zum Ketzerecht nicht ein Rückschritt, sondern eher ein gewisser Fortschritt war. Allerdings in welchen Punkten Luther das mittelalterliche Ketzerecht nicht übernahm, hält Paulus nicht für angezeigt, den Lesern der Köln. Volkszeitung mitzuteilen. Dafür aber sucht er die oben gegebene Begriffsbestimmung des „Ketzers“ durch einen Hinweis auf Luthers Sendschreiben an Albrecht von Preußen zu widerlegen, wo Luther den Herzog auffordert die Zwinglianer — also, sagt Paulus: Ketz., die weder die Dreieinigkeit noch die Gottheit Christi verwarfen — im Lande nicht zu dulden. Hat Nik. Paulus nie bei Luther etwas davon gelesen, daß er gerade im Punkt der Christologie Zwingli nicht für rechtgläubig hielt und ihn dazu noch immer im Verdacht hatte, daß „der Same von Münzers Geist“ in ihm steckte? Ganz ebenso unterstreicht er, daß Luther ein Lehren wider das Apostolische Glaubensbekenntnis schon hätte bestraft wissen wollen, auch wenn es nicht in beschimpfender Weise gescheh und keinen beschimpfenden Charakter hatte? (von Paulus selbst unterstrichen). Hält Nik. Paulus etwa für möglich, daß man „wider das Apostolische Glaubensbekenntnis lehrt“ — Luther sagt aber predigt; was zweierlei ist — ohne dieses herabzusehen, oder hätte Luther dies nach ihm für möglich halten sollen? Auf der gleichen Höhe steht es, wenn Paulus noch ein Urteil des Leipziger Schöppenstuhls von 1620 (!) anführt, um zu beweisen, daß man Ketzerei und Gotteslästerung als zwei verschiedene Vergehen betrachtete. Beweist dieses Urteil der „sächsischen Staatsgelehrten“ etwas für Luther? Ist denn nicht Melanchthon zwischeneingekommen, dessen von Luther abweichende Anschauung die amtliche Rechtsauffassung bestimmte?)

Bei Nik. Paulus wundert man sich über solche Dinge nicht weiter; aber bei Troeltsch fällt es auf, daß er (Soziallehren S. 472 A. 215) so einfache Tatsachen übersehen konnte, wie die, daß 1. für das evangelische Ketzerecht der K a t h o l i k überhaupt nicht als „K e t z e r“ gilt. Es ist nie ein Katholik wegen seines Glaubens verurteilt worden. Einzelne Katholiken sind selbst auf sächsischem Gebiet geblieben. Man erinnere sich nur an den katholischen Apotheker, der an Luthers Sterbelager gerufen worden ist. 2. Daß auch der „K e t z e r“ im rechtlichen Sinn bei Luther diesen Namen nicht daher hat, weil er von den besonderen evangelischen Anschauungen abweicht, sondern weil er gegen g e m e i n d r i s t l i c h e Anschauungen streitet. Auch einen Zwinglianer will Luther aber dulden, wenn er sich still verhält (vgl. E. A. 53, 416). Erst wenn sie ö f f e n t l i c h predigen und damit teils Gotteslästerung begehen, teils Zwietracht im Lande stiften, beginnt — nicht für die Kirche, sondern für die weltliche Obrigkeit — die Notwendigkeit des Einschreitens. Wie kann man da mit Troeltsch sagen (Soziallehren S. 474 A.) „das ist in der Tat das alte katholische Ketzerecht“ und als Unterschied bloß feststellen, daß im einen Fall der weltlichen Obrigkeit, im andern der Kirche die Entscheidung zufalle! Am verräterischsten ist freilich der Satz S. 471 „Aber so dürfte ja auch die katholische Kirche nicht nach Blut, sondern ließ die Häretiker durch den Staat als hartnädige Störer der christlichen Gesellschaftseinheit (!) bestrafen.“ Troeltsch ahnt also nichts davon, daß in der mittelalterlichen Kirche die weltliche Obrigkeit bei Strafe der Exkommunikation v e r p f l i c h t e t war, das Urteil des geistlichen Gerichts über den K e t z e r a u s z u f ü h r e n, ohne daß es ihr gestattet gewesen wäre, dieses Urteil selbst nachzuprüfen, während in der evangelischen Kirche nie ein Theologe daran denken konnte, mit ähnlichem Zwang, etwa

erwarten zu dürfen, daß diejenigen, denen ihr Gewissen den Anschluß an die Reformation verbot, diese Gelegenheit auch benützten¹⁾. Dadurch wurde dem Beitritt zur Kirche der Charakter der Freiwilligkeit gewahrt. Wer im Lande blieb, konnte als Zustimmung gelten. Insofern erfüllte sich die Hoffnung, die Luther auf die Visitation gesetzt hatte²⁾. So scharf, wie er es in der deutschen Messe in Aussicht genommen hatte, trat freilich die Art einer Bekenntniskirche nicht hervor. Von Einzeichnung in eine Liste ist keine Rede. Aber ein Schritt in dieser Richtung war doch geschehen.

Auf das Ganze gesehen ergibt sich, daß Luther in seiner Vorrede nur das wieder gesagt hat, was er seit dem Jahr 1519 immer gesagt hat. Nicht um eine Linie hat er seine Anschauung von „Staat“ und Kirche in all den Jahren verschoben.

Aber ein anderer Geist waltet nun in der kurfürstlichen Instruction vom Jahr 1527³⁾.

Hier tritt der Kurfürst als derjenige auf, der kraft seiner Befugnis als Landesherr die Visitation anordnet und durchführt. Die Visitatoren, die geistlichen wie die weltlichen, haben „Gewalt und Befehl“ von ihm. Sie sind seine Beamte. In seinem, in des Kurfürsten Namen wird den Vertretern der Gemeinden angezeigt, was ihre Pflicht ist, sowohl hinsichtlich der äußeren Ordnung als auch hinsichtlich des Glaubens. Dem Landesherrn soll „gutwillig“ gefolgt werden, ihm tut man es „zu Gefallen“, wenn man sich fügt. Niemand darf sich unterstehen, im Kurfürstentum „anderst zu lehren, predigen oder der Sakrament und Ceremonien halben zu handeln, dan nach vermügen gotlichs worts und in der einfalt, wie das von uns und den unsern in dieser Zeit, darinne Got sein Gnade gethan und gegeben hat, angenommen ist“. Es ist zwar des Kurfürsten Meinung nicht, „jemand zu verbinden, was er halten oder glauben soll“, aber er will „doch zuvorchutung schädlicher aufrur und ander unrichtigkeit kein secten noch trennung in seinem fürstentum und landen wissen noch gedulden“. Darum befiehlt er den nicht mit ihm Uebereinstimmenden, Predigern wie Laien, das Land zu räumen.

Durch all diese Sätze geht die Voraussetzung hindurch, daß der Kurfürst als Landesherr für das geistliche Wohl seiner Untertanen ebenso verantwortlich ist, wie für das leibliche. Keine Andeutung verrät, daß der Kurfürst, wenn er in geistlichen Dingen etwas verfügt, eine andere Gewalt ausübte als die durch Exkommunikation oder durch Verweigerung der Absolution, die Entscheidung des Fürsten zu beeinflussen. Wer so wenig über die Dinge unterrichtet war, der hätte besser über die ganze Frage der Toleranz nicht mitgeredet.

1) Von dieser Möglichkeit haben die Protestanten wahrhaftig reichlich Gebrauch gemacht. Bei jeder Relatholisierung eines protestantischen Gebiets findet ein starkes Abströmen evangelischer Bevölkerung statt. Wenn dem keine ähnlichen Beispiele einer Auswanderung von Katholiken gegenüberstehen, so darf man daraus doch nicht der Reformation einen Vorwurf machen. Angesichts dieser Tatsachen erweist sich auch der neuerdings aufkommende Ausdruck „Zwangskultur“ für die Reformation und das Reformationszeitalter als zu weitgehend.

2) Man übersehe die Anspielung darauf in Luthers Vorrede nicht: „müssen wir dieselbigen sich lassen von uns, wie die Spreu von der Tennen, sondern.“

3) Richter, Kirchenordnungen I 77 ff., vgl. Schling I 142 ff.

ihm ordentlicherweise zustehende, oder daß der Gehorsam der Landeskinder in diesem Fall immer nur ein freiwilliger und bedingter sein könnte. Um es mit einem Wort zu sagen: mit dieser Instruktion ist das landesherrliche Kirchenregiment da.

Dadurch tritt sie aber zu Luthers Vorrede in einen offenkundigen Gegensatz. Den Unterschied zwischen den beiden Urkunden hat auch Karl Müller nicht in Abrede gestellt, ihn vielmehr selbst klar gekennzeichnet. Trotzdem meint er sie vereinigen zu können, ja zu müssen. Luther sei doch bei der Abfassung der Instruktion mit Zusage gezogen worden. Also dürfe kein Widerspruch zwischen ihr und seiner Vorrede angenommen werden.

Die Zusammendeutung bewerkstelligt Müller in der Weise, daß er die eine Visitation (dem Gedanken nach) in zwei zerlegt, in „eine, die der Landesherr vornimmt und eine andere, die von den Vertretern des geistlichen Amtes besorgt wird; jene (wirkt) mit den Mitteln obrigkeitlichen Zwangs, diese rein seelsorgerisch, im Sinn der Belehrung und Mahnung. Die geistliche Visitation muß da, wo Versäumnisse, öffentliche Aergernisse oder Lehrrungen vorliegen, zuerst mit geistlichen Mitteln eingreifen; dann aber, wenn sie damit nichts erreicht, den massiveren Mitteln der fürstlichen Visitation Platz machen. Oder von der andern Seite gesehen: die kann tiefer eindringen, als die fürstliche, diese kann nur die äußeren Erscheinungen fassen, jene muß auf den Grund gehen und auf das Gewissen wirken“¹⁾.

Auf die beiden Urkunden bezogen würde das heißen, daß jede von ihnen eine bestimmte Seite der Visitation besonders betonte, die eine die obrigkeitliche, die andere die geistliche. So würden Vorrede und Instruktion zusammen erst das Ganze ergeben.

Demgemäß spart Müller dann innerhalb der Instruktion einen Platz aus, wo Luthers Vorrede eingeschoben werden kann. Damit ergibt sich ihm das Gesamtbild: „Der Landesherr hat in seiner Eigenschaft als weltliche Obrigkeit das Regiment seines Volks nach beiden Seiten, der geistlichen wie der weltlichen, in allen Dingen, die in die öffentliche Erscheinung treten. Nur das Gebiet des Gewissens ist ihm entzogen: hier kann allein das Wort walten. Hier greift denn auch der Landesherr nur einmal ein, bei der Begründung der geistlichen Visitation, und das tut er nicht kraft seines obrigkeitlichen Amtes, sondern kraft Notrechts und der Liebespflicht, als Stellvertreter²⁾, freilich nicht der erloschenen geistlichen Obrigkeit päpstlicher Zeit, sondern der bestehenden Schar der einzelnen Prediger und Gemeinden, die nur nicht imstande sind, sich selbst eine Visitation zu bestellen, wie sie auf Grund des Worts und seiner Natur gemäß erfolgen müßte³⁾. Auf dem ganzen übrigen

1) Christliche Welt 1910 S. 537.

2) Ich kann nicht umhin, mit einer gewissen Genugtuung festzustellen, daß K. Müller hier doch nicht ohne den „Vertretergedanken“ auskommt, den er sonst (S. 50 A. 4) nach Kräften zurückschiebt. Selbst der Bischof handelt übrigens nach Luther, wenn er ernannt, „anstatt und in Person der ganzen Sammlung“ Christl. Adel WA VI 407, 29.

3) An dieser Stelle kann ich nicht zugeben, daß damit Luthers Begründung richtig wiedergegeben ist.

Gebiet ist dagegen seine Visitation mit dem Recht des Zwangs in der Natur seines Amtes als christlicher weltlicher Obrigkeit begründet" ¹⁾).

So scharfsinnig das ausgedacht ist, mit den beiden Urkunden, die es zu deuten gilt, stimmt es nicht überein. Den Unterschied, der den springenden Punkt bei Müller bildet, daß der Kurfürst zwar das geistliche Regiment besitzt, aber in das Gebiet des Gewissens nicht eingreifen darf, erkennt keine von ihnen in dieser Weise an. Das geht aus Müllers Darlegung selbst noch hervor. Er räumt (Luthers Vorrede entsprechend) ein, daß die Ernennung der Visitatoren bereits eine Handlung ist, die in das Gebiet des Gewissens fällt, die darum der Kurfürst nicht als Landesherr, sondern als Glied der Kirche vornimmt. Aber wenn demgemäß das Gebiet des Gewissens auch die im Zusammenhang mit der Wortverwaltung nötigen äußeren Veranstaltungen mit umfaßt, was bleibt dann für ein geistliches Regiment des Kurfürsten überhaupt noch übrig? Die Ausweisung der Andersgläubigen gehört jedenfalls nicht unter diesen Titel. Denn dies ist nach Luther eine rein weltliche Maßregel, angeordnet, um Aufruhr zu verhüten. Aber auch die Regelung der wirtschaftlichen Verhältnisse in den Pfarreien läßt sich nicht hierher ziehen; denn auch dieses Eingreifen steht nach Luther auf einer Stufe mit der Fürsorge für Brücken und Wege. So bleibt tatsächlich nichts übrig. Und es soll auch nichts übrig bleiben. Denn dem Kurfürsten „zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist“.

Zum gleichen Ergebnis kommt man, wenn man Müllers Ausführung von der kurfürstlichen Instruktion aus betrachtet. Nach Müller sollten zwei Visitationen zugleich stattfinden, eine obrigkeitliche und eine geistliche, die eine vom Landesherrn vorgenommen, die andere von den Vertretern der Kirche besorgt. Die Visitatoren müßten demnach zunächst als Vertreter der Kirche vorgehen und erst dann, wenn sie auf unbefiegbaren Widerstand stießen, sich der ihnen vom Kurfürsten verliehenen Gewalt bedienen. Allein diese Abstufung ist der Instruktion fremd. Sie weiß nur von einem einheitlichen Auftrag, den der Kurfürst den Visitatoren für ihr ganzes Wirken erteilt hat. Auch da, wo sie geistlich eingreifen, handeln die Visitatoren im Dienste des Kurfürsten. Für eine Befugnis, die ihnen die Kirche geben könnte, bleibt hier ebensowenig ein Raum wie in Luthers Vorrede für ein geistliches Regiment des Kurfürsten.

Die zwei Urkunden lassen sich nicht ineinanderschieben. Denn jede will nicht bloß eine Seite der Sache beschreiben oder betonen, sondern das Ganze geben. Und beide stellen dieses Ganze unter verschiedene Gesichtspunkte. Die eine will die Visitation betrachtet wissen als einen Ausfluß der landesväterlichen Fürsorge des Kurfürsten, die andere als einen Akt der Selbsthilfe der Kirche. Zwischen diesen beiden Auffassungen gibt es keine Vermittlung.

Unter diesen Umständen gewinnt aber die der Zeit nach später fallende Vorrede Luthers tatsächlich die Bedeutung einer gewissen Richtigestellung oder eines stillschweigenden Protests. Der Fall lag wiederum ähnlich

1) Christliche Welt 1910 S. 537.

wie im Jahr 1526, als Kurfürst Johann von sich aus die Einführung von Luthers deutscher Messe für sein ganzes Gebiet verfügt hatte ¹⁾. Im gleichen Sinn, wie er es damals getan zu haben scheint, wehrt Luther sich auch jetzt wieder gegen ein Mißverständnis, das aus der Tatsache der landesherrlichen Visitation (und aus der Instruktion) erwachsen konnte, gegen die Meinung, als ob der Kurfürst von Amts wegen etwas in der Kirche zu befehlen hätte. Er verteidigt, indem er die Visitation im richtigen Lichte zeigt, die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem „Staat“.

Daß damit keine falsche Betonung in Luthers Äußerung hineingetragen ist, beweist sein Verhalten in der Folgezeit. Immer ist bei ihm ein leiser oder auch ausgesprochener Gegensatz gegen ein geistliches Regieren der weltlichen Gewalt bemerkbar. Die Tatsachen, um die es sich dabei handelt, sind nicht völlig neu. Sie sind zum Teil schon lange, in neuerer Zeit am kräftigsten von Sohmn hervorgehoben worden. Es gilt nur, sie ganz zur Anerkennung zu bringen.

Vor allem gehört hieher, daß Luther niemals aufgehört hat, die vom Landesherrn der Kirche geleistete Hilfe als bloßes *Notwerk* zu bezeichnen. Der Kurfürst ist für ihn immer nur ein „Notbischof“ ²⁾. Man darf die Bedeutung dieses Ausdrucks nicht, wie Müller (S. 77 A. 1) getan hat, abschwächen. Luther legt in ihn wirklich das Doppelte hinein, das man unmittelbar heraushört, daß die Tätigkeit des Kurfürsten nur als vorübergehende gelten könne und daß das eigentlich Erstrebenswerte ein Besuchsamt wirklicher Bischöfe wäre ³⁾.

1) Vgl. WA XIX 51.

2) E. A. 55, 223 (25. März 1539) denn sollt man mit solcher Unlust unsern gnädigsten Herrn, der ohn das als unser einziger Notbischof, weil sonst kein Bischof uns helfen will, bemühen ohne Not. WA LIII 255, 5 (Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen) Müssen doch unsere weltliche Herrschaften jetzt Not Bischöfe sein 256, 3 als rechte Not Bischöfe in solchem fall, da ein Capitel den Holzweg will. — Dem Sinne nach gehören aber auch her: Enders VIII 372, 11 (4. März 1531) weil ihund alle Stift und Aemter in E. durf. G. hand, aus Noth und Verlassen der Bischöfe. E. A. 55, 328 (3. August 1541) denn E. K. S. G. müssen doch der oberst Rector, Pfarrherr und Schosser sein in diesen Landen.

3) Enders VIII 370, 4 ff. (4. März 1531) Es ist iht hie bei uns gewest eur Pfarrherr sampt Laurentio Sorano und mir kund getan, wie genannter Laurentius Soranus von euch geurlaubet . . . , so er doch nicht euer Knecht und ihr der Kirchen Herr nicht seid, auch solches Ampt nicht so stehlen und rauben mugt eurs Gefallen, wenn und wem ihr wollt, sondern dem Landesfursten gebuhrt, bis die Sache mit den Bischöfen geendet (ob man die unterstrichenen Worte mit Enders in dem Sinn deutet: bis neue, evangelische Bischöfe geordnet sind, oder ob man sie, was mir richtiger erscheint, auf die katholischen Bischöfe bezieht, macht für unsere Frage nichts aus. Denn in jedem Fall bezeugen sie, daß Luther mit einem Aufhören der Tätigkeit des Kurfürsten rechnet). Vgl. noch Enders-Kawerau XII 25, 14 (28. Oktober 1538) Dann meine Meinung ja nicht ist, wie ich von D. Luther auch selber habe gehört, das man die hohen stiffte soltte hureißen und verwusten, sondern viel lieber sehen, wie dieselbige erhalten zu nuß und schuß den andern Kirchen. WA LIII 254, 8 ff. (Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen) Ists doch unser Meinung nicht die gewest, das man die Stifft zureißen wolle, Sondern ein Exempel stifften, wie man möchte die Stiffte reformieren und Christlich regieren . . . Denn das kann ich mit Wahrheit rhumen, das ich mit dem fromen Herrn, Furst Georgen von Anhalt, Thumpprobst zu Magdeburg, meinem gnedigen Herrn, mehr denn einmal gered, auch gebeten habe.

Luther glaubt aber auch schon innerhalb des durch die Visitation Geschaffenen einen Anlaß zu der ihm vorschwebenden Form der Verfassung zu erblicken¹⁾. Es ist mehr als ein bloßer Scherz, wenn er die ihm befreundeten Visitatoren mit Vorliebe als *archiepiscopi* oder als *episcopi* anredet²⁾. Er betrachtet im Ernst die Visitatoren als die Platzhalter der Bischeffe, als die eigentlich berufenen Leiter der Kirche und wünscht, daß sie sich selbst als solche fühlten. In dem Sinn stärkt er ihr Selbstbewußtsein bei jeder Gelegenheit³⁾ und scheut sich auch nicht, seiner Mahnung unter Umständen die Wendung zu geben, daß sie nicht allzuängstlich nach dem Kurfürsten hinüberblicken sollten. Der Kurfürst sei doch bloßer „Notbischof und das heiße, daß er nicht ohne Not von ihnen angerufen zu werden brauche“⁴⁾.

Ihre Probe hatte diese Beurteilung der Sachlage bei der Einrichtung des Kon-

das sein Fürstlich gnade doch dazu raten und helfen wollten bei den hohen Bischöffen und Stifften, das sie wolten dazu thun, damit die Stiffte nicht zurißten würden, aus mancherlei Ursache. Enders-Kawerau XVI 52, 15 (21. Juli 1544) es ist doch mit dem Hofe nichts. Ihr Regiment ist eitel Krebs und Schnecken... Christus optime ecclesiae consuluit, quod aulae non commisit ecclesiarum administrationem.

1) Ich erinnere daran, daß Luther schon in de instit. eccl. min. einen Weg gezeigt hat, wie man etwa von der Einzelgemeinde aus zu dem Aufsichtsamt käme WA XII 194, 14 ff. ubi vero profecerit domino operante opus, et multae civitates hoc modo episcopos suos eligant, tum poterint episcopi illi, si velint, inter sese convenire et unum vel plures ex sese eligere, qui maiores illorum sint i. e. qui illis ministrant et visitent eos, sicut Petrus visitavit ecclesias in actis Apostolorum. Man sieht daraus, wie ganz selbstverständlich es ihm erschien, daß das Bisthofsamt = Besucheampt die zweckmäßigste Form der Verfassung auch für eine evangelische Kirche sei. Dagegen meint die immer von den epistopalistisch gestimmten Lutheranern ins Feld geführte Stelle art. smale. P. 2 Art. 4 WA L 217, 5 ff. darumb kan die Kirche nymer mehr bas regiert und erhalten werden, denn das wir alle unter einem heubt Christo leben und die Bischöffe alle gleich nach dem ampt, ob sie wol ungleich nach den gaben, vleissig zu sammen halten ynn eintredtigher lere, sacramenten, geboten und werken“ unter den Bischöffen wohl sicher die Pfarrherrn; vgl. die Fortsetzung: „wie S. Hierony. schreibt, das die priester zu Alexandria samptlich und ynn gemein die Kirchen regirten).

2) Enders VII 15, 7 (1. Nov. 1528) nos visitatores i. e. episcopi sumus 22, 1 Spalatino visitatori et episcopo Misnae 87, 1 Justo Jonae archiepiscopo Saxoniae 87, 28 coepiscopos tuos 94, 1 Justo Jonae D. ac archiepiscopo Misnensi et Saxoniae 113, 13 115, 11 147, 24 158, 1 VIII 397, 2 X 35, 3 XI 218, 1 XII 219, 2 233, 1 251, 2 280, 2.

3) J. B. Enders XI 249, 4 ff. visitatores estis tu et Fredericus Myconius, mi Juste, vobisque credita est dioecesis ecclesiarum in Thuringia. quare a vobis pendet testimonium uniuscuiusque pastoris et ecclesiae.

4) E. A. 55, 223 (25. März 1539) darumb bitte ich, wollet euren befohlen Ampt nach drein greifen und Er Jacob als untüchtig zum Prediger... absetzen... Denn sollt man mit solcher Unlust unsern gnädigsten Herrn, der ohn das als unser einiger Nothbischoff, weil sonst kein Bischoff uns helfen will, bemühen ohn Noth: mochts geachtet werden, als wollet ihr, als denen es befohlen, nichts dazu tun und alles auf S. K. S. G. Hals schieben, welcher ohn das, sonderlich ist allzuviel beschweret ist. — Müller hat (S. 77 A. 1) diesem Wort die Spitze abgebrochen, wenn er darin nur finden will, „der Kurfürst werde ohne dies ganz mit der Absetzung einverstanden sein.“ Luther will nicht bloß sagen, daß sie es in diesem Fall wagen könnten, etwas auf eigene Faust zu tun, sondern daß sie pflichtigemäß selbständig vorgehen müßten.

istoriums¹⁾ zu bestehen. Spalatin hat, wie es damit ernst werden sollte, ahnungsvoll befürchtet, daß die neue Behörde das Visitatorenamt beiseite drängen würde. Luther, der sich wie bekannt anfangs stark gegen den ganzen Plan gesträubt hatte²⁾, meinte im Jahr 1541 ihn doch darüber beruhigen zu können. Der Geschäftskreis des Konsistoriums würde bloß Ehesachen und andere weltliche Angelegenheiten — auch die rechtliche Ordnung der Ehesachen gehört für Luther ja zu den weltlichen Angelegenheiten — umfassen und somit die geistliche Tätigkeit der Visitatoren unangetastet lassen³⁾. Spalatin hat das Kommende richtiger vorausgesehen als Luther; aber die Gründe, mit denen Luther ihn tröstet, bestätigen doch noch einmal, wie wichtig ihm stets das selbständige kirchliche Amt erschien⁴⁾.

1) Vgl. dazu die beiden bahnbrechenden Aufsätze von K. Müller, Ueber die Anfänge der Konsistorialverfassung (Hist. Zeitschr. B. 102 S. 1 ff.) und Zur Geschichte und zum Verständnis des Epistopalsystems (Zeitschr. d. Savigny-Stiftung B. 39. Kan. Abt. 8). Aus letzterem ist mir besonders wichtig, daß J. Stephani die Gewalt des Landesherrn gegenüber der Kirche ganz im Sinn des von mir Dargelegten abstuft (Müller S. 8).

2) Wie Luther selbst sich etwa die Aufgabe eines Konsistoriums gedacht hätte, zeigt die allerdings zunächst nur auf katholische Verhältnisse Rücksicht nehmende Stelle WA L 615, 28 ff. (von den Konziliis und Kirchen) So ist nu ein Concilium nichts anders denn ein Consistorium, Hofegericht, Camergericht oder desgleichen, darinnen die Richter nach verhör der Part das urteil sprechen, doch mit solcher Demut: Von rechts wegen, das ist: unser Ampt ist anathematisare, verdammen, aber nicht nach unserem Kopff noch willen oder neuem ertichten recht, sondern nach dem alten recht, das im ganzen Reich gehalten wird fur recht . . . nach des Reichs recht, das ist nach der heiligen Schrift . . . solch recht ist Gottes wort, das Reich ist Gottes Kirche, der Richter ist beider amptman oder Diener. Solcher Diener oder Richter dieses Rechts und Reichs ist nicht allein das Concilium, sondern auch ein jeglicher Pfarrher und Schulmeister.

3) So meine ich den viel umstrittenen Brief Enders-Kawerau XIII 246 (12. Januar 1541) verstehen zu müssen. Die wichtigsten Sätze lauten: nam etsi hic Witenberge consistorium coeperit institui, . . . nihil ad visitatores pertinebit, sed ad causas matrimoniales (quas hic ferre amplius nec volumus nec possumus) et ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae et ad persolvendos redditus pastoribus, quod forte et nobilitatem et magistratus necessario attinget. deinde tu nosti, etiam singulari te esse exemptum privilegio, si qua fieret (quod nondum futurum esse suspicor) talis aliqua redactio in ordinem. — Sohm (S. 620 A. 59) entnimmt daraus, daß Spalatin befürchtet hätte, als Geistlicher, als Superintendent, also persönlich dem Konsistorium unterworfen zu sein. Aber warum sagt Luther dann nicht lieber: nihil ad pastores pertinebit? Es handelt sich nicht um die persönliche Stellung der Visitatoren, sondern um ihr Amt. Bestätigt wird diese Auffassung durch den Brief von Justus Jonas in derselben Angelegenheit (Briefwechsel I 425): etiamsi alia erigerentur consistoria, tamen duraret auctoritas visitatorum et visitationis. sic enim mihi dixit D. Pontanus esse mentem τοῦ ἀρχιεπισκοπικοῦ, et maxime tui habebitur ratio tuaeque aetatis et erga ecclesias utriusque ducatus, et G. et nostri, meritorum amplissimorum.

4) Vgl. auch den Brief an Daniel Greiser Enders-Kawerau XV 256, 10 ff. (22. Oktober 1543) aut igitur ipsi fiant pastores, praedicent, baptisent, visitent egrotos, communicent et omnia ecclesiastica faciant, aut desinant vocationes confundere, suas aulas curent, ecclesias relinquant his, qui ad eas vocati sunt, qui rationem deo reddent. . . distincta volumus officia ecclesiae et aule aut deserere utrumque. Sathan pergit esse Sathan. Sub papa miscuit ecclesiam politicae, sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae. sed nos resistemus deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare.

Ebenso zäh hat Luther an seinen Anschauungen über Macht und Recht der christlichen Gemeinde festgehalten. Sie wieder in Erinnerung zu bringen, gab ihm in erster Linie das selbstherrliche Gebaren hochmöglicher Ortsobrigkeiten Anlaß. In solchem Fall pflegt er kräftige Worte zu reden über die Scheidung der beiden Regimente und über die von der weltlichen Gewalt zu achtende Würde der Kirche¹⁾. Aber auch in seiner Auffassung des Verhältnisses von Pfarrer und Gemeinde ändert sich späterhin bei ihm nichts. Noch in den letzten Jahren spricht er es aus, daß der Prediger nur aus Befehl und Verwilligung der andern das Wort verwalte. Und wenn er auch daraus nicht folgert, daß jede Gemeinde das Pfarrwahlrecht haben müsse²⁾ — am schwersten fiel es ihm, sich mit dem Patronat des Adels abzufinden³⁾ —, so gilt ihm doch die Zustimmung der Gemeinde andauernd als unbedingt erforderlich⁴⁾. Der Pfarrer kann sein Amt nur so lang führen, als er „von dem Haufen geduldet“ wird⁵⁾.

Endlich verschwindet auch der Gedanke bei Luther nicht völlig, daß das höchste Ziel die Herstellung einer richtigen Bekenntnisgemeinde wäre. Er kommt zwar niemals dazu, zu entdecken, daß jetzt die Leute dafür reif wären⁶⁾. Aber er freut sich doch lebhaft darüber, wenn ein ernsthafter Versuch, den kirchlichen Bann einzuführen, gemacht wird⁷⁾.

1) E. A. 55, 108 (20. September 1535) es ist mir leid, daß die Torgauer sich so undankbar gegen das Evangelium stellen und sich unterstehen aus eigener Thurst auch Pfarrherr und Capellan zu Knechten zu machen, aufs Rathhaus zu fordern ihres Gefallens. Wer hat sie gelehrt solchen Gewalt, der ihn nicht gebührt, zu sich zu rauben? Sind dies die Früchte ihres Glaubens? E. A. 56, 47 ich hoffe ja, ihr werdet so viel christliches Verstands haben, daß ein Pfarramt und das Evangelium sei nicht unser, noch einiges Menschen, ja auch keines Engels, sondern allein Gottes unsers Herrn, 49 ihr seid nicht Herren über die Pfarren und Predigtamt, habt sie nicht gestiftet, sondern allein Gottes Sohn.

2) Lehrreich ist indes E. A. 55, 108 ich will darzu thun, daß sie die Wahl eines Pfarrherrs sollen wieder verlieren.

3) de Wette V 425 (6. Januar 1542) sic enim in nostra visitatione egimus, ut habentibus ius patronatus suaderemus, qui suaderi nollent dimisimus. ita omnes nobiles suas parochias conferunt, sicut ab antiquo contulerunt, citra principis aut ecclesiae auctoritatem.

4) Ich führe nur zwei Stellen an, die noch einmal deutlich zeigen, wie unlutherisch es ist, die Bestellung des Predigers als eine „äußere Angelegenheit“ zu betrachten, die die Obrigkeit auch ohne Rücksicht auf die Gemeinde erledigen könnte. Enders VIII 395, 122 (17. April 1531) quid enim aliud est concionatores deponere et substituere, quam pastorem esse velle et ministerium verbi sibi assumere? Enders-Kawerau XIV 57, 11 (24. August 1541) hoc est non minus tyrannicum in pastorem ipsum quam si pastor invita ecclesia aliquem obtrudat.

5) WA L 634, 26 (von Konziliis und Kirchen) weil er im Ampt ist und vom Haufen geduldet wird, so laß du es auch gehen... du allein sei zufrieden und laß gehen, weil du Einzelner nicht sein kannst der ganze Haufe oder das christliche heilige Volk“. (Man bemerke übrigens hier die Anerkennung des Rechts der Mehrheit. Indem Luther dieses bestätigt, erkennt er ein „Recht“ in der Kirche an.)

6) Enders IX 317, 2 (26. Juni 1533) in hoc saeculo tam turbido et nondum satis pro recipienda disciplina idoneo non ausim consulere tam subitam innovationem... (excommunicatio non) nisi ad eos pertinet, qui volunt esse veri christiani. (Immer noch das alte Stichwort!)

7) Enders-Kawerau XV 131, 22 ff. (2. April 1543) placet exemplum Hassiacae ex-

In alledem ist Luther seinem ursprünglichen Streben treu geblieben. Der Gegensatz, in den er zum werdenden landesherrlichen Kirchenregiment trat, war für ihn ein Kampf um die Reinheit seines ganzen Werks. Man versteht ihn sehr falsch, wenn man glaubt, daß ihm an den Unterscheidungen, die er hervorhob, innerlich nicht viel hätte gelegen sein können. Für ihn handelt es sich dabei um tief ernste Gewissensangelegenheiten. So gut wie ihm in einen Fall alles daran hängt, ob man den Kaiser als Kaiser oder als Handlanger des Papstes betrachtet, ob man den Türkenkrieg als Glaubenskrieg oder als nationalen Verteidigungskrieg führt, so gut steht für ihn auch das Höchste in Frage, wenn es sich darum handelt, ob man dem Landesherrn als dem angesehensten Glied der Kirche oder ob man ihm als christlichem Fürsten gehorcht.

Geholfen haben diese Anstrengungen Luthers allerdings nichts. Man kann nicht umhin dies mit darauf zurückzuführen, daß Luther seinen Widerspruch gegen die kurfürstliche Auffassung der Visitation nicht schon damals, wie sie ins Werk ging, kräftiger ausgesprochen und betont hat¹⁾. Jedenfalls war nachher die Macht der Tatsachen stärker als seine Theorie. Erging die Visitation einmal in des Kurfürsten Namen, so erschien dieser trotz allem, was geredet werden mochte, als derjenige, dem auch die geistlichen Angelegenheiten befohlen sind. Billigerweise mag man dazu noch einräumen, daß es für die kurfürstliche Kanzlei schwer hielt, den Unterschied zum Ausdruck zu bringen, daß der Kurfürst das eine Mal als Fürst, des andere Mal als christlicher Bruder zu seinen Untertanen sprach. Es war jedenfalls bequemer, alles nach demselben Schema zu bearbeiten. Vollends da für ein landesherrliches Kirchenregiment schon Ueberlieferungen aus vorreformatorischer Zeit vorhanden waren²⁾.

communicationis. si idem potueritis statuere, optime facietis. sed Centauri et Harpyae aulicae aegre ferent. — Dagegen verwirft er scharf eine Bannübung, bei der die weltliche Obrigkeit sich mit einmischte Enders-Kawerau XV 256, 4 (22. Oktober 1543) nihil boni sperare possumus, mi Daniel, de forma excommunicationis in aula vestra presumpta. sic enim futurum est, ut aulae velint gubernare ecclesias pro sua cupiditate . . . sed nos resistemus deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare.

1) Der Fall liegt ähnlich wie bei Luthers Unterschrift unter die beiden Gutachten Melanchthons, ob man die Wiedertäufer mit dem Schwert strafen möge Enders XIV 129 nr. 3082 b. und Enders X 345 nr. 2399 (= WA L 8 ff.). Beidemale hat Luther nur unter Bedenken zugestimmt. Im zweiten Fall kreuzen sich wieder seine Grundsätze mit denjenigen Melanchthons. Melanchthon hat sich ausdrücklich (WA L 13, 11 ff.) gegen die Behauptung gewendet „Weltlich Oberkeit sol ganz nicht mit geistlichen sachen zu thun haben“ und demgegenüber aufgestellt „Fürsten sollen nicht allein den untherthan ire guter und leiblich leben schüßen, sondern das fürnemst ampt ist, Gottes ehr foddern, Gottessesterung und Abgötterei wehren“ — ein Satz, der Luthers Grundanschauung geradewegs zuwiderlief (vgl. oben S. 330 und 374). Und doch hat Luther nicht die Kraft gefunden, dem von seinem Philippo verfaßten Gutachten die Unterschrift zu verweigern, sondern sich darauf beschränkt, in der Nachschrift das für ihn Maßgebende hervorzuheben, daß die Obrigkeit den w o r t b r ü c h i g e n Täufer als Ungehorsamen zu strafen berechtigt sei und außerdem dem Landgrafen ans Herz zu legen, daß er „gnade neben der straffe gehen lasse.“

2) Es ist heutzutage, nachdem die Erkenntnis von der Vorbereitung des landesherrlichen Kirchenregiments im Spätmittelalter sich durchgesetzt hat (vgl. die gute Zusammenstellung bei Werminghoff, Verfassungs Geschichte der deutschen Kirche im Mittelalter²

Heute ist das landesherrliche Kirchenregiment gefallen. Auch wer ihm die Anerkennung nicht versagt, da β es in schweren Zeiten sich redlich um die Kirche bemuht hat¹⁾, wird eine Genugtuung daru \ddot{b} er empfinden, da β die Entwicklung jetzt endlich auf die Bahnen zuru \ddot{c} lenkt, die Luth \ddot{e} r eingeschlagen wissen wollte. Denn der Preis, den die evangelische Kirche fur die Vorteile dieser Einrichtung zu bezahlen hatte, war hoch, war allzu hoch. Die besten Krufte der Reformation sind durch sie hintangehalten oder gezwungen worden, sich neben der Kirche zu entfalten. Aber die Kirche mu β sich bewuht sein, da β sie mit der ihr nunmehr zuteil gewordenen Selbstundigkeit auch die Verpflichtung ubernommen hat, das Werk Luth \ddot{e} rs in seinem Geiste zu vollenden.

1913 S. 88 ff.), notiger den Unterschied als die Uebereinstimmung zu betonen (vgl. mit Recht Werminghoff S. 89 A. 1). Man kann sich den Abstand einfach durch die Frage klarmachen: Hat im Mittelalter etwa der Kaiser oder ein anderer weltlicher Furst als Mitgetaufter besondere Rechte in der Kirche? Sobald man so fragt, sieht man, was die Reformation neu hinzugebracht hat.

1) Vgl. daru \ddot{b} er Holl, Die Bedeutung der gro \ddot{u} en Kriege fur das religiose und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus S. 60 ff. S. 116 ff. und Thomas Chalmers und die Anfunge der kirchlich sozialen Bewegung (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1912 S. 255 ff.).

6. Luthers Urteile über sich selbst¹⁾.

Luther hat nicht zu den Menschen gehört, die die eigene Persönlichkeit wichtig genug finden, um sich liebevoll in sie zu versenken. Dazu lebte er immer viel zu stark in der Sache. Er sah nach den Aufgaben, die ihm gestellt waren, und bemerkte die Eigentümlichkeiten seines Wesens nur, soweit sie sich ihm während des Handelns als Hemmnisse oder als Schwungkkräfte fühlbar machten.

Aber er trug andererseits auch kein Bedenken, das, was ihm bei solchen Gelegenheiten an sich selbst auffiel, ja auch die ganze Art, wie er sich empfand — im Bewußtsein, daß er nichts zu verheimlichen habe —, ruhig vor andern auszusprechen. Nicht nur in den Tischreden oder in den Briefen an vertraute Freunde, sondern auch in den für die Öffentlichkeit bestimmten Schriften. Manchmal um sich zu rechtfertigen, häufiger — so gerade da, wo er im engeren Kreis sein Innerstes aufdeckt —, um einen seelsorgerlichen Einfluß auszuüben oder zu empfangen; aber niemals mit dem Hintergedanken, den Eindruck, den Mit- und Nachwelt von ihm haben sollten, dadurch maßgebend zu bestimmen.

Es verlohnt sich, diese Aussprüche Luthers über sich selbst zu sammeln. Sie erschöpfen zwar nicht sein ganzes Wesen, dazu sind sie viel zu abgerissen; aber sie führen statt dessen um so tiefer in sein Inneres ein und ergänzen damit das Bild, das sich uns aus seinen Taten ergibt. Vielleicht hat er selbst sich doch besser gekannt, als jeder andere. Jedenfalls kommt in dem Urteil, das er über sich selbst fällt, eine wichtige Seite seines Wesens zum Vorschein.

Jedoch, wenn man an diese Aufgabe herantritt, so stößt man sofort auf eine befremdliche Tatsache. Worte hohen Selbstgefühls wechseln mit schweren Anklagen gegen sich selbst, Töne freudiger Zuversicht mit bitteren Urteilen über sich und sein ganzes Werk. Wie ist das zu erklären? Ist Luther ein schwankender Charakter gewesen, der haltlos zwischen entgegengesetzten Stimmungen hin und her geworfen wurde? Oder hat sich sein Gemüt allmählich verdüstert, so daß er zu Ende seines Lebens heimlich an seiner Sache irre geworden wäre?

Das letztere trifft auf alle Fälle nicht zu. Man braucht nur die Briefe zu lesen, die Luther kurz vor seinem Tod noch an seine Frau schrieb, um sich davon zu überzeugen, wie sicher er sich bis zuletzt in seinem Glauben fühlte. Wer so im kindlichen Gottvertrauen über die Besorgnisse seiner Frau um sein Leben scherzen kann — „Ich Sorge, wo du nicht aufhörst zu sorgen, es mocht uns zuletzt die erden ver-

1) Vortrag gehalten in Tübingen am 1. November 1903. Im Auszug wiedergegeben in den Süddeutschen Monatsheften Oktober 1917.

söhlingen und alle Element verfolgen. Lerestu also den Catechismus und glauben? Bete du und lasse Gott sorgen, dir ist nichts befohlen, für mich oder dich zu sorgen. Es heisset wirff dein anligen auf den Herrn, der sorget für dich" ¹⁾ —, der muß ein gutes Gewissen über sein Werk besessen haben. Jene Spannung zwischen Hochgefühl und Selbstbeschuldigung ist nicht erst im Lauf seiner Wirksamkeit hervorgetreten. Sie ist von Anfang an bei ihm da und bildet einen dauernden Zug in seinem Wesen. Aber sie deutet auch nicht auf eine Zerrissenheit oder eine Unbeständigkeit in Luther selbst. Sie war vielmehr für ihn die einzig mögliche Form, in der er sein Selbstbewußtsein als Reformator, ja auch sein religiöses Selbstbewußtsein aufrecht zu erhalten vermochte.

Luther hat es von Haus aus schwerer gehabt als andere religiöse Führer, überhaupt zu einem Selbstgefühl und vollends zu einem religiösen Selbstgefühl zu gelangen. Er war nicht ein Mann, in dem ein starker Wille wie eine Naturkraft zur Äußerung drängte. Ihn trug auch nicht das unmittelbare Selbstgefühl des Propheten, der sich auf eine ihm persönlich zuteil gewordene Offenbarung stützt ²⁾. Gegen alles, was irgendwie nach einer plötzlichen, nicht durch die klare Ueberlegung vermittelten Inspiration ausjah, besaß er vielmehr eine instinktive Abneigung. Auch die alten Propheten vermochte er sich nicht anders vorzustellen, als so, daß sie in Mose und in den Schriften ihrer Vorgänger „st u d i e r t“ hätten. Für ihn war der Weg, auf dem er zu einer religiösen Entdeckung und damit auch zu einem eigenartigen Berufsbewußtsein gelangte, die Auseinandersetzung mit einer gegebenen Größe, mit dem geschichtlichen Christentum und seiner Urkunde, und die Wahrheit, die er so fand, stellte sich ihm nicht dar als eine Neuentdeckung, auf Grund deren er ein: „Ich aber sage euch“ hätte sprechen können, sondern nur als W i e d e r entdeckung einer bloß verschollenen Erkenntnis. — Aber darin lag auch sofort der Punkt, wo sein Selbstbewußtsein als Reformator von vornherein gefährdet war. Jene Urkunde war längst in aller Hände gewesen, Jahrhunderte hatten aus ihr gelebt, konnte es da sein, daß einer, auch nur in jenem eingeschränkten Sinn, in ihr etwas Neues fand? Je deutlicher sich ihm die Tragweite seiner Aufstellungen enthüllte, je klarer ihm wurde, wie hoch das von ihm Bekämpfte in der Geschichte hinaufreichte, desto unabweisbarer wurde für ihn die Frage: „Meinest du, daß alle vorigen Lehrer nichts gewußt haben? Müssen dir alle unsere Väter Narren sein? Bistu allein des heiligen Geistes Nestei blieben auf diese letzte Zeit? Sollt Gott so viele Jahre lang sein Volk haben irren lassen!“ ³⁾. Nicht erst die Gegner haben ihn mit diesem Einwand be-

1) Enders XVII 32, 17 ff.

2) WA VII 313, 17 ff. ich sage nit, daß ich eyn prophet sei, . . . bin ich nit ein prophet, so bynn ich yhe doch gewiß für mich selbs, das das Wort gotis bei mir und nit bei yhnen ist, denn ich yhe die schrift für mich habe. E. A. 53, 255 denn ich mich nicht berümen kann, daß mich Gott ohn Mittel vom Himmel gesandt hat wie sie thun, WA XX 222, 55 nicht daß ich durch ein gesicht gottis berufft sei zum predigtamt. sondern daß ich dazu gezwungen wird durch andere leut. — Vgl. dazu außerdem die S. 27 A. 5 angeführten Stellen und S. 15 A. 1.

3) WA XXIII 421, 26 ff. vgl. WA VIII 411, 29 ff. = 482, 28 ff. o wie mit viel grosser mühe und arbeyt, auch durch gegründte heylige schrift hab ich meyn eygen gewissen kaum

drängt. Er selbst hat ihn von vornherein gegen sich erhoben. Und er wirkte auf ihn so erschreckend, wie wenn sich ein Abgrund vor ihm aufthäte. Je nachdem die Antwort ausfiel, war er ein Gottgesandter oder ein Werkzeug des Teufels, ein Seelenretter oder ein Seelenverderber.

Und immer aufs neue ist diese Frage an Luther herangetreten¹⁾. Jede Bibelstelle, die seiner Grundanschauung zu widersprechen schien²⁾, jeder Vorwurf, den er sich persönlich machen zu müssen glaubte, jede schlimme Wendung, die seine Sache nahm³⁾, — das Auftreten der Schwärmer, der Bauernkrieg, die Entstehung des Risses in Deutschland, die Bedrohung des Reichs durch die Türken, die unerfreulichen Erscheinungen in den sich bildenden Landeskirchen, — warf sie ihm wieder mit Zentnerschwere auf die Brust. Denn immer betrachtete er sich als den für alles und für alle Verantwortlichen. So ziehen sich bei ihm, anders als bei Zwingli und Calvin, „A n f e c h t u n g e n“ durch das ganze Leben hindurch. Sie sind ein ergreifender Beweis für die Unabhängigkeit, die er seiner Sache und seiner Person gegenüber sich jederzeit bewahrt hat, ein Zeugnis auch für die strenge Gewissenhaftigkeit, mit der er sich selbst immer wieder durchprüft. Aber — darauf spitzt sich nun die Frage zu — woher kommt es eigentlich, daß ihm im Unterschied von jenen andern Großen die einmal errungene Klarheit nicht für immer genügt? Wodurch ist er genötigt, sein Selbstbewußtsein immer neu zu erkämpfen?

Man muß, um diese Fragen zu beantworten, auf das Letzte seines Wesens zurückgehen, bis dahin, wo Körperliches und Geistiges sich miteinander mischen.

Als bezeichnend für ihn erscheint zuvörderst die Verbindung einer lebhaften E i n d r u c k s e m p f i n d l i c h k e i t mit einem starken und beharrlichen Willen. Luther hat sich selbst einen erregbaren Menschen, einen Mann heißen Gemüts genannt⁴⁾. Er war es auch in dem Sinn, daß eine gewisse Schredhaftigkeit — man

konnte rechtfertigen, das ich eyner allein widder den Papst hobe dürfen auftreten, yhn für den Antichrist halten, die Bischoff für seyn Aposteln, die hohen Schulen für seyn hurr heußer. Wie oft hat meyn Herz gehappelt, mich gestrafft und myr furgeworffen yhr eynil sterckist argument: du bist alleyn klug? Sollten die andern alle yrren und so eyn lange heyte geyrret haben? Wie wenn du yrrst und so viel leut ynn yrrtum verfurest, wilche alle ewiglich verdammet wurden? Biß so lang, das mich Christus mit seynem eynigen gewissen wort befestiget und bestetiget hat, das mein Herz nicht mehr happelt, sondern sich widder die argument der Papisten als eyn steynen uffer widder die wellen, aufleht und yhr donnren und sturmen verlachet.

1) Nach den Tischreden (WA I 61, 30 und II 13, 22) hätten die tentationes im Jahr 1521 begonnen. Luther denkt aber dabei offenbar nur an Anfechtungen, die sich auf sein Berufsbewußtsein bezogen. Auch für sie ist indes der Zeitpunkt zu spät angelegt vgl. Enders I 126, 71 (11. Nov. 1517) ut dominus noster Jhesus adiuuet et portet nobiscum nostras tentationes, omni homini incognitas praeter nos.

2) Vgl. Tischreden WA I 62, 30 ff.

3) Schon der Studententrawall in Erfurt erregt in ihm die Gewissensfrage Enders II 442, 26 metuo ne dominum aliqua ingratitude vel vana gloria offenderimus, qui infensus permittit Satanam sic irrepere in medium filiorum dei.

4) Enders IV 320, 49 quamvis tamen et ego irritabilis irritatus fuerim saepius, ut acerbius scriberem, tamen hoc non feci nisi in pertinaces et indomitos Enders II 329, 97 ad arma queat moveri vel saxeus animus, quanto magis ego qui..

denke an den Vorgang, der ihn ins Kloster führte, — und ein nicht geringes Maß von natürlicher Weichheit mit eingeschlossen war ¹⁾. Er war leicht zum Mitleid bewegt, und es war ihm ein Bedürfnis sich auszuweinen, wenn ihn ein herber Verlust traf ²⁾. Aber dem stand gegenüber ein männlicher Wille, der dem Sichhingeben sofort eine bestimmte Grenze setzte. Luther nahm es sich übel, wenn die seelische Weichheit bei ihm in Empfindsamkeit überzugehen drohte. Vollends vor andern sich in seiner Ergriffenheit zu zeigen, lief ihm zuwider ³⁾. Er duldete es auch bei seinen Kindern nicht, daß sie sich ihrem Schmerz hemmungslos überließen ⁴⁾. Bei körperlichen Leiden befolgt er den Grundsatz, sie zu überwinden, indem er dem Gedanken daran keinen Raum gibt. Nur nicht darüber zum Hypochondrier werden: von der Gemüthshaltung hängt es ab, auch wie man sich körperlich befindet ⁵⁾. In solchem Fall ärgerte es ihn deshalb geradezu, wenn seine Freunde ihn bemitleideten ⁶⁾.

Dem entsprach der Aufbau seines geistigen Lebens. Als Erstes gewahrt man auch da die Aufgeschlossenheit, das Lernbedürfnis, das lebhafteste Vorstellungsvermögen. Was ihn ergreift, ist das zum Gefühl Sprechende, das bildhaft Anschauliche ⁷⁾, das im eigenen Geist Wiederzuerweckende. Daher macht die Dichtung stärkeren Eindruck auf ihn als die beredteste Prosa — seine

calidus sum Tischreden WA I 7, 1 Wenn ich wer ein Iud geweest, ich hett Paulum zerissen.

1) Enders VI 315, 4 *defuncta est mihi filiola mea Elisabethula; mirum quam aegrum mihi reliquerit animum paene muliebrem; ita misericordia eius moveor*; vgl. auch Enders VII 364, 5 *filiam tuam defunctam, si unquam pater fuisti, scio iam te discere, quid sit patrem esse, praesertim sexus, qui ultra filiorum casum etiam habet misericordiam valde moventem*.

2) Enders VIII 13, 19. Als bald er Hans Reinkens Brief ansieht, sagt er zu mir: Wohlan mein Vater ist auch todt. Darnach flugs drauf nimmt er seinen Psalter, geht in die Kammer und weint ihm genug, daß ihm der Kopf des andern Tags ungeschickt war. Sint hat er sich nichts lassen mehr merken.

3) Vgl. außer der eben angeführten Stelle Tischreden WA I 36, 30 *ut quod raro ei nisi multum commoto accidebat, titubaret lingua* und Enders XIII 300, 38 *in pus versi fluxus... vitam meam ita invaserunt, ut prae dolore intolerabili magnis lacrimis (quod non facile soleo, etsi minus fluebant quam vellem) dicerem domino etc.*

4) Enders XV 50, 3 *tu vide ut istas lacrymas viriliter superes... tu obedias deo, qui te per nos iussit isthic exerceri et facile oblivisceris istius molliciei*.

5) Enders XI 237, 11 ff. *ego gratias ago deo, quod valetudo tua redit, sed quaeso, tuam suspicionem nescio quot morbos cogitantem compescas, nosti proverbium: imaginatio facit casum. ideo in divertendis, non recipiendis cogitationibus studere debes. ita enim et ego facere cogor. adversarius enim noster diabolus circuit nos, non solum ut animam devoret, sed etiam corpus nostrum fatiget cogitationibus animae, si forte occidere ipsum posset, cum sciat, corporis valetudinem magna ex parte pendere ex animi cogitationibus, ut dicitur: Guter Muth, halber Leib.*

6) Enders III 214, 150 *de mea valetudine volo vos nihil sollicitos esse aut si resciero sollicitos esse, nihil amplius confitebor*.

7) WA VIII 84, 24 *nescio enim quae sit figurarum energia, ut tam potenter intrent et afficiant, ita ut omnis homo natura et audire et loqui gestiat figurate*.

Vorliebe für den Psalter führt er selbst mit auf diesen Zug bei sich zurück ¹⁾ —; aber sofort greift wiederum der Wille ein, in dem lebhaften Bedürfnis, das Aufgenommene zu verarbeiten, es sich selbsttätig lebendig zu machen und es innerlich nachzuschaffen ²⁾. Und schon innerhalb der sich hingebenden Empfänglichkeit waltet ein ausgeprägter Geschmack, der mit einer Willensrichtung in Beziehung steht. Er sucht nicht das Vielerlei, sondern das Einfache, wenn es zugleich ein Großes und Gehaltvolles war. Aber dann legt er sich auch mit der ganzen Beharrlichkeit seines Willens darauf, dieses Große restlos zu bewältigen, es völlig in sich aufzunehmen und zum Bestandteil des eigenen Wesens zu machen. Zu Gegenständen, die ihn in dieser Weise ergreifen, kann er immer wieder zurückkehren. „Viel Bücher machen nit gelehret, viel Lesen auch nit, sondern gut Ding und oft lesen, wie wenig sein ist, das macht gelehret in der Schrift und fromm dazu“ ³⁾. Er hat es nie begreifen können, wie andere Leute, insbesondere in der Religion, gerade mit dem Einfachen so schnell fertig wurden ⁴⁾. Für ihn waren die zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser Dinge, an denen er nie auslernen zu können meinte. Er schämt sich nicht, er rühmt sich, daß er als ein alter Doctor diese Stücke immer noch täglich wie ein Kind Wort für Wort sich aussage. Was liege allein schon in dem Eingang des Decalogs: Ich bin der Herr dein Gott ⁵⁾! „Mit stillem Geist“ ⁶⁾ sich in diese Tiefen zu versenken, bis er das dort Verborgene ganz ergründet, erschaut, erfüllt hat, das war das Streben, das ihn zeitlebens erfüllte. In dem Sinn sprach er davon, daß man einen Text „sich einbilden“ oder ihn sich

1) Enders XI 255, 41 nam ego me unum ex illis esse fateor, quos poemata fortius movent, vehementius delectant tenaciusque in eis haereant quam soluta oratio, sit sane vel ipse Cicero et Demosthenes. Id eum mihi contingat in aliis rebus, quanto magis credis mihi id contingere in rebus Psalterii? In quo libro a iuventute sum versatus, delectatus et exercitatus, nec sine magno, dei gratia, fructu.

2) WA V 46, 34 scio, primum uno psalmo, immo uno versiculo psalmi exercere. sat profecisti, si unum versiculum per diem vel etiam hebdomadam didiceris affectibus vivum et spirantem facere. facto hoc initio omnia sequuntur et veniet tibi thesaurus cumulatissimus intelligentiarum et affectionum; vgl. auch WA XIX 30 der Poet Virgilius hat mir solches gelehrt, der also seine Carmina und Wort auf die Geschichte, die er beschreibt, so künstlich applicieren kann; also soll auch die Musica alle ihre Noten und Gesänge auf den Text richten.

3) WA VI 461, 2.

4) WA VIII 684, 31 Es sind etliche, so sie eyn blatt oder hwey gelesen odder ein predigt gehört, rips raps außher wißchen E. A. 25, 239 Ja, spricht Gleich und Blut: es ist einem verdrüßlich, immer auf einer Geigen leiten. Etwas neues her, sonst wird mans überdrüßig. Nein, spricht Christus, sondern denkt mein. Denn die andern, welche so furwüßig sind und wollen etwas neues hören, die haben das erste nie recht verstanden.

5) WA XXX 1; 126, 14 ff. Noch thue ich wie ein Kind, das man den Catechismen leret und lese und spreche auch von wort zu wort des Morgens und wenn ich zeit habe, das Vaterunser, zehn gebot, glaube, Psalmen usw. . . Und muß ein Kind und Schüler des Catechismus bleiben und bleibs auch gerne Enders VIII 48, 37 ego hic factus sum novus discipulus decalogi, illum iam repuerascens ad verbum edisco et video verum esse, quod sapientiae eius non est numerus vgl. WA XXVIII 191, 7 XXXI 1; 227, 15 ff. Tüßchen reden WA I 49, 15.

6) WA X 1; 728, 14 Es ist ein unendlich wort und will mit stillem geist gefasset und betrachtet sein.

„ins Herz bilden“ müsse. Er meinte den Ausdruck ganz wörtlich: den Text so in sich aufnehmen, daß in der eigenen Seele ein deutliches, im Gemüt haftendes, ja unauslöschliches Bild entsteht¹⁾. Aber immer fand er, daß seine Kräfte zu einer derartigen Erfassung noch nicht oder überhaupt nicht ausreichten²⁾. „Du glaubst nicht“, versichert er Spalatin, „welche Mühe mich oft ein einziger Psalmvers kostet“³⁾. Aus dem gleichen Gefühl heraus tröstet er dafür andere „du bist weit genug vorwärts gekommen, wenn du im Tag oder auch in der Woche einen einzigen Psalmvers dir im Gemüt lebendig zu machen gelernt hast“⁴⁾.

Es hatte aber noch seine besondere Bedeutung, wenn Luther sich, wie er an der eben angeführten Stelle bekennt, jene ihm eindrucksvollsten Stücke regelmäßig laut vor sagte⁵⁾. Es lag ihm daran, sie nicht nur dem Gedächtnis, sondern dem Willen einzuprägen. Er will die Worte festhalten, um durch sie an die gemeinte Sache heranzukommen und diese in sein eigenes Wesen einzubilden. Zumal bei dem für ihn wichtigsten Gegenstand, dem religiösen. Das Sich-einfühlen in einen Bibeltext war ihm doch erst Vorbereitung; die Hauptsache war, daß man ihn als „Lebewort“ verstand, als eine Aufforderung, die sich an das Gewissen richtete und die zur Selbsteinkehr zwang⁶⁾. Denn hier griff noch ein Letztes und Tiefstes bei ihm ein, das er selbst nie bei sich hervorgehoben hat, weil es für ihn etwas ganz Selbstverständliches war und er sich dessen nicht rühmen mochte: das starke sittliche Gefühl und die lebendige Empfindung Gottes als einer allzeit gegenwärtigen und ihm die Lebensaufgabe stellenden Wirklichkeit. Dies war der Punkt, in dem sich schließlich alles bei ihm sammelte. Von da aus gewann sein Sinn für das Einfache und Deutliche erst seinen vollen Ernst. Denn der entscheidenden Lebensfrage gegenüber, die für ihn das Gottesverhältnis darstellte, war es ihm unerträglich, in der Ungewißheit zu bleiben⁷⁾ oder sich mit bloßen Annäherungswerten zu be-

1) WA LII 59, 34 ff. Also wolt nun unsers lieben Herren Gottes wort auch gern in unsern Herzen sein, das man es so einbildet, das schier ein natur drauß würde... Da will er ein Sigel oder brandzeychen haben, das es mit allein schwebt auff dem herzen, wie ein schaum auff dem wasser oder eyn geysser auff der zungen, den man außspeiet, Sonder das es soll ins Herz hinein gedrückt werden, das es ein solch malzeichen bleybe, welchs niemand abwaschen kan, grad als wer es drin gewachsen und ein natürlichs ding, das sich nicht lest austragen.

2) WA VII 464, 28 si vires meas metiri velim, ne uni quidem Psalterio me traderem, etiam septies Lutherus: tantum exigit is liber ingenii, eruditionis, diligentiae, spiritus et gratiae.

3) Enders II 319, 41.

4) WA V 46, 34.

5) Dies ist also nicht eine Gewohnheit, die er bloß vom Breviergebet her beibehalten hat
6) WA XXXI 1; 67, 8 ff. Und ist nie keine kunst noch buch auf erden komen, das yderman so bald ausgelernet hat als die heilige schrift. Und es sind doch ja nicht leserwort, wie sie meinen, Sondern eitel lebewort drinnen, die nicht zum speculieren und hoch zu tichten, sondern zum leben und thun dargesezt sind.

7) WA XVIII 603, 10 non est enim hoc Christiani pectoris non delectari assertionibus, immo delectari assertionibus debet aut Christianus non erit... tolle assertiones et Christianismum tulisti... 604, 29 sic potius dicet Christianus, Adeo non delector scepticorum sententia, ut ubicunque per infirmitatem carnis liceret, non modo sacris literis constanter ubique in omnibusque partibus adhererem et assererem, sed etiam

helfen. Im ernstgemeinten Scherz hat er sich dafür einmal auf seine Zugehörigkeit zur occamistischen Schule berufen, für die es kein bloß Beziehungsweises, sondern nur unbedingte Größen gebe ¹⁾. Er kann nicht ruhen, bis er zu bestimmten Einsichten gelangt ist, und weil ihm das Einfache immer als das allein Wahre und Wirkliche gilt, kann er nur in sich ausschließenden Gegensätzen denken ²⁾: entweder steht man unter dem Zorn Gottes oder unter der Gnade, entweder ist man Gottes ganz sicher oder besitzt man überhaupt keinen Gott. Aber derselbe Drang, ein Ganzes zu erreichen, schuf ihm zugleich, wenn er auf sich selbst, auf das Verhältnis seines tatsächlichen Lebens und Handelns zu jener Wirklichkeit blickte, unausgesetzt die schwersten inneren Beklemmungen. Hieraus entsprangen jene „melancholischen“ Gedanken, die nach ihm sich immer gerade an das Woollen anheften ³⁾. Denn noch in ganz anderem Sinn, als wenn es sich um das innerliche Verstehen eines Bibeltextes handelte, empfand er hier, daß seine Kräfte gegenüber dem ihm vorstehenden Ziel nicht ausreichen wollten.

Auf diesen Eigenschaften beruhte Luthers Genialität. Daß er niemals das Staunen verlernte, daß er zeitlebens die Kinderaugen behielt, die das Wunderbare auch im Alltäglichen wahrnahmen, daß das Große ihm immer groß blieb, daß er wie unter einem inneren Zwang immer zu denselben Fragen zurückkehren und dann mit Anspannung des ganzen Menschen an ihnen arbeiten mußte, bis er sie zu Ende gedacht hatte, das waren die Bedingungen, unter denen er schöpferisch wurde. So fand er die einfachen Lösungen, die den Weisen und Klugen seiner Zeit verborgen blieben, weil sie sich nicht entschließen mochten, aufs Ganze zu gehen und sich jenseits ihrer Schulbegriffe zu stellen.

Aber auf dieser selben Veranlagung beruht es auch, daß Luther sich nie in dem Sinn völlig fertig fühlen konnte, wie dies andern möglich war. Auch dann nicht, als er in seiner Rechtfertigungslehre festen Grund für seinen Glauben gefunden hatte. Ein Angriff von außen her hat ihn immer nur in seiner Ueberzeugung gestärkt ⁴⁾. Hier hatte er das Gefühl, daß er das, was die Gegner

optem in non necessariis et extra scripturam positis rebus esse quam certissimus. quid enim incertitudine miserius?

1) WA VI 600, 10 nolo tantum respective, sed absolute et certe doceri. sum enim Occamicae factionis, qui respectus contemnunt, omnia autem absoluta habent, ut sic loqueri in istam moriam.

2) Vgl. seine bezeichnende Bemerkung WA XL 1; 391, 3 scriptura habet modum, quod plena antithesibus; et est quoddam genus fecundum, interpretari scripturam per antitheses et eas videre.

3) Tischreden WA I 215, 26 ff. cogitationes intellectus machen nit traurig, sed voluntatis cogitationes, die thun es, das ein Ding verdreht oder gefellt yhm; illae sunt cogitationes melancholicae et tristes, da man seuffzet und klagt. intellectus autem non est tristis.

4) Enders I 211, 24 ego autem ut mihi conscius sum, non nisi sincerissimam theologiam me docere, ita iam diu praescius fui fore ut sanctissimis Judaeis scandalum et sapientissimis Graecis stultitiam praedicarem... quanto magis illi minantur, tanto magis ego confido. I 223, 7 neque enim illa citatio et intentatae comminationes me aliquid movent: incomparabiliter peiora patior, sicut nosti, quae cogunt me ista temporalia et momentanea fulmina levicula ducere... 224, 60 tu pro me ora, ne nimis gaudeam et confidam in ista tentatione.

vorbrachten, längst schon sich selbst überlegt und innerlich überwunden hätte. Aber in seinem eigenen Innern fand er stets Anlaß, mit seinem Denken, mit seinem Gottsuchen wieder ganz von vorne zu beginnen. Seine „Nachtkriege“ waren ihm, wie er sich ausdrückte, viel saurer als die Tagkriege¹⁾. Denn gerade bei seiner Rechtfertigungslehre war das Persönliche und das Sachliche so eng miteinander verknüpft, daß eine Wolke, die über das eine zog, auch das andere mit verdecken konnte. Wenn der Gedanke an seine Unwürdigkeit ihn wie ein Sturm überfiel und sein so leicht erregbares Gewissen wider ihn aufstand, dann mochte auch der articulus iustificationis ihm aus dem Bewußtsein zurüdtreten. Er wehrte sich gegen solchen Angriff, in dem Gefühl, daß er eines ihm zustehenden Rechts, des Rechts auf seinen Gott, beraubt werden sollte²⁾. Aber es konnte trotz seines Sträubens dahin kommen, daß er sich wieder ganz in dieselbe Lage versetzt sah wie ehemals im Kloster, und sich seine Gottesgewißheit völlig neu erkämpfen mußte³⁾. Wenn er nachher sich wieder erhob, hatte er die Empfindung, als ob er *g e n e s e n* wäre, als ob das ganze Ringen sich nur daraus herleitete, daß er nicht „bei sich selbst“ gewesen war⁴⁾. Und doch ahnte er daneben deutlich, daß er in Wahrheit nicht ohne Anfechtungen sein konnte. Er mußte Staupiß recht geben, wenn der meinte, sie seien ihm so notwendig wie Speise und Trant⁵⁾. *K e i n e* Anfechtung zu haben, dünkte ihm die schlimmste aller Anfechtungen⁶⁾. Wäre er dauernd von ihnen verschont geblieben, so hätte er sich wohl bange gefragt, ob sein Gewissen nicht eingeschlafen sei. Er mußte tatsächlich immer einen leisen Druck in seinem Innern verspüren, wenn sein Gottesgefühl lebendig bleiben sollte.

1) Tischreden I 238, 13; vgl. Tischreden III 341, 13 nihil me plus enecavit quam curae praeipue nocturnae, auch WA XXXI 1; 317, 21 denn ein böser gedanken ist bey der nacht noch eins so schwer als bei tag.

2) Vgl. oben S. 67 ff.

3) WA XXXI 1; 174, 26 ff. Was andere fühlen, das wissen sie am besten. Aber ich halt mich dennoch für einen Christen. Ich weis aber wohl, wie saur und schwer es mir worden ist und noch teglich wird, das ich diesen Eckstein (Christus) ergreiffe und behalte. Man mag mich Lutherisch heißen. Aber man thut mir fast schier Unrecht odder ich bin ihe ein geringer, schwacher Lutherischer, Gott stercke mich . . . wenns an ein Treffen geht, das ich mit dem teuffel, sünden, tod, not und wellt mich soll beissen, das sonst kein hülffe, rat und trost da ist on der einige Eckstein, da sind ich wohl, was ich kan und was es fur kunst ist, an Christum zu glauben . . . Aber meine Papißten, die singen also, Und es ist ein gerings und leichts fur unsern augen. Was glaube, glaube? sprechen sie, Meinstu, das wir Heiden odder Jüden sind? Tischreden I 62, 10 wenn tentatio kommt, so kann ich nicht unum peccatum veniale überwinden . . . 30 (der Teufel) nimmt peccata levissima, die kan er so eragerrin, das einer nit ways, wo er dafur soll bleyben . . . Er nam mir locum iustificationis fein aus den augen, das ich nit dran dacht . . . kam mit mir aus der gratia in disputationem legis; da hatt er mich blos.

4) Tischreden I 48, 23 (der Teufel) greift mich oft an, das es nit eins dreds werd ist. Aber ich sehe es nit, quando sum in tentatione; wenn ich wider *g e n e s e n* bin, so sehe ichs fein 63, 8 Ja, wenn einer *b e y y h m* *s e l b* ist, sonst nit ehe.

5) Tischreden WA I 62, 1 cum igitur quererer apud Stupicium, dicebat quidem se eas (tentationes) nunquam sensisse. sed quantum intelligo, inquit, sunt vobis magis necessariae quam eibus et potus.

6) WA III 420, 16 quia omnium devotorum iudicio et experientia teste maxima tentatio est nullam habere tentationem.

Diese Gemüthsverfassung begründete bei ihm einen Hang zur *Schwermut* und weiterhin zur *Zurückgezogenheit*¹⁾. Von Jugend auf, bekannte er, sei diese Neigung in ihm gewesen²⁾. Er glaubte sogar den Satz vertreten zu können, daß Traurigkeit dem Menschen angeboren sei³⁾. Aber er gibt solcher Stimmung, wo sie über ihn kommt, nicht nach, sondern erblickt in ihr eine Gefahr, der er entgegenarbeiten mußte. Wenn Einsamkeit zu Zeiten gut tut⁴⁾, so gilt nach ihm auch das andere: „Mehr und schwerere Sünden werden in der Einsamkeit begangen als in der Gemeinschaft der Menschen“⁵⁾ und „wer die Gesellschaft der Menschen flieht, soll zusehen, daß er nicht in die der Dämonen gerät“⁶⁾. Deshalb pflegt er nicht nur die *Musik*, die Trösterin in schweren Stunden, sondern namentlich auch den *Verkehr* in einem kleinen Kreise. Schon um sich zu zerstreuen, aber mehr noch, um sich durch andere stärken zu lassen. Denn bei aller Selbständigkeit seines Denkens besaß er doch ein lebhaftes Anlehnungsbedürfnis und bezeugte es immer offen und gerne; wie viel er den häufig nur leicht hingeworfenen Worten eines Staupitz, später insbesondere Bugenhagens verdankte. Sie beide trafen den Ton, mit dem man sein Selbstgefühl in Stunden der Niedergeschlagenheit kräftigen konnte, weil sie den Ernst in Scherz zu kleiden verstanden⁷⁾.

1) WA I 526, 34 ego . . . qui semper anguli amator fui.

2) Enders VI 173, 3 verum est, hanc tentationem esse multo gravissimam et mihi etiam ab adolescentia non incognitam.

3) Tischedren WA II 22, 39 aber traurigkeit ist uns angeboren. — Es ist höchst bezeichnend, daß Luther nicht nur von den Propheten annimmt, daß sie ständig Anfechtungen gehabt hätten (vgl. oben S. 67 ff.), sondern auch Christus sich in dieser Weise vorstellt WA LII 127, 20 ff. Nun ist aber hier (sc. bei dem Sturm auf dem Meer) ein sonders unglücklich, daß Christus eben in solcher todtes noth ligt und schlefft eins rechten, natürlichen, starcken schlaffs, der vielleicht ihm daher kommen ist, daß er sich den tag müd gearbeytet und geprediget oder die nacht über gebettet und seine (!) anfechtung gehabt hat. Denn ich achte es dafür, das er bey nacht seer vil anfechtung vom teuffel erlitten hab, wie er im 88. Psalm klagt: pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea . . . Solchs wirdt auch gemacht haben, das man den lieben Herrn Ihesum für ein Melancholicum angesehen hat, der selten frölich gewest, eintrechtig und in gedanken einher gangen und nicht lautreyfig gewesen ist.

4) WA V 286, 7 ff. satis civilis est, qui legem dei sui noverit et deo pure servierit, ad quod maxime opus est praesertim adolescentioribus, secessu abscondito et fuga hominum . . . non quod velim aetatem istam solitudini deputare, cum et exemplis horrendis et illustrium patrum auctoritate probatum sit solitudine nihil periculosius esse adolescentiori aetati, rursus idem periculum conversatio turbae.

5) De Wette-Seidemann VI 55 plura et graviora peccata committuntur in solitudine quam in societate hominum . . . ego expertus sum, nunquam saepius incidere in peccatum, quam solitarie vivens (= Tischedren IV 555, 1 ff.).

6) WA XL 1; 493, 4 non est bonum, hominem solum, praesertim in tentatione. fuerunt daemones, qui docent homines vivere solitarie — Christus fuit solus nocte quandoque —, quia homo non potest solus vincere tentationem nec carnis nec spiritus.

7) Für Bugenhagen vgl. z. B. Tischedren I 47, 25 sic Pomeranus aliquando in hac mensa, cum vos Ihenae essetis, consolabatur me cum essem tristis: Sine dubio deus sic cogitat: quid faciam ego huic homini amplius? dedi ei tot excellentia dona et ipse desperat de mea gratia? magna mihi erat consolatio et quasi angeli vox esset, haerebat in corde meo.

Freilich, wenn Luther unter die Menschen ging, so geriet er wieder vor andere Klippen. Dann wurde ihm seine Richtung auf das Einfache und seine natürliche Weichheit gefährlich. Er kommt jedem mit dem besten Glauben entgegen, er sieht sich selbst immer unwillkürlich in andere hinein, er läßt sich beschwindeln¹⁾ und „übertäuben“²⁾ und er bringt es namentlich kaum fertig, nein zu sagen, wenn er einen andern in Not oder Verlegenheit sah. In seiner Mönchszeit, sagt er, sei ihm nichts so schwer gefallen wie dies, daß die strenge Regel ihn daran verhinderte, einer Regung seines guten Herzens, so wie er es gern wollte, nachzugeben³⁾. So blieb es bei ihm sein Leben lang. „Mit hoch en soll niemands nichts an mir gewinnen“, hat er einmal seiner Käthe bei einem ehelichen Auftritt zugerufen⁴⁾. Aber um so mehr erreichte man bei ihm, wenn man an seine Gutmütigkeit ging. Wer sein Mitleid zu erwecken wußte, wer ihn vollends zu überzeugen wußte, daß er selbst irgend jemand Unrecht getan hätte, der konnte ihn zu vielem bringen, was ihn hinterher gereute⁵⁾. „Wann werde ich einmal klug werden“, ruft er einmal nach einer derartigen Niederlage fast verzweifeln aus⁶⁾, und ein anderes Mal sagt er über sich noch deutlicher: „Ich bin ein Schaf und bleibe ein Schaf, daß ich so leichtlich gläube, mich so führen und leiten lasse, solchen Junkern zu hofieren und nicht vielmehr meinem Sinn folge, daß wo ich einem Tyrannen oder Hochgelehrten einen Stich gegeben hätte und sie drum zürnten, ich dreißig Stich hie nachgebe zur Reue und Buße“⁷⁾.

Einer solchen Natur lag von Haus aus nichts weniger, als vor die große Wesentlichkeit zu treten und den Führer für andere abzugeben. Wenn man Luther irgend etwas glauben darf, so das, was er in den Anfängen des Streits unaufhörlich versicherte, wie viel lieber er in seinem Winkel geblieben wäre und wie freudig er es begrüßen würde, wenn er aus dem gegenwärtigen Anlaß auch

1) WA XIV 214, 17 O wie oft hab ich genart et cavi mihi huiusmodi locis multis, tamen vix abstinui.

2) WA XXX 3; 297, 29. Ich D. Luther bin geleter inn der Schrift denn der Keiser, auch mehr erfahren inn teglicher ubung, Noch Sorge ich, wo ich unter so viel schelden sein solte und jmer hören jr gifftige zungen und dagegen kein ander unterrichtung, Ich würde in warlich auch allzufrum sein und sie wurden mich in etlichen Stücken übertauben, wie mir denn oft geschehen ist durch eiliche geister und Klüglinge.

3) WA VIII 625, 20 ego sane in meo monachatu, quanquam hobes sum et rudis, nihil tamen egrius tuli, quam hanc crudelitatem et negatae charitatis sacrilegium. neque potui unquam persuaderi, ut quietus crederem rectam et licitam esse obedientiam istam monasticam adversus charitatem tam impudenter saevientem.

4) Tischreden WA I 107, 22.

5) So bei der Doppelehe Philipps Enders XIII 92, 50 nec gravent nos solos, quos cum sciant esse candidos et fideles, arguere non possunt ullius criminis nisi vel misericordiae vel humanissimae facilitatis.

6) Enders V 140, 8.

7) WA XXIII 32, 6 ff. — Vgl. auch Tischr. V 4, 25 ff. an laesus etiam precari veniam debeat ab eo qui laeserit? non, inquit Doctor, nam id neque Christus praecipit nec fecit, alias orasset etiam Pilatum, satis est, si est consentiens in suo corde et rogatus libenter remittit culpam et orat pro eo. nam ego volui aliquando orare me laedentes Agricola et Hieronymum, sed accidit, ut neuter domi esset. quare nunc deo gratias ago, quod non factum est.

noch seines Lehramts ledig werden könnte¹⁾. Es fehlte ihm alles, was sonst einen Begabten zum Hervortreten ermutigt. Er durfte es mit Zug von sich sagen, daß er frei von Ehrgeiz sei²⁾. Denn in jedem unberufenen Sichvordrängen sah er allezeit nur eine Anreizung durch den Teufel³⁾. Persönlich fürchtete er sich vor der Oeffentlichkeit aber auch aus dem Grund, weil er meint, daß seine Erregbarkeit ihm dort einen Streich spielen könnte⁴⁾. Selbst nachdem er den entscheidenden Schritt gethan hatte, hat der Widerspruch, auf den er stieß, wohl in jedem Fall den tapferen Mut sich zu behaupten bei ihm geweckt, aber daneben ringt er doch immer mit der Neigung, sich zurückzuziehen und die Unbelehrbaren sich selbst zu überlassen. „Denn ich gar leichtlich ablasse, wo man mich nicht hören will“⁵⁾. Es war nur eine andere Form derselben Stimmung, wenn Luther sich heimlich und nicht bloß in den ersten Jahren nach dem *M a r t y r i u m* sehnte⁶⁾. So wäre er, wie er hoffte, am schnellsten aller Mühfal und Plage ledig geworden. Eine „germanische Streitmacht“, der der Kampf als solcher Freude macht, ist er wahrhaftig nicht gewesen.

O h n e s e i n e n W i l l e n , w i d e r s e i n e n W i l l e n , das hat er unaufhörlich versichert, ist er zum Reformator geworden. Er konnte es tatsächlich nur werden unter dem Druck eines M ü s s e n s , unter dem Gefühl einer unausweichlichen Verpflichtung gegen die W a h r h e i t . Es war jederzeit sein Trost, daß er von sich aus nichts geplant, sondern in Ausrichtung seines A m t s auf seinen Weg g e d r ä n g t worden sei⁷⁾. Er hat den ersten Schritt mit den Abläßhefen gewagt, in der Meinung, nur etwas zu sagen, was jedermann in der Kirche anerkennen müßte. Wie er inne wird, daß dies in Wirklichkeit nicht zutrifft, hält er sich freilich gebunden, jetzt erst recht fest zu seiner Sache zu stehen! Dann mußte er ihr aber auch den Namen geben, mußte er auch s i c h s e l b s t wohl oder übel s o n e n n e n ,

1) Vgl. 3. B. WA VII 463, 23 et ipsemet non facile dixerim, quam invitatus his turbis iactatus et a meis studiis avulsus fuerim. Enders I 482, 81 ego pro mea temeritate aleam ieci, extrema semper tentare et expectare paratus. nam et hac occasione fore sperabam, ut docendis aliis submotus, angulum mihi invenirem, deserto quod odiebam publico C. A. 53, 61 Zum andern möcht ich nicht allein leiden, ja auch wollte, daß ich nimmer durst predigen oder lehren. Denn mir darin weder Lust noch Liebe, weder Gut noch Ehre gelegen ist.

2) WA X 2; 329, 17 qui nominis ambitione semper inanis fui.

3) WA II 454, 28 ff. non possum hic (etsi leviculum est) transire multorum praesertim religiosorum et sacerdotum fatuam querelam, satis tamen acrem tentationem, qua queruntur, sese talentum domini habere ideoque necessitate evangelici precepti sese urgeri ad docendum. itaque nisi doceant, stultissima conscientia credunt sese pecuniam domini sui abscondere et reos esse damnationis. diabolus haec facit! *(vgl. B. W. 1912)*

4) Enders II 329, 90 quam sit difficile calori et stylo temperare vel ex te ipso discere potes. hoc enim est, cur in publico versari semper indignatus sum, quoque magis indignor, magis contra votum involvor.

5) WA XXXI 1; 209, 21.

6) Enders IV 245, 13 ego speraveram me intra annum raptum iri ad supplicium mortis vgl. 247, 22 WA XII 467, 23 XIV 498, 22. Tischreden WA I 35, 1 ff.

7) Vgl. 3. B. Enders II 294, 60 ego tradidi et obtuli me in nomine domini, fiat voluntas eius. quis rogavit eum ut me doctorem crearet? si creavit, habeat sibi aut rursus destruat, si poenitet creasse. ib. 329, 66 ff. non possum timere praecipitem et indoctam istam invidiam, sic deus me rapit. qui viderit, quid faciat per me, cum mihi sim certus, nihil horum ex me quaesitum aut petitum, sed omnia alieno furore mihi extorqueri.

wie es dem von ihm begonnenen Tun entsprach. Aus dem Bewußtsein, die von ihm vertretene Sache als die Wahrheit bezeugen zu müssen, schöpft er den Mut, sich sogar die höchsten Titel beizulegen. Nun nennt er sich den Gegnern zum Trotz einen „Ecclesiasten von Gottes Gnaden“, einen „Propheten der Deutschen“, einen „Apostel und Evangelisten in deutschen Landen“, „Gottes unwürdiges Gezeuge“¹⁾. Er ersteigt damit die höchste Höhe des religiösen Selbstbewußtseins; aber dieses Bewußtsein bleibt ganz unpersönlich. Es ist immer nur der Ausdruck seiner Ueberzeugung vom Wert und von der Dringlichkeit seiner Sache.

Eben deshalb empfindet er, so hoch er sich rühmt, das ihm übertragene Amt weniger als einen Stolz, denn als eine schwere Last, unter der er im Geheimen seufzt. Alles, was er in der Ausübung dieses Berufs predigt und schreibt, will er nur „gezwungen und gedrungen“²⁾ getan haben. In den Tischreden hat er einmal sich mit Jesaja, Melancthon mit Jeremia zusammengestellt³⁾. Richtiger hat er bei anderer Gelegenheit sich selbst mit Jeremia verglichen⁴⁾. Etwas von dessen Stimmung gegenüber dem ihm übertragenen Werk war tatsächlich in ihm vorhanden, obwohl es bei ihm nie so leidenschaftlich hervorbrach, wie bei seinem alttestamentlichen Geistesverwandten. Was Luther zuweilen müde machte, war nicht die Fülle der Arbeit — die bewältigte er spielend —, auch nicht der Undank, dem er zu begegnen glaubte, sondern die übermenschliche Verantwortung für die ungezählten andern, die er tragen sollte. Noch in den Tagen des Augsburger Reichstags spricht er es öffentlich aus, daß er nicht gerne Doktor und Prediger sei⁵⁾ und „kein

1) WA X 2; 105, 17 Das anzufahen, nenne ich mich einen Ecclesiasten von gottis gnaden, den yhr eynen Keher mit fodder voll lesterwort scheltet, euch und dem teuffel zum troß. WA XXX 3; 290, 28 Aber weil ich der deutschen Profet bin (denn solchen hoffertigen namen muß ich mir hinfurt selbs zumessen, meinen Papisten und Eßeln zu lust und gefallen). WA XIX 261, 24 wen ich mich rühmen wolte, mochte ich mich yn gott noch woll der Aposteln und Evangelisten ynn deutschen lande einen rühmen, wens gleich dem teuffel und allen seinen bischofen und Tyrannen leide were: den ich weys, das ich den glawben und die warheitt gelernt habe und noch lere von gottis gnaden; vgl. auch WA VIII 683, 13 Nu mag ich und eyn iglicher, der Christus wort redet, frey sich rühmen, das seyn mund Christus mund sey. Ich bynn yhe gewiß, das meyn wort nitt meyn, sondern Christus wort sey, so mus meyn mund auch des seyn, des wort er redet X 2; 228, 27 aber ich hab meyn lehre von gottis gnaden nicht allein vom hymel erlangt, sondern auch für eynem erhalten, der mehr vermag ynn seynem Meynen finger denn thaüßent Bepst, Könige, Fürsten und Doctores.

2) WA XXXI 1; 209, 22 vgl. Enders II 430, 57 quidquid feci et facio coactus facio.

3) Tischreden WA II 410, 18.

4) Tischreden V 23, 27 ff. deus suam ecclesiam semper apud paucos servavit per unum aliquem ut Adam, Enos, Enoch, Noah, Sem, Abraham, Mosem et in libris Judicum Samuelem, Heliam, Esaiam nec imminabat vastatio, postea per Daniele et Christum ante destructionem gentis, postea per Nicenum concilium et Augustinum et Ambrosium, Bernhardum aliquid fecit, et nunc per me Hieremiam. et sic erit finis et ut statim veniat, orate, omnes: Veni, Christe, veni.

5) WA XXX 2; 335, 9 weret yhr bischove, wie ewr namen und ampt fodderet, so wurden euch die har gen berge stehen für diesem spruch, und wurdet wol so ungern stift bischoffe sein, als ich Prediger und Doctor bin, Sintemal yhr wurdets nicht viel besser haben als ich und meins gleichen XXXI 1; 212, 6 Hie sprichstu vielleicht zu mir: Warumb lerestu denn mit deynen büchern yn aller Welt, so du doch allein zu Wittenberg Prediger bist. Antwort: Ich habs nie gern getan, Thue es auch noch nicht gern.

lieber botſchaft hören wollte, denn die, ſo mich vom Predigtamt abſetzt“. „Aber“, fährt er fort „die armen ſeelen wollen nicht. So iſt auch ein Mann, der heißt Jeſus Chriſtus, er ſpricht nein dazu, dem folge ich billich, als der wohl mehr umb mich verdient hat“ ¹⁾. Dieſe letzten Worte zeigen, wie er jene Stimmung der Müdigkeit überwand. Es war das nie bei ihm ausſehende Pflichtgefühl, das ihn immer wieder feſthielt und auf ſeine Höhe hinaufzwang. So hat er es auch in den Tiſchreden von ſich bezeugt. „Hett ichs zuvor gewußt, er (Gott) hat muhe gedorfft, das er mich dazu gebracht hatte. Wolan hab ichs denn angefangen, ſo wil ichs auch mit yhm hinaus furen. Ich wolt nit die ganze welt nehmen, das ichs ſolt anſehen umb der uberaus groſſen ſchweren ſorg und angſt willen. Econtra quando video ipſum, qui vocavit, ſo wollt ichs auch nit nehmen, das ichs nit hett empfangen“ ²⁾.

Doch noch eins gehört zur eigentümlichen Geſtaltung ſeines reformatoriſchen Selbſtbewußtſeins mit hinzu. Die Befugnis, die er ſich zuſchrieb, ſtützte ſich bei ihm auch darauf, daß er ein richtiges, von der Kirche ihm übertragenes Amt beſaß. Nur während einer verhältnismäßig kurzen Zeit, in den Jahren vom Wartburgaufenthalt bis zum großen Kampf mit den Schwärmern, hat Luther ſich dazu erhoben, daß er das Recht ſeines Auftretens und ſein Selbſtbewußtſein als Reformator rein auf die ſachliche Notwendigkeit ſeines Wertes gründete. Auf die Dauer litt es ihn jedoch nicht auf ſolch einsamer Höhe. Wenn er für den gewöhnlichen Prediger den Grundsatz betonte, daß weder das allgemeine Prieſtertum noch die perſönliche Begabung an ſich das Recht zur öffentlichen Wortverkündigung gebe, vielmehr die ſörmliche Berufung mit hinzukommen müſſe, ſo fühlte er ſich im Gewiſſen genötigt, das auch auf ſich ſelbſt anzuwenden. Die Taſſache, daß er als erſter das Evangelium wiederentdeckt hatte, genügte ihm nicht, um ſich eine Ausnahmeſtellung zuzubilligen. Daher fängt er ſeit 1524 ³⁾ wieder an, auf ſein Doctorat Gewicht zu legen, das er in den vorausgehenden Jahren als papiſtiſchen Titel mißachtet hatte ⁴⁾. Nicht um das Gut der Welt, erklart er jezt, möchte er ſein Doctorat hergeben. „Denn ich müſte wahrlich zulezt verzagen und verzweifeln in der großen, ſchweren Sachen, ſo auf mir liegt, wo ich ſie als ein Schleicher hätte ohn Beruf und Befehl angefangen“ ⁵⁾. Daß die Kirche ſelbſt ihm den Doctortitel verliehen und er dann mit der Erneuerung des Evangeliums nur ſeines Amtes als Doktor der heiligen Schrift gewaltet hatte, gab ihm die Möglichkeit, ſein Auftreten an die vorher beſtehende Ordnung anzuknüpfen. Erſt dann, wenn er ſich ſo als Glied der ſtetigen, geſchichtlichen Entwicklung fühlte, wußte er ſich ſeines göttlichen Auftrags vollkommen ſicher ⁶⁾.

1) WA XXX 2; 340, 13 ff.

2) Tiſchreden WA I 42, 17 ff.

3) Vgl. die erſchöpfende Behandlung der Frage bei Steinlein, Luthers Doctorat (Neue kirchliche Zeiſchrift 1912. S. 757 ff.).

4) Enders IV 45, 34 und 244, 5.

5) WA XXX 3; 522, 2 ff.

6) WA XXX 3; 386, 14 ff. Ich aber Doctor Martinus bin dazu beruffen und gezwungen, das ich müſte Doctor werden on meinen dand aus lauter gehorſam, da hab ich das doctoramt muſſen annemen und meiner aller liebſten heiligen ſchrift ſchweren und geloben, ſie trewlich und lauter zu predigen und leren; über ſolchem leren iſt mir das Bapſt-

Darin lag auch eine Grenze für sein reformatorisches Bewußtsein und zwar eine Grenze, innerhalb deren er sich wohl fühlte. Nur zum Prediger des Evangeliums wußte er sich berufen. Politik und wirtschaftliche Fragen betrachtete er als nicht zu seinem Amt gehörig. Hier fand er auch, und nicht ohne Grund, daß seine Begabung sich dawider sträubte. Zumal bei der Politik. Seine Vertrauensseligkeit, bildete er sich ein, könnte er vielleicht überwinden ¹⁾; aber die Freude am Herrschen und Befehlen ging ihm tatsächlich völlig ab. „Ich regire nicht gern, Es giebt's meine Natur nicht“ ²⁾.

Indes eben, weil auch das so näherbestimmte reformatorische Selbstbewußtsein nur unter Ueberwindung seiner natürlichen Neigungen bei Luther zustande gekommen war, konnten an dieser Stelle erst recht wieder „Anfechtungen“ einsetzen. Sie waren härter als die, in denen er um seine persönliche Gottesgewißheit stritt. Denn diesmal handelte es sich nicht bloß um ihn selbst, sondern zugleich um alle die andern, die er nach sich gezogen und für deren Seelenheil er sich verantwortlich fühlte. Man sieht in das widerspruchsvoll aufregende Wechselspiel seiner Empfindungen hinein, wenn „der Teuffel“ ihm dabei das einmal vorwirft, daß er fünfzehn Jahre Messe gehalten und damit Abgötterei getrieben hätte ³⁾, und das andere Mal umgekehrt ihn verklagt, weil er den Frieden der Kirche gestört und das Heil so vieler Seelen aufs Spiel gesetzt hätte ⁴⁾. Luther ahnte etwas davon,

tum ynn weg gefallen und hat mirs wollen weren. Daruber iſt yhm auch gegangen wie fur augen und ſoll yhm noch ymer erger gehen und ſollen ſich meiner nicht erwerben, Ich will ynn Gottes namen und beruff auff dem lewen und oettern gehen.

1) Tiſchr. V 43, 26 ff. Ich bin alber . . . und ir ſeit ein ſchald und gelerter als ich in rebus oeconomicis et politicis, denn ich nym mich der ſachen nicht an und hab mit der ecclesia zu ſchaffen und muß dem Teuffel auff die ſchanke ſehen. Das glaub ich, wenn ich mich auff die andern handeln gebe, ich wolts auch merden. Ich glaub eim ihlichen, drum kan man mich woll beſcheißen; alsbaldt ich mich aber fur einem furſehe, der nimpt mir nichts.“ (In Wirklichkeit hat Luther, wenn er in politiſchen Dingen Verdacht ſchöpfte, regelmäßig fehlgegriffen. Man denke an die Paſſchen Handel und an die Pläne, die er dem Herzog Georg zutraute).

2) Tiſchreden V 222, 32.

3) WA XXXVIII 197, 18 ff. Ich bin einmal zu mitternacht auſſerwacht, da ſieng der Teuffel mit mir in meinem herzen eine ſolche diſputation an (wie er mir denn gar manche nacht bitter und ſaur genug machen kan): Höret jr, hochgelerter, wiſſet jr auch, das jr funffzehn jar lang habt faſt alle tage windel Meſſen gehalten? Wie wenn jr mit ſolcher Meſſe hättet eitel abgötterei getrieben und nicht Chriſtus leib und blut, ſondern eitel brod und wein da angebetet und anzubeten andern fürgehalten. . . Hie brach mir warlich der ſchweis aus und das herz begonſt mir zu zittern und zu pochen, der Teuffel weis ſeine argument wol anzusehen und ſort zu dringen und hat eine ſchwere, ſtarke ſprache, und gehen ſolche diſputation nicht mit langen und viel bedenden zu, Sondern ein augenblick iſt ein antwort umbs ander.“ (Dadurch wird die entgegenſtehende Angabe der Tiſchreden WA I 61 21, widerlegt, die übrigens auch mit den ſonſtigen Ausſagen der Tiſchreden im Wiſderſpruch ſteht.)

4) Tiſchreden I 63, 22. Ich hab kein groſſere (tentatio) gehabt und kein ſchwerere denn de praedicatione, das ich dacht hab: das weſen richteſt du allein zu; iſt es nu unrecht, ſo biſtu ſchuldig an ſovil ſeelen, die in infernum fahren ib. 261, 23 ff. aliquando usque ad mortem tentavit me de ſeditione ſecuta praedicationem meam, poſt etiam de ſcandalis doctrinae, de ſacramentariis: wollt alſo den ganzen Teuffel auf mich ſchütten, homicidium et mendacium ib. 288, 20 ad me dicit: quid mali venit ex tua doctrina.

daß diese Anfechtungen auch mit seinen körperlichen Zuständen zusammenhängen¹⁾. Er hat darum schon durch geeignete Leibespflege ihnen entgegenzuwirken versucht. Wenn er sie herannahen fühlt, so ißt und trinkt er reichlicher als sonst; ohne Appetit, vielmehr im Bewußtsein, daß das auch eine Art von Saften sei²⁾, und beim wirklichen Zusammenstoß mit dem Feind verschmäht er die derbsten Hausmittel nicht, um ihn abzuwehren³⁾. Jedoch immer reicht das nicht aus. Sobald die Frage über das Recht seiner Reformation in seinem Innern bestimmtere Gestalt gewinnt, muß er sie auch wieder richtig durchkämpfen. Aber dann führt ihn doch jedesmal ein — in aller Angst und Verwirrung sich behauptender — gesunder Instinkt auf den sichern Weg, um aus der Enge herauszukommen. Gegenüber der Beklemmung, die ihn wegen der Folgen seiner Lehre erfaßt, vergegenwärtigt er sich den Zustand, in dem er die Kirche vorgefunden, die Verunstaltung des Evangeliums, die damals geherrscht hat und immer noch herrscht⁴⁾, — und wenn er dies alles deutlich vor sich sieht, dann werden auch die ursprünglichen Antriebe wieder in ihm lebendig und empfindet er aufs neue den Zwang, unter dem er ehemals reden mußte, obwohl er lieber geschwiegen hätte. Es ist dasselbe Verfahren, das Luther auch in ruhigen Stunden anwendete; so etwa, wenn er von der Coburg aus seine „Vermahnung an die Geistlichen“ schreibt. Denn es ist zugleich als Selbstrechtfertigung gedacht, wenn er dort das Bild der katholischen Kirche bis in alle Einzelheiten der abergläubischen Volksbräuche hinein ausmalt⁵⁾. Am Gegenatz, da, wo sein Urtheil nicht schwanken konnte, findet er sich wieder zurecht. Damit macht er sich warm und zuversichtlich, selbst im Gebet⁶⁾. Das bedeutet indes nicht, daß er

1) Vgl. die S. 384 A. 5 angeführte Stelle und dazu Enders VI 73, 7 non solum corpore aegrotavi, sed multo maxime spiritu, sic me Satan fatigat cum angelis suis permissu dei salvatoris nostri ib. VII 50, 19 ego capite iam laboro plus octiduo, vertigine et bombo agitor: an sit fatigatio vel Satanae tentatio, nescio.

2) Vgl. 3. B. Tischreden I 49, 27 ff. und I 64, 10 ego si sequer appetitum, in triduo nihil comederem. Das ist dann duplex ieiunium, das ich iß und trinf und dennoch one lust. Wenn die welt das siehet, so siehet sie es an pro ebrietate, sed deus iudicabit, an sit ebrietas vel ieiunium.

3) Vgl. 3. B. Tischreden I 48, 10 und 406, 22 ff.

4) Tischreden WA I 48, 14 ff. Darnach wenn ich soweit mit (dem Teufel) zu red komm, halte ich yhme den bapst fur et dico: Wenn du es gleich groß machst, was ist denn dein bapst, das ich yhn feyren solt? Sihe, wol hat er ein greul angericht und noch heutigs tags. Sic propono mihi remissionem peccatorum et Christum et Satanae oppono abominationem papae. So ist die abominatio so groß, das ich wider muts drub wurd und freud davon hab et fateor, das abominatio papatus post Christum mein große consolatio ist.

5) Vgl. besonders WA XXX 2; 347, 9 ff.

6) Tischreden WA II 441, 23 ff. quando adeo frigeo in corde, ut orare non possim, appono contra me impietatem et ingratitude adversariorum, papae, Ferdinandi, ut iusto odio inflammem cor meum, ut dicere possim: sanctificetur nomen tuum, adveniat etc., et calescit oratio mea WA XXX 3; 470, 19 ff. Denn ich kann nicht beten, Ich mus dabey fluchen und Sol ich sagen: Geheiligt werde dein Name, mus ich dabey sagen: Verflucht, verdampt, geschendet müsse werden der Papisten namen und aller, die deinen namen lestern. Sol ich sagen: dein Reich komme, so mus ich dabey sagen: Verflucht, verdampt, verstöret müsse werden das Bapsttum sampt allen Reichen auff erden, die deinem reich widder sind usw. Tischreden WA II 455, 33 nunquam mihi melius procedit orare,

sich künstlich aufgepeitscht und nur mittelst einer Art von Selbstberauschung sein Schwächegefühl überwunden hätte. Mit der Erinnerung an die frühere Verdernis kommt ihm vielmehr der ganze Ernst der Sache, die Pflicht gegen die Wahrheit, die ihm anvertraut war, und die Pflicht gegen Gott, der ihm die Wahrheit gezeigt hat, zum Bewußtsein. Und eben dieser Ernst hebt ihn über die vorherige Aufregung hinaus. Denn nun steht er vor einer klaren Entscheidung. War die Verantwortung dafür schwer, daß er den Riß in die Kirche gemacht, so wäre sie noch viel schwerer, sie wäre unerträglich, wenn er die Wahrheit zum Schaden der Seelen verschwiegen hätte¹⁾. Er besiegt die Angst über den Schaden, den er etwa angerichtet hat, durch die noch größere Angst vor den Folgen eines gegenteiligen Verhaltens. Hier sieht man bis auf den Grund seiner Seele. Das Pflichtgefühl ist das Stärkste in ihm. Die Lebendigkeit dieser Empfindung, die Bereitwilligkeit, auch eine große Verantwortung auf sich zu nehmen, verhinderten es, daß die Anfechtung irgendwann einmal bei ihm zu einem Abfall führte.

II.

Das Bewußtsein, Gott als sein Werkzeug zu dienen, ergab bei Luther einen neuen, den von da an entscheidenden Gesichtspunkt für die Selbstbeurteilung. Er sah sich nun zur Besinnung darüber gedrängt, wie sich seine natürliche Begabung und seine tatsächliche Leistung zu dem Werk verhielten, das ihm von Gott aufgetragen war. Alle berufenen Geister sind vor dieser Frage gestanden, und an der Art, wie sie sie beantworten, ob sie durch das Werkzeugbewußtsein sich in ihrem Selbst bejaht oder verneint fühlen, tritt ihr Verhältnis zu sich selbst immer am klarsten ins Licht.

Bei Luther hat es zunächst in stärkster Weise nach der Seite hin ausgeschlagen, daß er seinen Abstand von seinem Beruf empfand²⁾. Es war in seinem Munde mehr als die übliche fromme Redensart, wenn er sich Gottes „unwürdige“ Gezeuge nennt. Er ist tief davon durchdrungen, daß er nur Werkzeug und ohne dies nichts ist.

Das offenbart sich vor allem in seiner Ueberzeugung von der Entbehrlich-

praedicare, scribere, quam cum irascor. ira enim erischt mir mein ganz geblüt, acuit ingenium, propellit tentationes. Vgl. oben S. 86 A. 1.

1) WA II 449, 6 ff. certus sum aliquando moriendum esse et in adventu domini nostri Jesu Christi rationem reddendam de veritate vel tacita vel dicta atque omnino de talento tradito, ne ipsum abscondisse iudicer. Irascantur sane qui volent, modo ego impii silentii reus non inveniari, qui mihi conscius sum esse me debitorem verbi quantumlibet sum indignus. Enders II 429, 34 ff. sat multis peccatis sum onustus, non addam etiam hoc irremissibile, ut in ministerium positus ministerio desim et reus inveniar impii silentii, neglectae veritatis et tot millium animarum ib. II 510, 25 arduum est omnibus pontificibus et principibus dissentire, sed alia evadendi inferni et irae divinae non est via ib. III 84, 47 inveniar sane superbus, avarus, adulter, homicida, antipapa et omnium vitiorum reus, modo impii silentii non arguar, dum dominus patitur.

2) Enders II 365, 13 tu pro me orabis dominum, ut aliquando bonus fiam et e a u s a m eius digne agam in hoc perduto saeculo.

fein seiner eigenen Person¹⁾. Der Gedanke, daß gerade er und er allein das vollbringen könnte, wozu er sich berufen sah, hat bei ihm nie eine Stelle gefunden. „Die Welt wird nicht zu Grunde gehen, wenn der Bruder Martinus zu Grund geht“, „Gott kann viele Doctores Martinos machen“, „Wird er es nicht durch mich, so wird er es durch irgend einen andern vollenden“, das waren Sätze, die Luther ständig im Munde führte²⁾.

Deshalb bereitete es ihm nur Beklemmungen, wie er nach seinem Auftreten anfängt, ein berühmter Mann zu werden³⁾. Daß sein Wort Anklang fand und seine Sache wuchs, hat ihn selbstverständlich mit Freude erfüllt; aber mit seiner Person wünschte er ganz hinter seinem Werk zu verschwinden. Im Ruhm sieht er — darin so ganz anders gestimmt als die Menschen der Renaissance — etwas, wovor man als Christ nur erschrecken kann⁴⁾. Es war ihm schon peinlich, daß Erasmus in einem Brief an den Kurfürsten Friedrich, wo dies gar nicht zu umgehen war, ihn ausdrücklich mit Namen genannt und ihn damit vor aller Welt hervorgehoben hatte⁵⁾; noch mehr, daß der Kurfürst sich ehrenvoll über ihn äußerte⁶⁾. Selbst ein Lob aus Freundesmund über seine Arbeiten machte ihn ängstlich, weil er fürchtete, man könnte dann vielleicht zu viel von ihm erwarten⁷⁾. Und geradezu anstößig war es ihm, als man anfing, seine Anhänger „Lutherische“ zu heißen. „Was ist Luther? ist doch die leer nit meyn. Szo byn ich auch fur niemand gecreuzigt. . . Wie fene denn ich armer stinkender madensack dazu, das man die Kynder Christi solt mit meynem heilosen namen nennen. . . Ich byn und wyll keynes meyster seyn. Ich habe mit der gemeyn die eynige gemeyne Kere Christi, der allein unszer

1) Enders I 151, 97 scio quod Christus me non eget et absque me nunciabit prospera ecclesiae suae. ib. XVII 102, 37 Christus non eget mei, quod potens est de lapidibus suscitare filios Israel et subvertere montes antequam cognoscant.

2) Enders I 68, 47 spero quod non corruet orbis, ruente fratre Martino ib. II 2, 37 in summa, si ergo perdar, nihil peribit de mundo ib. II 433, 47 dominus autem, qui scit me esse teterrimum peccatorem, suam causam sive per me sive per alium perficiet, quod non dubito ib. VIII 36, 46 si nos non digni erimus, fiat per alios.

3) Enders I 219, 51 doleo ego vehementer meum nomen et negotium in tantum ascendisse et crevisse, ut tantis etiam principibus negotium factum sit et de me sordidissimo homuncione tanta tantorum luminum claritas tractet.

4) WA V 192, 35 quotusquisque enim est, qui ad nomen et laudem sui terretur et expavescit tanquam a re dei sacratissima, quam terror sit attingere? quia suaviter ridemus ac sicut porci patienter sustinemus confricationem eiusmodi laudis. WA XV 642, 4 si dominus nos decorat, bonis difficillimum est, quod non praesumamus de nobis ipsis. si novi scripturam, certe audire cogor laudem, et si laudor, carnalis adhuc sum et in medio igni sto.

5) Enders II 57, 4 mire placet epistola Erasmica mihi et nostris, unum ego nollem, nempe meum nomen in ea non solum nominari, sed et cantari, praesertim a tanto viro. non ignoro me ipsum, in hac saltem parte.

6) Enders I 73, 39 quod autem scribis principem illustrissimum mei frequenter et honorifice meminisse, non quidem ego gaudeo, oro tamen, ut humilitati eius deus reddat gloriam. non enim sum dignus, ut memoriam mei ullus homo habeat, nedum princeps, et talis tantusque princeps.

7) Enders I 130, 29 tu quidem egregiam geris opinionem de studiis meis, sed ego abiectissimam. et quamquam animi tui fidem integerrimam credere debeam, tamen multo magis vires meas ponderare teneor.

meyster ist" ¹⁾). Eine derartige Hervorhebung seiner Person dünkte ihm geradezu eine Schändung seiner Sache ²⁾). Deshalb bekämpft er die Neigung, sich auf ihn zu berufen, nachdrücklich auch bei seinen nächsten Freunden. Als Melanchthon einmal harmlos die Wendung gebrauchte, sie seien in einer bestimmten Sache „seiner Autorität gefolgt“, stieß er ihm das Wort sofort in den Mund zurück. Melanchthon habe es ja vielleicht nicht so schlimm gemeint, aber er wolle den Ausdruck nicht hören ³⁾). Und in der Öffentlichkeit sagt er sich erst recht von solchen Anhängern los, die nur um seinetwillen glaubten. „Yhene sind alleyn die rechtschaffen, die daryn (d. h. in dem Wort) bleyben, ob sie auch höreten, das ich es selbs (da Gott fur sey) verleudet und abtrette“ ⁴⁾). So fühlte er sich immer erleichtert, wenn er wahrzunehmen glaubte, daß sein persönliches Ansehen sankte ⁵⁾, und war er auf der Wartburg befriedigt, weil jetzt, wie er meint, sich zeigte, daß die Sache auch ohne ihn vorwärts ginge ⁶⁾).

Auch von seinen *Schriften* mochte er nicht viel halten. Es ist überraschend, wie wenig Luther beim Schaffen seiner Werke von der Freude des Künstlers verspürt hat. Wohl war er nach einem Wort in den Tischreden während der ersten Jahre des Kampfes von frischem Mut erfüllt: „Da hab ich mit Freuden geschrieben“ ⁷⁾, und unmittelbare Zeugnisse aus jener Zeit bestätigen es, was diese Stimmung für sein Schreiben bedeutete. Er bemerkte dabei zum erstenmal seine Gaben. Er muß es selbst seinen Freunden bekennen, wie rasch ihm alles von der Hand geht, welche Hilfe ihm sein sicheres Gedächtnis leistet und wie mühelos sich der Ausdruck bei ihm einstellt ⁸⁾. Und doch kam er nie zu einem inneren Wohlgefallen an dem, was er gemacht hatte. An seinem Galaterbrief von 1519 hat er zunächst seine Freude gehabt ⁹⁾; vom Sermon von den guten Werken hofft er, daß dies das Beste würde, was er geschrieben hätte ¹⁰⁾. Aber hintendrein regt sich bei ihm auch solchen Schriften

1) WA VIII 685, 6 ff.

2) WA XV 78, 8 ff. Und wiewohl ichs nicht gerne habe, das man die leere und leutte lutherisch nennet und mus von yhnen leyden, das sie GOTTIS wort mit meynem namen also schenden, vgl. ebenda 70, 15.

3) Enders VIII 43, 58 in literis tuis displicuit quod scribis, vos in ista causa meam auctoritatem secutos. nolo vobis autor esse aut dici in ista causa, etiamsi id commode possit interpretari, tamen vocabulum hoc nolo.

4) WA X 2; 58, 26 ff.

5) So schon 1517 noch vor dem Theesenanschlag Enders I 102, 32 inter optimos fratres, de die in diem magis proficientibus, ego nunc deficio: ut verum sit illos oportere crescere, me autem minui und später 1520 Enders II 457, 11 ego sane parum moveor, si mei nominis concidat auctoritas.

6) Enders III 198, 95 video enim me non esse opus vobis, sed vos esse opus mihi ib. 199, 12 gratias Christo, qui pro me alios suscitavit, ut iam nihil me opus eos habere intelligam ib. 214, 154 video spiritum vestrum adeo crescere; ut meus minui sibi videatur. de quo et gloriator, atque utinam ego nihil fiam, vos autem omnia ib. 230, 60 gaudeo Vitembergam crescere, hoc maxime nomine, quod me absente crescit.

7) Tischreden WA I 215, 29 ff.

8) Enders II 320, 48 ff. sum certe velocis manus et promptae memoriae, e qua mihi fluit potius quam premitur quidquid scribo. ib. 319, 40 vires satis sunt dei gratia.

9) Enders II 182, 6 ff.

10) Enders II 366, 9 f.

gegenüber sofort ein Mißbehagen: es hätte alles noch viel klarer gesagt werden können¹⁾. Und wenn er von der Höhe seines Lebens aus auf seine ganze schriftstellerische Tätigkeit zurückblickte, so konnte er wohl aus bestimmtem Anlaß einmal die Kirchenpostille für sein bestes Buch erklären²⁾, oder das Buch vom unfreien Willen und den Katechismus³⁾, später etwa auch den großen Galaterkommentar und die Auslegung der Abschiedsreden⁴⁾ als etwas, was ihm gelungen sei, bezeichnen⁵⁾. Aber wenn er ganz nach seinem innersten Gefühl urtheilte, fand er selbst an seiner Kirchenpostille genug zu tadeln⁶⁾. Sein oft ausgesprochener Wunsch, daß alle seine Bücher, nachdem sie ihren Dienst getan, der Vergessenheit anheimfallen möchten⁷⁾, war aufrichtig gemeint. Die Leute sollten lieber lernen, mit eigenen Augen sehen, statt im Ausschreiben seiner Bücher ihren Ruhm zu suchen⁸⁾. Darnach hat er es selbst gehalten. Er besaß nicht einmal ein Verzeichnis seiner Schriften, geschweige, daß er sie alle sorgfältig gesammelt hätte⁹⁾.

Es war etwas ganz Bestimmtes, was Luther an seinen Schriften vermiste. Nicht die künstlerische Vollendung, die der Humanismus erstrebte. Auf eine „gebildete“ Form in dessen Sinn hat er nie Anspruch erhoben⁹⁾. Er hatte ein richtiges Gefühl für das Gezierte und Gesuchte, das der ganzen Schriftstellerei des Humanismus anhaftete, und die Eitelkeit, die glaubt, sich ein monumentum aere perennius

1) Enders II 182, 5 ff. mitto duo exemplaria . . . insensatorum Galatorum meorum, nec iam adeo placent, quam placuerunt primum, ut videam potuisse latius et clarius eos exponi.

2) WA XXIII 278, 13.

3) Enders XI 247, 6 de tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos. nullum enim agnosco meum iustum libellum, nisi forte de servo arbitrio et Catechismum.

4) Tischr. V 323, 26 optimum opus a me scriptum est epistola ad Galathas et in XIV. ad XVI. caput Johannis, vgl. ebenda 204, 28 Wenn sie mir folgen wolten, mußtten sie die bucher allein drucken, die doctrinam haben, als ad Galatas, Deuteronomium, in Johannem. Darnach das andere les man nur pro historia, da man nur sehe, wie es ist angengangen; denn es ist erstlich nicht so leicht gewest als isunder.

5) Tischreden WA I 488, 30 si iunior essem, multa resecalem in postilla, nam immodice fui copiosus Enders XI 127, 20 extinetum enim vellem totum eum librum.

6) J. B. WA VI 616, 5 ff. Ubir das thar ich auß mein gewissen sagen, das ich nit liebers haben mocht, denn aller meiner bucher untergang, wilche ich auch nur habe mußt lassen außgahn, die leut vor solchen irrthumen zu warnen und in die biblien zu furen, das man derselben verstandt erlangt und dan meine buchle verschwinden ließ X 3; 176, 7 ff. Ich hatte gehofft, man solt sich hynfurt an die heylige schrift selb geben und meyne schrift fahren lassen, nachdem sie außgedienet und die herren ynn und zu der schrift gefuret haben.

7) Tischr. IV 432, 21 nam potius est videre propriis quam alienis oculis. ideo optarem omnes meos libros sepultos propter exemplum malum, dan es wil sonsten ein jeder mir nachfolgen, et volunt per hoc fieri gloriosi, quasi Christus ideo sit mortuus pro nostra vanissima gloria, non pro sanctificatione nominis sui.

8) Enders VI 30, 30 catalogum librorum meorum ipse non habeo, sed nec ipsos libros, ut qui optem, Biblia pura legi pro meis.

9) WA VII 465, 1 non de eloquentia et latini sermonis elegantia dico, nam harum rerum ut sum imperitus, ita peritis prorsus non haec laboro X 2; 329, 6 si in scolastica theologia nihil aliud desideraretur, quam eloquentia et ingenium, nunquam ego fuissem ausus in eam movere pennam . . . sum et ego barbarus, fateor, tenuique ingenio.

schaffen zu müssen, lag tief unter ihm ¹⁾. Aber jener besondere Geschmack, den er pflegte, der Sinn für das einfach Erhabene, der ihm eingeboren war, fand sich nie durch seine eigenen Schöpfungen befriedigt. Die Bibel schwebte ihm auch schriftstellerisch als Muster vor. Dort fand er denjenigen Stil, der ihm für religiöse Dinge als der allein angemessene erschien: die Kunst, mit wenigen schlichten Worten die ganze Sache zum Ausdruck zu bringen ²⁾. Es ist ihm zuweilen gelungen, dieses Ziel tatsächlich zu erreichen; nicht nur in seiner Bibelübersetzung, sondern auch in seinem kleinen Katechismus. Aber hier hat er lange an dem einzelnen gefeilt. Und dazu nahm er sich für gewöhnlich keine Zeit; ja, er unterließ dies sogar aus einer gewissen Absicht ³⁾. War er von einem bestimmten Gegenstand ergriffen, so kam es ihm wie eine Verfälschung seines Gefühls vor, wenn er erst künstlich nach der Form gesucht hätte. Er war nur darauf bedacht, das was er zu sagen hatte, in immer neuen Wendungen dem Leser einzuprägen. Aber sobald dann die Glut erkalte war, fand er sich selbst immer zu wortreich und die Gedankenführung zu unruhig und zu stürmisch ⁴⁾. Verbosus oder auf deutsch noch gröber „ein Wäscher“ ist der stehende Ausdruck, den er für sich selbst bereit hielt ⁵⁾. Was bei seiner Art der Hervorbringung sich als Vorzug ergab, daß er selbst in jeder seiner Schriften mit zum Ausdruck kam ⁶⁾, davon war ihm zwar etwas bewußt. Aber er liebte seine Eigenart zu wenig, um daran seine Freude zu haben. Und seine Briefe, denen man wirklich alles eher als verboritas vorwerfen kann, betrachtete er — auch darin anders gestimmt als die Humanisten — überhaupt nicht als schriftstellerische Erzeugnisse.

Wie er sich herunterdrückte, so erhob er dafür andere. Melancthon, in dessen

1) Enders VII 347, 3 quamvis ego nunquam speraverim sicut nec optavi, ut libelli mei aliquid perpetui nominis vel autoritatis in mundo haberent . . .

2) WA II 604, 1 apud Rhetores seculi gloriosissimum est verba ita ponere, ut in eis rem ipsam simul observari et geri videas, quod Paulus, immo spiritus sanctus, proprium habet. WA V 329, 7 vide ergo, quam non desint spiritui sancto, qui solus est optimus orator, verba, rem apte, proprie, aperte, plene describentia ib. 477, 23 verbis (quod summum est Rhetoricae decus) brevissimis et sententiosissimis Tischedren WA I 203, 18 sacrae literae continent historias brevissime quidem, sed tamen optime scriptas; hauriunt enim uno verbo omnia . . . verba sunt pauca, sed res maxima, quia loquitur ibi spiritus sanctus.

3) WA II 183, 12 in qua re, optime lector, te primum oro, ne stili mei varietatem mireris. sum plane aliquando sordidior penitusque mei dissimilis, quod de industria facio, quod mihi non sit spes nominis et memoriae diuturnae nec tale quippiam unquam quaesivi; vgl. auch Enders II 371, 16.

4) Enders II 487, 18 ego segnius id curo, quod indigne feram libellos meos adeo multiplicari optemque eos in universum simul concidere, quod sint confusanei et impoliti, quamquam res ipsas cupiam omnibus esse cognitae ib. III 92, 5 mihi certe psalterium meum nausea est: non tam ob sensum, quem arbitror esse genuinum, quam ob verbositatem, confusionem et indigestum cahos.

5) J. B. Tischedren WA II 40, 22 ideo non amo meum psalterium; es ist ein zu lang geschweh: Ego olim fui tam facundus, das ich die gannß welt wol zu todt gewaschen haben. Enders VIII 37, 11 psalmus Confitemini vadit Wittembergam expositus et excedendus verboso commentario, ut mihi displiceat ib. 61, 1 ego verbosatus sum, ut ita dicam in Psalms. 118.

6) Enders II 366, 11 quamquam scio, quae mihi mea placent, hoc ipso fermento infecta non solere aliis placere.

Lob er sich auch späterhin nicht genug tun kann, Brenz ¹⁾, Bugenhagen ²⁾, die besaßen die Eigenschaften, die ihm selbst abgingen. Die vermochten besser zu schreiben, zu predigen und die Schrift auszulegen als er. Auch die Dichtungen anderer waren selbstverständlich besser als seine eigene „garstige und schmöde Poeterei“ ³⁾. Für sich war er's immer zufrieden, wenn er den Vorläufer gegenüber einem anderen abgeben sollte. Und es waren nicht einmal bloß Männer wie Melancthon, die er in solcher Weise über sich stellte. Selbst wenn er den beträchtlich jüngeren Cruciger mit sich verglich, fand er, daß er nur der Elias für den Elia Cruciger wäre ⁴⁾. Auf uns wirkt der bloße Gedanke, Luther und Cruciger in einem Atem zu nennen, schon erschütternd. Von Neid auf die Gaben eines anderen war wirklich nichts in Luther ⁵⁾.

Noch viel grausamer ist er mit seinen persönlichen Eigenschaften umgegangen. Er schalt sich faul, stumpf und fühllos ⁶⁾ in einer Zeit, in der er aufs angestrengteste arbeitete und ihm die Sorge um die Kirche unablässig auf dem Herzen lag. So redete er von sich auf der Wartburg und ganz ebenso wieder auf der Coburg ⁷⁾. Er nannte sich gleich „trunken“, wenn er den ihm nie bekömmlichen

1) Enders VIII 225, 24 ff. de tuis scriptis sic sentio, ut mihi vehementer sordeant mea, ubi tuis tuique similium scriptis comparantur. non adolor neque fingo, sed neque ludo neque fallor. non Brentium, sed spiritum praedico, qui in te suavior, placidior, quietior est. deinde dicendi artibus instructus purius, luculentius et nitidius fluit, itaque magis afficit et delectat. meus vero, praeterquam quod artibus dicendi imperitus et incultus, nihil nisi sylvam et cahos verborum evomit, tum etiam eo fato agitur, ut turbulentus et impetuosus et velut luctator cum monstris infinitis semper congredi cogatur.

2) WA XXV 492, 35 si omnes Pomerani adessent, non possent trefflicher reden de corde obdurato ut hic Mose.

3) E. A. 56, 298 Nu haben sich Etliche wohl beweiset und die Lieder gemehret, also daß sie mich weit übertreffen und in dem wohl meine Meister sind. WA XXXI 1; 393, 15 Und hatte auch willen, davon ein sonderlich, new lied zu machen. Aber weil der heilige geist, der hohest und beste Poet odder tidter zuvoron bereit besser und feiner lieder (nemlich die lieben Psalmen) gemacht hat, Gott damit zu danden und zu loben, hab ich meine garstige und schmöde Poeterey odder geticht lassen fahren.

4) Enders XI 127, 19 hoc ago ut doctori Caspari Creutzigero mandem onus totius recudendi in novam et meliorem formam quae toti ecclesiae ubique prosit. est is vir nisi me fallit amor talis, qui Elisaeum referet, si ego Elias fuerim ib. XII 275, 29 sonderlich weil D. Caspar ynn der Theologia zu lesen ein furbund ist, auff den ichs nach meinem Tode gesetzt habe.

5) WA XXVI 58, 35 ego nemini invideo, quod melius fecit. — Die Tischrede IV 618, 15 ego tres malos canes habeo: ingratitude, superbiam, invidiam. Wen die drei hündt peissen, der ist sehr ubel gebissen“ ist ein Musterbeispiel ungerechter Selbstbeurteilung. Gerade von diesen Lastern war Luther wie nur irgend einer frei.

6) Enders III 189, 7 erras vehementer, dum tanta mihi tribuis, quasi pro causa dei adeo sim sollicitus. confundit ac diseruciat me tua egregia ista suspicio mei, cum ego hic insensatus et induratus sedeam in otio, proh dolor parum orans, nihil gemens pro ecclesia dei. Was Luther dabei unter dem otium verstand, lehren Aussagen wie III 162, 12 mitto psalmum istis feriis cantatum... hunc enim prae otio carens libris laboravi und 3. 19 tanta est ira dei, quam quotidie magis ac magis speculor otiosus ib. 171, 30 ego hic otiosissimus et negotiosissimus sum, Hebraica et Graeca disco et sine intermissione scribo.

7) Enders VII 346, 1 ego sane hic otior et vivo splendide, aber dann fährt er fort: et quod reliquum est prophetarum vernacule dare institui et iam paene Jeremiam ab-

(schweren Wein genossen hatte¹⁾). Er behauptete von sich, er würde täglich schlecht²⁾, er sündige von Tag zu Tag mehr³⁾, er komme häufig zu Fall⁴⁾, von Liebe spüre er nicht viel bei sich⁵⁾, oder gar, er brenne im Feuer des ungebändigten Flei-

solvi. VIII 162, 6 prorsus hic otior ib. 163, 13 ego quoque otio et tempore nunc abundo. sed iis uti non permittit capitis mei imbecillitas. Im folgenden aber heißt es: habeo in manibus psalmum 117... Hoseam tantum absolvi, furtivis horis et raptis intervallis lucidis; vgl. auch Enders X 7, 6 ff. ego satis sic valeo, dei gratia. et nescio quomodo mihi labentur dies sine fructu, quem et debeo et vellem praestare; tam vivo inutilis, ut me mire oderim. Ich weiß nicht, wo die Zeit so vergeht und ich so wenig ausrichte. Das ist die Summa. ora pro me, ut fructuosior sit opera mea.

1) Enders III 154, 1 ego otiosus hic et crapulosus sedeo tota die. Die Fortsetzung lautet jedoch: bibliam Graecam et Hebraeam lego. scribam sermonem vernaculum de confessionis auricularis libertate. psalterium etiam prosequare et postillas. Ein wirklich Betrunkener wird so ernsthafte Arbeiten wohl nicht treiben. Es gehört in die Mißblätter, wenn Denifle I² 101 seine entgegengesetzte Behauptung durch die von Luther nicht selten gebrauchte Redensart „ich bin ikt nicht trunken“ stützen wollte. Selbst der Herausgeber A. M. Weiß scheint sich an dieser Beweisführung etwas geschämt zu haben; vgl. die Ergänzungen und Verbesserungen vor dem ersten Band. Von dem andern, was Denifle dort anführt und was 3. T. nur durch seine Uebersetzung den üblen Sinn erhält (S. 102 „haben wir Luther in seine Wohnung geführt“; so übersetzt und unterstrichen ist das ein Beweis dafür, daß Luther „angeheitert“ war), hat auch Grisar das meiste preisgegeben. Wie Luther über wirkliche Betrunkenheit dachte, mag man 3. B. aus WA XIV 205, 8 sehen: si aliquis velit imitari Noe et inebriari, is inferos meretur. Hätte Luther das wohl seinen Wittenbergern predigen können, wenn sie ihn einmal in diesem Zustand gesehen hätten? Oder hätte er dann im Jahr 1532 seiner Frau schreiben können E. A. 54, 275: Ich schlafe überaus wohl, etwa 6 oder 7 Stunden an einander und darnach zwei oder drei Stunden hinnach. Es ist des Biers Schuld, wie ich achte. Aber nüchtern bin ich, gleich wie zu Wittenberg.“ Frau Käthe mußte es doch wohl wissen, wie er sich in Wittenberg hielt. — Allerdings wenn man es für wissenschaftlich erlaubt und anständig hält, sich über den Wechsel der Wortbedeutung von „Rausch“ ebenso hinwegzusehen, wie über den von „Zote“ oder über den (damals und auch heute noch in gewissen Gegenden üblichen) scherzhaften Gebrauch von „Hürlein“ für ein kleines Kind, so findet man daneben noch bisher unbenützte Stellen, wo Luther sogar den „Rausch“ gestattet WA XL 2; 115, 14 quidam sunt, qui indigent ut essen; quando non possunt essen, bibitione ut ego etc. ideo videat quisque, wiefern imis not ist. ideo vitanda crapula et ebrietas, creavit vinum ad letitiam cordis, et quando maxime negocia aufm Hals haben, expedit, ut ein guten rausch trinden. alius comedat decenter et moderate, ut sit ein rechtschaffener mensch, et postea vult omnes vincere evangelio. Uebereinstimmend Tischr. IV 579, 34 ff. (Schilderung, wie er am Hofe zur Freude des Kurfürsten Johann gegen das Trinken geeifert) ego dixeram ad nobiles: vos a coena deberetis vos exercere in palaestra aut tali quodam exercitio; darnach wollt ich euch ein gutten rausch erlauben nam ebrietas est ferenda, sed ebriositas minime.

2) Enders I 76, 8 (an den Propst in Leißkau 1516) confiteor enim tibi quod vita mea indies appropinquet inferno, quia quotidie peior fio et miserior.

3) Enders II 450, 12 (an Wittiger in Breslau 30. VII. 20) ego vero corpore satis belle valeo et animo, nisi quod mallet minus me peccare. et quotidie magis pecco, quod tibi tuisque orationibus conqueror.

4) Enders III 240, 21 sed mille credas me Satanibus obiectum in hac otiosa solitudine... saepius ego cado, sed sustentat me rursus dextra excelsi.

5) WA VI 320, 25 ich hab auch leyden spruch, der mir so leyde macht in meinem predigen, als eben disser thut: der lieb spur ich nit viel, mit predigen bin ich uberladen.

sches¹⁾; wo er doch im selben Brief zwei Zeilen nachher verrät, daß für seinen Zustand der Chirurg der richtige Mann wäre²⁾, und er bei späterer Gelegenheit einräumen muß, daß er, selbst als junger Mensch, nicht viel mit seiner Sinnlichkeit zu schaffen gehabt hätte³⁾. Was er andern predigte, die unbedingte Selbstverurteilung vor Gott, das wendete er unbarmherzig zuerst auf sich selbst an⁴⁾, und er trug kein Bedenken, derartige Bekenntnisse gerade vor solchen, die ihn hochschätzten, abzu-legen. Man würde ihm zu nahe treten, wenn man sie nur als Uebertreibungen behandeln oder sie mit der mönchischen „Selbstverdemütigung“ auf eine Stufe stellen wollte. Nichts lag ihm ferner als die Absicht, bei dem Empfänger des Briefs ein mildes Lächeln oder gar eine Bewunderung seiner Demut hervorzurufen. Solche Bekenntnisse haben bei ihm den vollen Sinn einer Beichte; er versäumte deshalb nie, den andern, vor dem er sie ablegte, zugleich um sein Gebet zu ersuchen. Denn ihn drückten schon kleine Dinge, wie daß er gelegentlich zu viel esse oder trinke, zu lange schlafe, zu viel rede⁵⁾, ernsthaft in seinem Gewissen, und über Größeres, nach seinen Begriffen bereits sehr Schlimmes, wie dies, „das ich nit sovil bett, dande nit so vil, zorne, fluche ye herzog Georgen“⁶⁾, vermochte er nur durch ein richtiges

1) Fortsetzung der S. 401 A. 6 angeführten Stelle Enders III 189, 12: *quin carnis meae indomitae uror magnis ignibus: summa, qui ferveo spiritu debeo, ferveo carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia.*

2) ib. Enders III 189, 18 *octo iam dies sunt, quod nihil scribo neque oro neque studeo, partim tentationibus carnis partim alia molestia vexatus. si res melior non erit, omnino Erfordiam ingredior publico titulo, ibi me videbis vel ego te; medicos enim aut chirurgos consulam.* Vgl. ähnlich Enders I 431, 49 f. *tu quaeso pro me ora. nam fortiter confido, quod dominus cor tuum cogat pro me sollicitari, homo sum expositus et involutus societati, crapulae, titillationi, negligentiae aliisque molestiis praeterea quae ex officio me premunt.* Aber zu Anfang hatte Luther geschrieben 430, 10 *deus rapit, pellit, nedum ducit me; non sum compos mei, volo esso quietus et rapior in medios tumultus.* Geht beides zusammen, wenn jene Klage etwas anderes als die Äußerung eines ungewöhnlich strengen Gewissens war?

3) Tischedren I 47, 15 ff. *monachus ego non sensi multam libidinem. pollutiones habui ex necessitate corporali. mulierculas ne aspexi quidem, cum confiterentur; nolebam enim nosse eorum facies quos audiebam.* Erdfurdiac nullam audiui, Wittenbergae tres tantum. Grisar, Luther III 1003 meint, dieses Selbstzeugnis mit den Worten abtun zu können: „Was soll aus diesen Texten für die Jahre, wo Luther weltlicher Student war, folgen?“ Als ob es sich bei dieser Tischedrede um eine vor dem Staatsanwalt gemachte, sorgfältig eingeschränkte Aussage handelte und Luther hätte andeuten wollen: Zwar als Mönch habe ich nicht viel von sinnlicher Lust verspürt, aber vorher stand es darin um mich schlimm, und nachher ist es bei mir noch viel schlimmer geworden; wie ihr es ja jetzt bei mir seht.

4) Wie viel milder Luther bezüglich der sinnlichen Regungen bei anderen urtheilte, zeigt WA VI 161, 30 ff. *si autem aliqua sunt confitenda, ea tantum assero, quae ipse manifeste scit sese contra divina mandata in corde statuisse, hoc est, non simplices cogitationes de virgine aut muliere aut econtra mulieris de adolescente nec ipsas affectiones nec ardorem libidinis mutuum seu inclinationes ad sexum alterum quantumlibet foedum, addo nec passiones talium: sunt enim hae cogitationes frequentius passiones a carne, mundo diabolove suscitatae, quas anima ferre cogitur aliquando per multam moram, immo quandoque tota die vel hebdomada, sicut Paulus apostolus confitetur de suo stimulo.*

5) Vgl. oben S. 238 f.

6) Tischedren WA I 269, 1. — Vgl. auch sein gewissermaßen öffentliches Sündenbekenntnis Disput. S. 433 *Dreus ego supra modum (libenter) vellem, ac placet mihi coram*

Sündenbekenntnis vor einem andern hinwegzukommen. Die Privatbeichte ist ihm deshalb zeitlebens ein inneres Bedürfnis gewesen.

Aus diesem Grund hat Luther es auch nie über sich gebracht, sich gegen die persönlichen Anwürfe, denen er doch reichlich genug ausgesetzt war, zu verteidigen. Was er zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit als seinen Grundsatz erwähnt hatte, sich nie für seine Person oder seinen Wandel, sondern immer nur für seine Sache zu wehren — „mich und meine Person mag zerreißen wer da will“ —, hat er sein Leben lang unverrückt festgehalten ¹⁾. Er deutet ja wohl zuweilen an, daß er, wenn es darauf ankäme, die Probe vor dem Urteil der Welt vielleicht bestehen könnte ²⁾: er möchte jedenfalls, sagt er, sein Leben nicht gern wechseln mit dem allerheiligsten Papisten ³⁾, und auch die Verunglimpfung durch die Schwärmer getraute er sich auszuhalten ⁴⁾. Aber er hat nie die Feder angefaßt, um das vor der Öffentlichkeit zu erweisen. Er will sich sogar nur darüber freuen, wenn Lästerschriften gegen ihn gerichtet werden ⁵⁾. Um so sicherer hofft er, daß seine Sache sich rein durch ihre eigene Gewalt Bahn brechen werde.

omnibus confiteri, me deo sic posse credere sicut vellem et in omnibus gratias agere et canere: Te deum landamus etc. sed non possum. Jam enim irascor, iam hunc torve aspicio, hunc odio, illum amore prosequor neque possum omnibus idem esse, quod ex animo cupio. docere quidem hac de re magnifice possum . . . , sed praestare eadem non ita.

1) Enders IV 235, 38 propositum est mihi neque vitam neque mores velle tueri, sed solam causam: lacerent me moresque meos quicunque velint, sicut hactenus feci. WA VI 323, 9 Die lesterunge und schmachwort, damit meine person ist antastet, wie wohl yhr viel sein, wil ich unverantwort meynen lieben Romanisten geschenkt haben. Sie sechten mich auch nichts an, ich hab mir nie surgenommen, mich an denen zu rechen, die meine person, mein leben, mein werd, mein weßen schmeßen, ich weiß selbs fast wol, das ich nit lobenswert bin . . . Schelte, lestere, richte mein person und mein leben nur frisch, wer da will, es ist yhm schon vorgeben . . . Es liegt nichts an mir, aber Christus wort wil ich mit frelichem herzen und frischem mut verantworten.

2) WA XXIII 29, 8 ff. Das ander stüd, mein leben und personlich wesen, weis ich zu guter massen selbs wol, das es sundlich und keines trohens ist. Ich bin ein armer sundter und lasse meine feinde eitel heiligen und Engel seyn. Wol yhn, so sie es konnen erhalten. Nicht das ich fur der Welt und den unchristen solchs sein will, sondern fur Gott und seinen lieben Christen. Sur der Welt wil ich auch frum sein und bins so seer, das sie nicht werd sollen sein, mir die schuch rymen aufzulösen.

3) WA XIX 262, 11 Denn das sie mein leben so schendlich lestern und ich muß dem unkeusch, dem geizig, dem hoffertig, dem sonst, dem also sein, bin ich von herzen fro . . . denn ich wollte dennoch nicht gerne mein Leben wechseln mit dem Allerheyligsten papisten.

4) WA XV 217, 35 Ich kan aber von Gottes gnaden viel frucht des geysts bei den unfren anzeygen, Und wolt auch noch wol meyne person alleyn, die die geringst und sundlichst ist, entgegensehen allen fruchten des ganzen Allstettischen geysts, wenns rühen gelten sollt, wie hoch er auch meyn leben taddelet.

5) E. A. 53, 305 daß die leute mich einen Heuchler schelten, ist gut und höre es gerne . . . ich müßte viel Feders haben, sollte ich einem Jeglichen sein Maul zuknäufeln. Es ist genug, daß mein Gewissen fur Gott sicher ist. WA LI 469, 17 Sur mich zwar zureden, hab ichs seer gerne, das solcher art bücher wider mich geschriben werden, denn es thut mir nicht allein im herzen, sondern auch in der Knieele und Serfen sanfft.

III.

Aber soweit Luther in der Preisgabe der eigenen Persönlichkeit gehen mochte, — wenn er sich als Werkzeug in Gottes Hand fühlte, kam er doch wieder zu einer gewissen Selbstbejahung. Nachdem er in dem Gefühl seiner Unwürdigkeit den Abstand von sich gewonnen hatte, vermochte er sich und sein Wesen unbefangen, wie wenn es sich um einen andern handelte, im Licht des durch ihn Vollbrachten zu würdigen. Denn trotz allem, was er gegen sich einwendete, es blieb doch bestehen, daß Gott sich seiner bedient hatte, gerade seiner, dieses Martin Luther¹⁾. Und er konnte es auch nicht bestreiten, daß durch ihn Großes ausgerichtet worden war. Es lag ja am Tage, daß durch ihn vielen Seelen geholfen worden war²⁾; er hatte eine Reformation in der Kirche zustande gebracht, mehr denn fünf Konzilien sie bewirkt hätten³⁾. Dies nicht anzuerkennen, hätte so viel geheißen, wie unwahrhaftig, wie gegen Gott undankbar sein. Stand er aber zu seiner Sache, pries er das wiedergefundene Evangelium als ein göttliches Gnadengeschenk, so mußte er sich auch zu seiner Person bekennen⁴⁾. Wenigstens soweit er als Handlanger für Gottes Werk in Betracht kam. Das war freilich ein Schritt, der ihn namenlose Selbstüberwindung kostete. Denn die Behauptung, daß ausgerechnet durch ihn Gottes Sache ein Dienst geleistet worden sei, sah doch wie unerträgliches Hochmut aus. Und Hochmut war nicht nur nach dem Urtheil der Kirche, sondern erst recht nach seinem eigenen die schlimmste Sünde. Aber er mußte sich dazu verstehen. Er tröstete sich damit, daß nicht nur Christus, sondern auch die Märtyrer, alle Lehrer der Kirche, überhaupt jeder, der etwas Neues anfang, diesen Vorwurf hätten ertragen müssen. War aber das von ihm Verkündigte die Wahrheit, so durfte er sich nicht weigern, um ihretwillen auch den Schein der Anmaßung auf sich zu nehmen⁵⁾. Es war nicht nur sein Recht,

1) Enders-Kawerau XIV 151, 74 Man wolle mich lassen sein die person, die ich doch ynn der Warheit bin, Nemlich, offentlich und die beyde ym himel, auff erden, auch ynn der helle befand . . . Denn so mir verdampften, armen, unwürdigen, elenden sündler Gott, der Vater aller Barmhertzigkeit, das Euangelion seines lieben Sons vertrauwet, dazu mich auch trew und warhafftig drinnen gemacht, bisher behalten und funden hat, also das auch viel in der welt dasselb durch mich angenommen und mich für einen lerer der Warheit halten, ungeacht des Bapsts bann, kaisers, konige, fürsten, pfaffen, ja aller teuffel Zorn usw.

2) E. A. 55, 273 daß ich . . . ja nit leugnen kann, daß ich ein unwürdiger Gezeug Gottes gewesen bin, dadurch er viel Seelen geholfen hat. E. A. 54, 154 So hoffe ich ja, Christus unser Herr hab durch mich armes Werkzeuge auch nicht wenig getan, daß sie mich ja nicht können achten, als der gegen ihr Tun nichts sei gewest.

3) WA XXXVIII 270, 34 aber sie wollen ungereformirt sein (wie sie sagen) von einem solchen Bettler. Noch hat derselbe Bettler (ich mus mich ein wenig rühmen, doch heimlich, das sie es ja nicht erfahren) sie zimlich gereformirt. Ich hab, Gott lob, mehr reformirt mit meinem Euangelio, denn sie villeicht mit funff Conciliis hetten gethan.

4) WA XVII 252, 2 scio dominum mihi daturum testimonium: tu bene docuisti.

5) Enders I 126, 53 ff. quis enim ignorat, quin sine superbia aut saltem sine specie superbiae et contentionis suspicione possit quicquam novi produci? finge enim ipsam humilitatem nova conari, statim superbiae vitio subjicietur ab iis qui aliter sapiunt. Cur enim Christus et omnes martyres occisi sunt? cur doctores passi invidiam? . . . non itaque volo, eam ex me expectent humilitatem (id est hypocrisin), ut prius eorum consilio et decreto mihi utendum esse credant quam edam.

es war seine Pflicht, sich zu rühmen, daß Gott ihm den Mund aufgetan habe und ihm andauernd Stärke verlieh ¹⁾. Und wenn es ihm selbst zuweilen wie ein Wunder erschien, daß er das alles zu leisten vermochte, was jetzt von ihm gefordert wurde, war es dann nicht offenkundig, daß nur Christus das in ihm bewirkte ²⁾? Und mußte er das nicht vor aller Welt bekennen?

So erlangte er die innere Freiheit, sich zunächst der ihm verliehenen Gaben zu rühmen. Er dankt ernsthaft Gott für seine Gaben ³⁾, ja er zürnt sich, daß er ihm nicht genug dafür danke ⁴⁾. Freilich hielt er dabei ständig eine bestimmte Grenze inne. Er verstand sich nie dazu, sich als einen *schöpferischen* Mann im vollen Sinn zu betrachten, der „als Sanct Paulus aus eigen Geistes Reichthum konnte schreiben“ ⁵⁾. Was er besaß, wollte er nur durch die Schrift gewonnen haben. Aber daß er tiefer in sie eingedrungen sei als andere, das zu leugnen wäre ihm nicht bloß als törichte Demut, sondern als Heuchelei erschienen ⁶⁾. Dieses Stüd Selbstgefühl hing so eng mit seinem ganzen Werk zusammen, daß er das eine nicht festhalten konnte, ohne sich auch zum andern aufzuschwingen. Im Kampf mit den Gegnern wagte er es auf diesem Gebiet — da, wo ihm die Sache aus Gewissensgründen feststand —, sogar zu der Form zu greifen: „So sage ich, Doctor

1) WA XV 27, 12 ff. Aber weyl myr Gott den mund auffgethan hat und mich heysen reden, dazu so freystiglich bei myr stehet und meyne sache an meynen rad und thatt so viel sterker macht und weytter ausbreytt, so viel sie mehr toben . . . Darumb will ich reden . . . und nicht schweygen.

2) WA VII 275, 15 ff. Dazu ich meyne, die sache, die auff mir alleyn ligt, wo nit mehr dann natur ynn mir were, solt yhe eyne hochtragenden geyst demuttigen. Es wirt von vielen fur unmuglich angesehen, daß ich bey solchem wesen mug leben. Nu hab ich yhe zu schaffen so viel, das fur sechs jahren meynere drey nit hetten mocht gnug seyn. So bynn ich iht von gottis gnaden frisch, gesundt, frolich und mutig, auch mussig. Wilchs on Zweifel meyn herr Christus durch frumer leuth gepett on meyn verdienst thut.

3) Tischreden III 89, 16 ff. (in Erwartung seines Endes) du hast viel tausent theure, edle gaben fur viel tausent andere mir gegeben; vgl. ebenda III 320, 4 ich danke dir, daß du mich erweckt.

4) Tischreden V 189, 31 ff. in mille annis deus nulli episcopo tanta dona dedit ut mihi (gloriandum enim est in donis dei), ego ipse mihi irascor, quod non possim ex animo laetari et gratias agere deo, wiewol ich untter weilen ein wenig ein lied singe und dand Gott (vgl. 323, 11 ff.; daß das Wort Luther, nicht Melancthon zugehört, ist wohl keine Frage).

5) WA VIII 213, 2 ff. Dieweyl ich nit der man byn, der als S. Pau. auß eygen geystis reichthum fund schreyben und trosten.

6) Enders XI 255, 48 ff. nam ut aliorum donis meum donum non praeferam, hoc tamen sancta arrogantia gloriatur, quod pro omnibus thronis et regnis mundi, ut ille ait carere nollem illo ipso, quidquid est, quod delectando et meditando in psalmis, benedicente spiritu sancto consecutus sum. neque enim tam stultae humilitatis sum, ut dissimulare velim dona dei in me collata. ex me ipso sane satis superque habeo quae me humilient et nihil esse doceant; in deo certe superbiendum est. in suis donis laetandum, triumphandum, gloriandum est. WA XXIII 281, 31 hohes geists ruhme ich mich nicht, aber grosser gaben und gnaden meines Gotts und geistes rhume ich mich, hoff ich, ganz billich und nicht on ursache. E. A. 26, 104 Ist was Gutes in mir, so ist ja nicht mein, sondern meines lieben Herrn, Gottes und Heilands Jesu Christi, des Gaben ich nicht leugnen soll (!), nemlich das ich die heilige Schrift (wiewohl wenig) viel besser verstehe.

Martinus Luther, unseres Herrn Jesu unwürdiger Evangelist¹⁾. Das war der „heilige“, der „unvermeidliche Hochmut“²⁾, den er bei Paulus feststellte und dessen Gegenteil ihm in solchem Fall wie eine Verleugnung Christi erschien³⁾. Er selbst hat ihn sich freilich erst mit Mühe abringen müssen; er gesteht, daß ihm ehemals jene hohen Worte des Paulus inneren Anstoß bereitet haben⁴⁾; aber schließlich ist er doch nicht darum herumgekommen, daß er der „stolze Tropf“ sein mußte, der sich das richtige Verständnis des Evangeliums zuschrieb⁵⁾. — Indes begründete Luther die von ihm behauptete Ueberlegenheit wiederum in einer Weise, die wenigstens für sein persönliches Bewußtsein eine wirkliche Ueberhebung ausschloß. Wenn er sich rühmte, daß er in der Schrift gelehrter sei als alle Sophisten und Papisten⁶⁾, daß er sogar manches gefunden habe, was die alten Väter nicht recht verstanden hätten⁷⁾, daß die Schwärmer und auch Zwingli sich auf diesem Gebiet nicht mit ihm messen könnten⁸⁾, so führte er seinen Vorsprung weniger auf seine angestrengte wissenschaftliche Arbeit oder auf seine größere natürliche Begabung zurück. Obwohl er ja des Gleißes mit einigem Recht sich hätte rühmen können⁹⁾ und nicht ohne Grund behauptete, daß auch die, die über ihn

1) WA XXX 3; 366, 8.

2) WA II 451, 25 sanctissima quaedam superbia ib. 471, 30 necessariam Pauli superbiam XXV 12, 21 sancta superbia.

3) WA XL 1; 180, 19 scio in piis debere esse humilitatem, sed contra papam volo et deo sancta superbia superbire... 181, 21 et maledicta sit humilitas quae hic se demisse gerit, hic quilibet sit superbus et pertinax, nisi velit Christum negare.

4) WA XL 1; 63, 6 ff. putabam olim, cum novus essem Theologus, Paulum ineptire et stultizare per istas iactantias. nesciebam quid vellet, nesciebam, das so ein gros ding were umbs ministerium verbi... non ambimus aliquid esse in mundo per iactantiam, ut gros, angesehen seyn. sed ideo quia sum in vocatione et populus habet opus; das ist sanctissima superbia et humilitas vera quae se humiliat coram deo contra diabolum.

5) WA XL 1; 181, 7 ff. doctoratum et papatum sinam rapi; sed ipsum deum — das ist maledicta humilitas; hic sit superbus pertinax. Ich will hie der stolz tropff, hart [t]ropff sein Et gaudeo sic dici, denn es gilt hie nicht weichen.

6) Enders II 107, 128 non quod mihi soli vindicem scripturarum sanctorum scientiam... sed quod arbitrer me in sacris literis tantum versatum et exercitatum, ut de scholastici theologi scientia, qui sacras literas vix a limine salutavit, possim sine periculo pronuntiare. WA XV 216, 3 ff. Ich weiß auch und bins gewiß von Gottes Gnaden, daß ich in der Schrift gelehrter bin, denn alle Sophisten und Papisten.

7) WA XIX 350, 2 wiewohl aber wyr uns nicht mugen über die alten veter rühmen, ... so müssen wir doch das bekennen, konnen auch nicht leuden, das wyr mehr liecht und Harthey an vielen orten der schrift haben von Gottes gnaden, denn sie gehabt haben.

8) WA XXIII 34, 28 Aber das sind mir allererst die rechtschuldigen, meine zarten Kinder, meine Brüderlein, meine gülden freundlin, die rottengeister und schwermer, welche als mich dünkt, widder von Christo noch vom Evangelio etwas dapffers hetten gewußt, wo der Luther nicht zuvor hette geschrieben und freylich durch yhre Kunst aus des Bapsts gramney ym solche freyhey und licht sich schwerlich hetten gewirkt odder wo sie es hetten thun kunden, hetten sie es doch nicht thurst angreyffen noch wogen. Denn zu der zeijt, da ich alleyn ym Kampff stund..., waren sie aus der massen kine, fredige unverzagte helden, still zu schweigen und mich alleyn im schlamm arbeiten zu lassen.

9) Getan hat er das ausdrücklich niemals, er redet nur von seinen labores; vgl. etwa Tischr. III 655, 6 Es konnen Gedanken wol einen alt machen, deinde labores quoque. Ich hab vorweilen auch gearbeitet. Saepe una die 4 contiones habui. Ich hab eine ganze fast

hinaus wollten, doch ihm ihr Bestes verdankten ¹⁾. Aber die wahre Quelle seiner Kraft fand er selbst vielmehr in seinen A n f e c h t u n g e n. Sie galten ihm, trotz dem er sie als Angriffe des Teufels betrachtete, doch als etwas Gottgeschicktes, als ein Vorzug, als eine besondere Begnadigung. Es war seine feste Ueberzeugung, daß alle wirklichen Gottesmänner in ähnlichen Kämpfen gestanden seien ²⁾. Der Pfahl im Gleich bei Paulus, der Jakobs Kampf, die verzweifelnden Hilferufe in den Psalmen gaben ihm dafür die Belege. Nur aus der Todesnot, das empfand er im tiefsten Herzen, werden die rechten religiösen Wahrheiten geboren ³⁾. Wenn sich ihm in solchen Aengsten seine Lehre immer wieder als die alleinige Rettung bewährte, so war ihm das ein Beweis, an den keine Wissenschaft heranreichte ⁴⁾. Gaben die Gegner gewisse Punkte der christlichen Lehre preis oder deuteten sie sie anders, wie etwa die Willensfreiheit oder die Gottheit Christi, so vermochte er daraus nur zu schließen, daß sie nie in die letzten Abgründe geschaut hätten ⁵⁾. Aber es war dabei auch für seine Selbstempfindung wesentlich, daß er sich der U n f r e i w i l l i g k e i t dieser Erlebnisse bewußt war. Nur so erschienen sie ihm als etwas von außerhalb her in ihm Gewirktes und galt ihm das unter ihrem Druck sich Erschließende wie eine Art von Offenbarung. Jedoch auch die Angst, die solche Aufregung seines Innern bei ihm schuf, zitterte selbst nach der Befreiung ständig in ihm nach. Er konnte seiner tiefen Blicke sich nicht rühmen, ohne auch die Bedrängnis miteinzuschließen, unter der sie ihm geschenkt worden waren. Gerade daß er hier neben der Gotteskraft zugleich sein ganzes persönliches Unvermögen verspürt hatte ⁶⁾, machte ihm das Erlebnis erst wirklich bedeutsam. Ohne solche zu predigt gethan und einmal gelesen teglich ebenda V 99, 1 ff. Ich bin nu ein alter prediger, hab 28 jar gepredigt und ordinarie die fasten sonntag drey predigt und einmal vier, da herzog Sriedrich da war. — Et ridens subiunxit; denn wir junger prediger sind gelernt! Deus autem dedit mihi robur, alias tantos labores non sustinuisssem. nam semper legi etiam.

1) E. A. 53, 247 Es ist ja nicht fein, daß er unsers Schattens, unsers Sieges und alle unsers Vortheils, ohn ihr Zuthun ersritten durch uns, wider uns braucht; sihen auf unser Miß und uns anbelln, ist ein schlechter Geist. WA XXXVIII 114, 8 Sie haben auch aus unser lere gelernt beide, sprache und predigt, der sie zuvor keines gekund. Noch mus dies alles heißen des Luthers Euangelion unter der Bank erfur gezogen (das solt ein köstlich Gespötte sein) und mus verleugnet und verfolget werden wider ihr eigen Gewissen.

2) Vgl. oben S. 67 und S. 389 A. 3.

3) Tischreden WA I 203, 36 ideo etiam nullus gentilis potest habere cogitationes prophetarum, nam prophetarum habent tentationes Satanae, die machen affectus inenarrabiles.

4) Tischreden WA I 146, 12 Ich hab mein Theologiam nit auf einmal gelernt, sondern hab ymmer tiefer und tiefer grubeln müssen, da haben mich meine tentationes hinbrach, quia sine usu non potest disci.

5) Tischreden WA I 132, 27 (gegen Zwingli und die Schwärmer) Ratio est, sie haben nit mit dem Teufel disputiert wie ich ib. 202, 1 ff. Die Papißten und ich schreyben ungleich wider einander. Ich komme meditatus et satis hostiliter ad pugnam und hab all mein Ding fur zehn Jahren mit dem Teufel versucht und erhalten und weys, daß es den Stich hält, sed Erasmus et alii hats nie keiner mit Ernst gemeinet. ib. 239, 20 pro mea persona fürcht ich kein schwermer, quia ich weys kein, der so argumenta fundt contra me auffbringen, quae me turbarent, quia omnia ipsorum argumenta iam ante audiui a diabolo et graviora etiam, sed per verbum dei vici.

6) Tischr. III 506, 22 Wenn ihr euch schwach fühlet, so bleibet nit allein, sed lasset mit euch reden de Christo . . . Ich darffs oft wol, daß ein kind mit mir redt. Hoc fit, ut

ständige Erinnerung an seine Gebrechlichkeit, meinte er, hätte der Reichtum seiner Gaben ihn in den Abgrund der Hölle gestürzt¹⁾. Aber das Bewußtsein seiner eigenen Ohnmacht verlieh ihm wiederum den Mut, das, was ihm in solchen Stunden aufgegangen war, zuversichtlich als ein Werk des Geistes in ihm zu bezeichnen²⁾.

Im Zusammenhang mit dieser religiösen Selbstanerkennung vermochte er auch seiner natürlichen Art gerechter zu werden. Seine Leidenschaftlichkeit betrachtete er als die Seite seines Wesens, gegen die er am meisten zu kämpfen hatte und die sich trotzdem bis ins Alter am zähesten bei ihm hielt³⁾. Aber wenn er sich alles überlegte, so konnte er nicht einmal wünschen, daß sie ganz in ihm erstürbe. Alle Leidenschaft in sich ausrotten, hätte doch für ihn so viel geheißsen, wie der Grömmigkeit selbst den Nerv durchschneiden. Denn Grömmigkeit war ihm immer zugleich „Affekt“⁴⁾. Seine höchsten Augenblicke waren die gewesen, in denen er durch Gott seiner selbst nicht mehr mächtig war⁵⁾, wo Gott ihn „toll gemacht“ hatte⁶⁾. Und wenn er auf Verfehrung des Evangeliums, auf Schändung

non gloriemur in nobis ipsis, tanquam simus potentes, sed ut glorificetur veritas Christi in nobis. Ideo mus mir einer zu zeiten helfen, der in ganzen leib nit so viel theologiam hatt als ich in einem finger, scilicet ut discam me non posse quidquam sine Christo. sicut et Paulus dicit: virtus mea in infirmitate perficitur. Es ist nicht ein virtus, die umb sich schlecht potentia et impetu, sed infirmitate, silentio et patientia, ut dicamus: Ich armer mensch glaub an dich, es gehe mir, wie es wölle; hastu mein vergessen, so hab mein vorgeffen, zurnstu, so zurne, ich will darumb nicht ein unchristen sein.

1) Tischreden WA I 62, 5 nisi me sic exercuisset Satan, so hett ich ihm nit konnen so feind sein, hett yhm auch nit konnen so schaden thun. Item in tanta abundantia donorum dei (die ich befennen und sagen mus, das es dona dei seien, quia non sunt mea) wer ich in Abgrund der hell per superbiam gefallen, nisi fuissent tentationes. Unser Herr Gott leret mich also, das sie nit mein sein, sondern sein, denn wenn tentatio kompt, so kan ich nit unum peccatum veniale uberwinden. Servat igitur tentatio a superbia et simul auget cognitionem Christi et dona. ib. 498, 4 ff. ego si a tyrannis et falsis fratribus non tentarer, superbissimus essem in donis meis. Ich fure mit meiner groÿen Kunst zum leidigen Teufel. Nunquam orarem, non deo, sed viribus meis aseriberem omnia.

2) WA XVIII 774, 13 atque hoc modo nos confutatos esse promisimus liberum arbitrium, ut non queant resistere omnes adversarii. id quod arbitror me fecisse, etiam si non concedant victi in nostram sententiam aut taceant. nam hoc nostrae non est opis, spiritus hoc donum est.

3) Tischreden WA I 87, 21 ego sum liber ab avaritia; a libidine vindicat me aetas et affectum corpus neque laboro cuiusquam odio aut invidia. sola ira adhuc est reliqua in me, quae tamen plerumque necessaria et iusta est. vgl. auch Tischr. V 380, 18 ff. und III 13, 17 ff. Wen ich zornig bin, so laß man mich nur mit frieden und verschmauben, quia multa me irritantia contingunt mihi, quemadmodum et aliis puto contingere. drum sol man eim zornigen raum lassen.

4) Vgl. oben S. 34 und 82 f.

5) Enders I 430, 10 deus rapit, pellit, nedum ducit me; non sum compos mei Enders XIV 174, 33 in rebus dei multo est tutius nos rapi quam agere . . . nunquam peius agimus, quam dum nobis videmur intelligere, quid et quantum agamus, quia tunc fieri vix, imo non potest, quin nobis aliquantulum placeamus in nostro facto et ita contagiolo (etsi veniali) quodam gloriolae cuiusdam factum illud vitiumus, nec adeo pure deum solum glorificemus.

6) Tischr. V 69, 19 f. denn ich war unerforschden, ich fürchte mich nicht. Gott kann einen wol so toll machen. Ich weis nicht, ob ich ist so toll wäre.

der Wahrheit und trohige Verteidigung der Lüge stieß, da durfte, da mußte er doch zürnen¹⁾. Das Evangelium war nun einmal keine Botschaft des sanften Friedens. Es stand in einem notwendigen inneren Gegensatz zur Welt. Ohne Aufregung, Verwirrung, ja Aergernis ging es bei seiner Verkündigung nicht ab²⁾. Handelte es sich darum, ihm inmitten einer verderbten Kirche wieder Geltung zu verschaffen, dann mochte Gott wohl auch den Zorn des Menschen als sein Werkzeug gebrauchen³⁾. Milde, demütiges Zureden verfiel in solchem Falle nichts. Das prallte wirkungslos ab oder erzielte höchstens einen vorübergehenden Erfolg⁴⁾. Wenn durchgebrochen werden sollte, dann bedurfte es „eines ungestümen Geistes, wie bei Simson, da er die Tore aushob“⁵⁾. Den Schmerz, den er treuherzigen Anhängern des Alten durch sein Vorgehen verursachte, empfand er selbst lebhaft mit. Aber er mochte für sich geltend machen, daß er andern nicht weher tat, als er vorher sich selbst getan hatte⁶⁾, und zudem, daß es der höchste Liebeserweis sei, den Irrtum des andern aus allen Kräften zu bekämpfen⁷⁾. Mit Bezug auf

1) E. A. 26, 180 sollt nu ich als ein Christ und als Liebhaber unseres Herrn Christi nicht hie billig ungeduldig, zornig und unleidlich sein, dazu dem verfluchten Papsttum nicht fluchen und aufs schändlichst nennen, der sich nicht schämt, unsern Herrn aufs allerschändlichst zu lästern und seine Verheißung zur Lüge zu machen.

2) Enders II 328, 46 obsecro te, si de evangelio recte sentis, noli putare, rem eius posse sine tumultu, scandalo, seditione agi. tu ex gladio non facies plumam nec ex bello pacem: verbum dei gladius est, bellum est, ruina est, scandalum est, perditio est, venenum est et (ut Amos ait) sicut ursus in via et leaena in silva sic occurrit filiis Ephraim. ib. II 344, 20 quid vis? verbum pietatis nunquam sine turbine, tumultu, periculo tractari potuit. verbum est infinitae maiestatis, magna operatur... aut ergo desperandum est de pace et tranquillitate huius rei aut verbum negandum est. bellum domini est, qui non venit pacem mittere. tu ergo cave, ne speres Christum in terra promoveri cum pace et suavitate, quem vides proprio sanguine pugnasse et post eum omnes martyres.

3) Enders II 463, 21 ff. quis scit si spiritus me impetu suo moveat, cum certum sit, neque gloriae neque pecuniae studio, sed nec voluptatis me ita ferri, vgl. Tischreden II 311, 10 quando legato deus indiget, qui res suas serio proponat et ausit corripere immorigeros, utitur iracundia irati alicuius velut Cordati, hominis qui durus est verbis et moribus, ut qui clementia alterius non sunt conversi, huius duritia convertantur aut pereant sine excusatione.

4) Enders III 229, 7 ff. hinc omnia putat (Erasmus) civili<ter> et benevolentia quadam humanitatis tractanda gerendaque, sed hanc non curat Behemoth neque hinc quicquam sese emendat... igitur illorum scripta, quia abstinent ab increpando, mordendo, offendendo simul nihil promovent. civiliter enim admoniti pontifices sibi blanditum putant et velut ius habeant incorrigibilitatis perseverant, contenti quod tremendi sint et nemo eos reprehendere audeat.

5) Tischreden WA I 575, 14, vgl. auch Enders II 463, 4 omnes ferme in me damnant mordacitatem, sed mihi idem sensus est qui tibi, scilicet deum forte hoc modo revelare hominum figmenta, video enim ea quae nostro saeculo quiete tractantur mox cadere in oblivionem, nemine ea curante.

6) WA VI 286, 6 Ich bit, ein yglich frum Christenmensck wolt mein wort also auffnehmen, ob sie vielleicht spottisch odder spißig sein wurden, als auß einem herzen gesprochen, das sich hat muß mit grossem wehe brechen unnd ernst in schimpff wandeln.

7) Enders III 281, 84 porro iis qui doctrinam ipsam et verbi ministerium aut damnant aut contemnunt aut subdole exequuntur, nulla gratia, nulla charitas, nulla benignitas: quamquam et hoc sit summae charitatis, furori et impietati eorum omnibus viribus et modis resistere.

sein Verhalten im einzelnen räumte er gerne ein, daß er manchmal zu heftig gewesen sei; aber in seiner Erinnerung haften doch auch bedeutsame Fälle, in denen er nach der entgegengesetzten Seite hin gesündigt hatte¹⁾. Daß er in Worms auf Zureden seiner Freunde seinen Geist gedämpft und nicht mehr im Tone eines Elias geredet hätte, konnte er sich lange nicht verzeihen²⁾; aber auch sonst begegnete es ihm, daß er sich hinterher allzu großer Mäßigung beschuldigen mußte³⁾. Jedenfalls, wenn er seine Weise, für die Wahrheit einzutreten, mit der des Erasmus verglich, konnte er nie anders als zu seinen eigenen Gunsten entscheiden. Dessen kluge Art, den groben Aberglauben nur mit Hohn zu behandeln⁴⁾ und bei einschneidenderen Fragen die Miene des bloß Suchenden und Zweifelnden anzunehmen⁵⁾, dünkte ihm nicht allein wirkungslos, sondern der Sache selbst unwürdig. „Das Christentum ist etwas Einfaches und offen zutage Liegendes. Man muß es so nehmen und bekennen wie es ist“⁶⁾. Zweideutigkeit ist da nicht am Platz⁷⁾. Und die Religion ist eine viel zu ernsthafte Angelegenheit, als daß man irgend etwas in ihr nur mit Spott abmachen dürfte. „Wer ein *ceremoniam*, sie sei so gering als sie wolle, anfechten will, der muß das Schwert zu beiden Seiten fassen“⁸⁾. Möchte man ihm vorwerfen, „daß er die Wahrheit zu unvernünftig herausstoße“, er wollte doch immer lieber zu hart reden, denn „daß er irgend einmal heuchelt und die Wahrheit inne behielt“⁹⁾.

Dann rückten ihm auch seine Schriften in ein milderes Licht. An ihrer Form fehlte viel. Aber er konnte doch nicht ganz blind sein gegen den wesentlichen Vorzug, den sie vor anderen gefeilteren Schriften besaßen. Sie waren aus der unmittelbaren Eingebung des Augenblicks, aus dem lebendigen Gefühl heraus geboren. „Der Affekt“, sagt er selbst, „schafft Bücher“¹⁰⁾. Rühmte Luther diesen Zug an den alttestamentlichen Propheten, führte er deren Eindruckskraft auf die mächtige Er-

1) WA VI 320, 27 sie geben mir schuld, ich sei peyßig und rachselig, ich hab sorg, das ich yhm viel zu wenig getan hab. ich sollt den reyßenden wolffen baß in die wolle griffen haben, die nit auffhoren die schrift zureissen, vorgiffen und vorferen.

2) Enders III 229, 32 et ego timeo valde et vexor conscientia quod tuo et amicorum consilio cedens Vormaciae remisi spiritum meum et idolis illis non exhibuerim Eliam quendam. alia audirent, si denuo sisterer coram eis; vgl. WA X 2; 56, 17 ff. und 233, 19.

3) Enders XIII 300, 25 relegi meum librum contra istum diabolum Mezentium et miror, quid mihi acciderit, ut tam moderatus fuerim. deuto id valetudini capitis, quae non est passa animum meum erectiore et valentiore impetu raptum.

4) Tischreden WA I 185, 21 non sicut Erasmus, qui irridet eas (sc. ceremonias) tantum ideo quia sint stultae.

5) Tischreden WA I 398, 15 Erasmus omnia loquitur data opera amphibologie, quod non facit christianus neque etiam vir civiliter bonus. Vgl. die Anspielung auf ihn WA VIII 51, 4 nunquam fuit ista in me simulatio, ut disputare praetexerem, quod affirmare statuissem.

6) Enders III 280, 29 ff.

7) Tischreden WA I 195, 11 iam Erasmus studio et malitiose loquitur amphibola, das will ich yhm noch auffrucken. si post dicet, so hab ichs nit gemeindt, das ist schon studio amphibola reden.

8) Tischreden WA I 185, 20.

9) E. A. 53, 162.

10) Tischreden WA I 194, 7 und 203, 36.

regung ihres Innern zurück und tadelte er im Gegensatz dazu alles Gesuchte und Gemachte¹⁾, so war das alles zugleich eine Rechtfertigung seiner eigenen Schriftstellerei. Der „Geist“ hatte ihn getrieben, und der duldete es nicht, daß man die horazischen neun Jahre innehielt²⁾. Hätte er es anstehen lassen wollen, bis er sich selbst völlig genügt hätte, so wäre er überhaupt nicht zum Schreiben gekommen und hätte seine Pflicht, Christus zu predigen, verabsäumt³⁾. Luther war sich auch wohl bewußt, daß gerade seine heiße Ergriffenheit die Gemüter mit sich forttrieb. Er kannte die Macht seines Worts. „Wann ich hett wollen mit ungemach faren, ich wolt Teutzsich laandt in ein groß plut vergiessen gebracht haben, ja ich wolt wol zu Wurmb ein spil angericht haben, das der Keiser nit sicher wer gewesen“⁴⁾, oder „Mihi credite, ich wolt wol schaden tun, si vellem (und Gott hab lob, das es die Anabaptisten nit so verstehen noch reden konen; sie solten uns selb noch damit bang machen), wie ich auch der theologia schaden wolt thun und mehr denn Zinglius oder die andern all, wenn ich meinen Herrn Christum nit daran schonet“⁵⁾. Aber eben weil er die Zweischneidigkeit solcher Gabe durchschaute, war er nicht gewillt, sich Sonderliches darauf zu gut zu tun. Nur so viel nahm er für sich in Anspruch, daß auch seine Art neben der der anderen ihr Recht besitze⁶⁾.

Dagegen legte er Gewicht darauf, daß der s a c h l i c h e Inhalt seiner Schriften die Prüfung an dem höchsten Maßstab ertragen konnte. Wenn er sah, wie andere mit der Bibel umgingen, dann fing er an, „seine eigenen Bücher weniger zu hassen“⁷⁾. Sie erfüllten jedenfalls den Zweck, daß sie die Grundlehren der Schrift über die Rechtfertigung, über die Gnade und über die Sündenvergebung getreu wiedergaben. Und vielleicht war es gar nichts so ganz Geringes, wenn er darnach strebte, diese tiefen Wahrheiten in möglichst einfacher und volksverständlicher Form vor-

1) Tischreden WA I 185, 1 ff. philosophi quoque dicunt naturam perfectiorem esse arte, ens enim artificiale non habet principium motus; sic in oratione, was gemacht ist et non fluit, das hat weder hend noch fuß.

2) Enders II 371, 20 equidem scio hanc rem doctoribus longe oportuisse relinqui, tum novem (ut aiunt) annos premi et versari; sed jacta erat alea nec iam nostri arbitrii aliud facere quam fecimus. de spiritu praesumere coepi, qui tarda molimina nescit.

3) Enders XV 263, 16 quamvis fateor mihi vehementer displicere in meis operibus, dum video multa esse, quae desiderari iure possunt. sed solor me voce Pauli: quis ad haec idoneus? si enim non ante est aperiendum os quam donec idonei sumus, nunquam Christus praedicabitur. sed bene habet quod ipse ex ore infantium perficit virtutem.

4) WA X 3; 19, 3 ff.

5) Tischreden WA I 132, 23; vgl. auch ib. 103, 1 ego si vellem, possem in tribus sermonibus totam civitatem hanc reducere in pristinum errorem (de Philippo et aliquot vestrum non dico, sed paucissimos excipio) et vellem id facere hac ratione: non vellem damnare ea, quae hactenus, sed probare et tantum addere hanc particulam: Aber es ist wohl recht, wir müssen höher kommen. hic vellem urgere opera charitatis etc., so siele man alsbald auch uff die hypocrisin. (In vergrößerter Form wiederholt WA XXXII 509, 34 ff. Für Denifle ist das ein Beweis, wie Luther es verstanden hat, den Pöbel zu bearbeiten.)

6) WA XXX 2; 650, 11 solor tamen meipsum, quod existimem, imo sciam patrem illum familias coelestem pro magnitudine sue domus etiam opus habere uno aut altero servo duro contra duos et aspero contra asperos veluti malo cuneo in malos nodos.

7) Enders VII 348, 11 ff.

zutragen. Denen, die als Verfasser schwer gelehrter Werke über seine „Sexternlein“ die Nase rümpften, erwiderte er mit gutmütigem Spott: „Ob groß und viel bucher machen kunst sey und besserlich der Christenheit, laß ich andere richten. Ich acht aber, so ich lust het, yhrer kunst nach groß bucher zu machen, es solt vielleicht mit gotlicher hulff mir schleuniger folgen, dan yhnen nach meyner art eynen kleynen sermon zu machen“¹⁾.

Ein Verdienst eignete er sich jedenfalls dabei getrost zu: daß er die *deutsche Sprache* wieder mit Macht gehandhabt und selbst seine Gegner deutsch reden gelehrt habe. Wie weit seine Wirkung in dieser Hinsicht reichte, konnte er ja mit Händen greifen. Er vermerkte es lächelnd, daß man seine deutsche Bibel auch in anderen Lager eifrigst benützte und sich angelegentlich bemühte, „etwas von seiner Kunst zu erfahren“²⁾. Er freute sich dieses Erfolgs um so harmloser, weil er selbst — beim Schreiben wenigstens; beim Uebersetzen war es anders — gar nicht das Gefühl hatte, dabei eine schwere Arbeit zu vollbringen. Wie alle großen Sprachmeister war er davon überzeugt, daß, sobald nur die Sache klar erfaßt sei, das Wort ganz von selbst sich fände³⁾. Daß er in Wirklichkeit auch in der Sprache Neues schuf und sein einzigartiges Anschauungsvermögen ihn dabei wesentlich unterstützte, kam ihm selbst nicht klar zum Bewußtsein.

Nicht einmal seine *Grobheit* wollte er in solcher Stimmung ganz verleugnen. Sie ging unstreitig weit. Er hat nicht nur das Papsttum mit den leidenschaftlichsten Ausdrücken bedacht, sondern auch seine schriftstellerischen Gegner, soweit sie ihm windige Gesellen zu sein schienen, mit Hohn überschüttet oder, wenn sie ihm in schwerer Rüstung gegenübertraten, nur allzusehnell gefolgert, daß das große Aufgebot von Gründen bloß ihr schlechtes Gewissen bezeugte⁴⁾. Aber er unterlag dabei doch nur derjenigen Einseitigkeit, in die die Begeisterung für eine Sache und insbesondere für eine *religiöse* Sache jeden hineintreibt. Für den eigenen Standpunkt mit ganzer Hingebung kämpfen und gleichzeitig den des Gegners „verständnisvoll würdigen“, hat sich noch nie als möglich erwiesen. Luther konnte sich für seine Schroffheit mit einigem Grund auf Jesus und Paulus berufen, deren scharfe Ausdrücke, wie er treffend hervorhebt, nur deshalb niemand mehr auffielen, weil sie

1) WA VI 203, 10.

2) WA XVIII 82, 21 Auch hab ich die bildstürmer selbst sehen und hören lesen aus meyner verdeutschten Bibel, So weys ich auch, das sie dieselbigen haben, lesen draus, wie man wol spurt an den wortten, die sie furen. WA XXX 2; 633, 13 das merdt man aber wol, das sie aus meinem dolmetschen und teutsch lernen teutsch reden und schreiben und stelen mir also meine sprache, davon sie zuvor wenig gewist, danken mir aber nicht dafür, sondern brauchen sie viel lieber wider mich. Aber ich gan es in wol, den es thut mir doch sanfft, das ich auch meine undandbare jünger, dazu meine feinde reden gelet habe.

3) Tischreden I 498, 19 *verba rem expertam sua sponte sequuntur*, qui terrores legis et evangelii consolationes expertus est, ille bene et magnifice ac ardentem illis de rebus loqui potest.

4) WA II 630, 30 *ista sane anxietas satis magnum argumentum est, se teste conscientia suscepisse mendacii patrociniū. non eget veritas simplicissima et aperta tam extortis ac violentis suffragiis: seipsa sibi satis est.* WA VII 638, 2 Das habe ich erfahren, wie alle, die widder mich schreyben und treyben, bringen mit sich ein blodiß herß und verhängt gewißen, das sie sich fur der schrift fürchten, die sie wohl wissen, wie sie yhn unbekant ist.

uns gewohnt seien ¹⁾. Aber auch für seinen Zweifel an der Redlichkeit seiner Gegner glaubte er Gründe beibringen zu können. In der Auslegung des Galaterbriefs hat er sie einmal angedeutet. Dort wirft er die Frage auf, ob Paulus den Juden nicht Unrecht getan hätte. Woher wollte er denn wissen, daß seine Gegner, wie er behauptete, kreuzescheu seien? War es nicht geradezu Sünde, Abwesenden dergartiges nachzusagen? Luther rechtfertigt dann Paulus durch den Satz, der Schluß von einer falschen Predigt auf Mängel in der sittlichen Haltung sei so sicher, daß Paulus seinen Vorwurf getroßt hätte aussprechen dürfen. Wer wie die Juden zu Christus nicht im richtigen Verhältnis stehe, der könne gar nicht anders als das eine Mal von Verzagttheit, das andere Mal von eifriger Ruhmsucht beherrscht sein ²⁾. So meinte Luther tatsächlich seine Gegner beurteilen zu dürfen: hartnädig vorgetragene und verteidigte Irrlehre muß irgendwie mit einem Fehler im Charakter zusammenhängen. Und er traute sich dabei noch die Gabe zu, daß er schon nach zwei, drei Worten, die er mit jemand gewechselt hätte, darüber im klaren sei, ob dieser im wirklichen Glauben stünde oder nicht ³⁾. Deshalb hielt er es, wie er offen eingesteht, in vielen Fällen nicht einmal für nötig, die Streitschriften seiner Gegner bis zu Ende zu lesen ⁴⁾. Aber trotz dieses unbilligen Vorurteils meinte Luther doch von sich sagen zu können, daß er ein „gut, freundlich, friedlich und christlich Herz gegen jedermann“ bewahre ⁵⁾. Sein Müt sei „zu frölich und groß, denn daß er jemand mocht herzlich feind sein“ ⁶⁾. Er verschloß sich auch der Einsicht nicht, daß es eine

1) Enders II 330, 103 de Christo quid sentis? an conviciator fuit, quando Iudaeos appellabat generationem adulteram et perversam, progeniem viperarum, hypocritas, filios diaboli? deinde Paulus canes, vaniloquos, seductores, indoctos. ib. 463, 11 Paulus etiam suos adversarios nunc canes, nunc concisionem, nunc vaniloquos, pseudooperarios, Satanae ministros et id genus appellat et in faciem parieti dealbato maledicit. quis prophetas non videt invehi acerbissime? sed haec usitata sunt, ideo cessaverunt movere. WA XL 1; 309, 4 ff. (das Wort *ἀνόητοι Γαλάται*) est quidem convitium vel potius contumelia et videtur Paulus dare malum exemplum, secundum zelum licet apostolis increpare et sunt paternae increpationes.

2) WA II 612, 30 quaeras, an apostolus detrahat et temere iudicet pseudoapostolos, quod crucis Christi persecutionem timuerint et gloriam suam in carne Galatarum (ut infra dicit) quaesierint. quis ei dixit, esse eos formidolosos et gloriosos? nam de absentibus et praesertim negantibus vitia divinare non est sine peccato: negassent forte nec potuissent convinci. verum apostolus in spiritu eruditus, scit hominem qui Christum non recte praedicat aut sapit, non posse sine timore crucis et vera gloria esse proinde sine periculo generalem pronunciare possumus sententiam super quoscunque, si eos viderimus Christum ignorare, eos esse formidolosos in adversis et gloriosos in prosperis, intempestive deiectiones et elevatos.

3) Tischedren WA II 369, 29 iudicium saeculare mihi non arrego, iudicium autem spirituale adeo arrego mihi, quod ex duobus aut tribus verbis certe possim iudicare, quaque sit fide aut an in doctrina sit sanus neque.

4) WA XXV 27, 24 nullum libellum adversariorum legi usque ad finem praeter Erasmi diatriben, quia in primo inane video eos vagari et carere certo sermone. (Vgl. Tischedr. VI 234, 9 ff.).

5) WA XXX 3; 470, 32; vgl. Tischedr. IV 601, 1 ff. hoc possum gloriari me non tam malum et iratum esse in aliquem, cui velim optare iram dei aeternam, ne episcopo quidem Moguntino, quem Epicureum ex omnibus qui vivunt, maxime odi. Brunsuicensi et Georgio non fui tam inimicus. sed illi non metuunt iram dei, quare opprimet eos oscitanter.

6) WA IX 304, 25.

Verführung des Satans sein könnte, wenn man — im guten Glauben, für Gottes Sache zu streiten, — sich durch das Toben des Gegners zur selben Leidenschaft hinreißen lasse ¹⁾. In ruhigen Stunden hat er sich sogar bis zu der Einsicht aufschwingen können, daß in jeder Ketzerei ein Korn Wahrheit enthalten sei ²⁾. Dann räumte er es auch ein, daß selbst unter den Schwärmern — es schwebten ihm dabei Männer wie Dend vor — „trefflich feine Leute seien, dominus hat sie fein herrlich geschmud, haben scientiam, sprach und gnad und bonam vitam“ ³⁾. Auch sonst hat er an einem ehrlichen, tapferen Gegner innerlich seine Freude gehabt: Latomus hat er besonders hochgeschätzt ⁴⁾ und Ed war ihm aus diesem Grund lieber als Erasmus ⁵⁾. Man darf es ihm wohl auch glauben, daß er selbst in der Hitze des Streits sich immer noch so weit beherrschte, um eine ihn etwa überkommende Verachtung des Gegners zu überwinden ⁶⁾, und daß er manche Heißblütigkeiten unterdrückte, die sich ihm in die Feder drängten ⁷⁾. Jedenfalls meint er von sich sagen zu können, daß er nie jemand in seinem persönlichen Leben und in seinem guten Ruf angegriffen habe ⁸⁾; eine Selbstauffassung, die begreiflich wird, wenn man bedenkt, wie starke Blößen dieser Art ihm die Mehrzahl seiner Gegner bot und wie eifrig bei ihm selbst nach solchen Dingen gefahndet wurde. Sogar wenn er seinen Gegnern das Schärfste ins Gesicht warf, wenn er sie als Werkzeuge des Teufels bezeichnete, glaubte er sie eben damit als Menschen zu schonen. Denn das sollte nach ihm so viel heißen, wie daß sie unfreiwillig, von einer fremden Gewalt getrieben ihre Verfehrtheiten und Bosheiten begingen. Eine Entschuldigung, ein aufrichtiges Mitleid war damit für ihn begründet, das den förmlichen Haß ausschloß ⁹⁾. Diese versöhnliche Stimmung kam zutage, wenn Luther

1) Enders III 93, 38 ff. recte mones modestiae me: sentio et ipse, sed compos mei non sum, raptor nescio quo spiritu, cum nemini me male velle conscius sim; verum urgent etiam illi furiosissime, ut Satanam non satis observem. Itaque pro me ora dominum, ut quod se et me, non quod illos decet, sapiam, loquar et scribam.

2) WA XIV 694, 30 nulla enim haeresis unquam fuit, quae non etiam vera aliqua dixerit. ideo vera non sunt neganda propter falsa.

3) WA XXVII 39, 28; vgl. auch WA XL 1; 82, 2 Arriani sind seine Gesellen gewesen.

4) Tischreden II 189, 22 Latomus optimus omnium, qui contra me scripserunt. valde dextre tractat scripturas.

5) Enders III 360, 31 melior est Eccius eo, qui aperta fronte hostem profitetur.

6) Enders I 155, 99 ego multo amplius laboro, quomodo me ipsum cohibeam, ne illos contemnam et sic peccem in Christum, quam quomodo eos triumphem.

7) WA II 679, 3 vix credas, quot sales, quot ironias, quot scommata in te mihi meus Adam suggerebat, quae rursus Christus meus opprimebat, quod non desperaret te positurum invidiam tuam. Enders VII 313, 21 crescit inter manus et materia et impetus, ut plurimos Landsknechtos prorsus vi repellere cogar, qui insalutati non cessant obstrepere.

8) WA VIII 46, 10 hoc tamen gloriatur conscientia mea, nullius vitam aut famam esse a me laesam, solum dogmata, studia et ingenia in verbum dei impia et sacrilega acerbius insectatus sum. ib. 705, 9 beyßig seyn ist nuß und not, das man straff die harten kopfe: aber ich hab niemant yhe ein mal geleyert odder vormalebeyet, sondern allzeit benedeyet und guts gonnnet.

9) WA II 435, 2 plus gaudeo ad vocem sponsi et sponsae, quam ad tumultum et clamorem luxuriosorum procorum metuo, certus quod homines, qui videntur mihi adversari, ipsi non sunt malorum autores nec eos odio

mitten unter die heißen Streitworte einen freundlichen Scherz mischte ¹⁾, oder wenn er etwa, plötzlich den Ton wechselnd, seinem Gegner vorhielt, daß er sich genötigt sehen könnte, die Fürbitte für ihn einzustellen ²⁾. Der Ernst, mit dem er dieses Letzte vollbringt, läßt mindestens an der Aufrichtigkeit seiner Gesinnung keinen Zweifel.

Auf keinen Fall vermochte er in der „gebildeten“ Form, deren sich die Humanisten im Verkehr mit dem Gegner bedienten, einen Vorzug zu erblicken. Die kühle Gelassenheit, die Zurückhaltung, die man dort zur Schau trug, dünkte ihm schon der heiligen Sache unangemessen. Er meinte aber auch Grund zu haben, an der Aufrichtigkeit der dahinterstehenden Gesinnung zu zweifeln. Die zur Schau getragene Bescheidenheit war, wie er richtig sah, doch nur Maske für eine um so größere Selbstgefälligkeit ³⁾. Das Vermeiden des nächstliegenden Ausdrucks bei natürlichen Dingen entpuppte sich ihm als scheinheilige Gezwungenheit ⁴⁾. Und wo erfuhr man dort, was des Schriftstellers eigene, letzte Meinung war? Lieber noch ein offener Spott, als dieses Kämpfen unter der Maske ⁵⁾. Dazu, was war die Höflichkeit wert, wenn die zierlichen Redensarten überall fein berechnete Nadelstiche in sich bargen? Diese versteckte Art fiel Luther schon bei Melancthon unangenehm auf ⁶⁾,

habeo, sed Behemoth ille princeps malorum, quem per umbras suas video. WA XVIII 139, 8 das ich yhn nu eynen teuffel nenne, soll sich niemand verwundern, denn an D. Carlstad ligt myr nichts, Ich sehe auff yhn nicht, sondern auff den, der yhn besessen hat und durch yhn redet.

1) Vgl. 3. B. WA XXXVIII 143, 14 Sonst wolt ich meinen ungnedigen herrn Herzog Georgen gar demütiglich bitten: Ach lieber herr, laßt uns doch ein kennlin biers mit einander trinken, wiewohl jr sterker möcht sein, mehr kennlin zu trinden, denn ich in solchem fall.

2) Enders IV 305, 10 et per nos iam Christus diu Carlstadio resistit, verum ille non cessat pergitque accelerare sibi perniciem et metuo, dum nos cogit etiam contra se orare, merebitur tandem permitti, ut noceat in perditionem. Christus praevenerit cum gratia sua. Amen. WA X 2; 55, 27 Ich hab hwar mit ganzem herzen fur yhn gebetten und mich seynes gewulichen anlaußs fast erbarmet, Aber ich sorge, es trud yhn seyn urtheyll, vorlengst verbient. Vgl. WA XXVI 23, 30.

3) WA XVIII 756, 15 si vero et in tuam diatriben acerbior videbor, ignosces mihi. neque enim id maligno animo facio, sed movit quod autoritate tua causam hanc Christi vehementer premebas, licet eruditione et re ipsa nihil praestares. iam quis sic imperet stilo ubique, ut non alicubi ferveat? tu qui prae modestiae studio paene friges in hoc libro, tamen non raro ignita et amarulenta tela iacularis, ut nisi lector multum equus ac favens sit, virulentus videaris. Enders VI 45, 4 ff. Zwinglius mihi epistolam scripsit superbiae, calumniae, pertinaciae, odii ac paene malitiae totius plenam, sub optimis tamen verbis.

4) WA XIV 471, 29 hactenus non potuimus audire de partu humano, adeo casti fuimus, qui tamen interim fecimus, quae fari non licet. spiritus haec scribit. utinam verecundiam servassemus, ubi oportuisset et locuti fuisset, ubi oportuisset. vellem nos esse ita mundos, ut verbis apparemus et taciturnitate.

5) Tischr. III 136, 28 ff. moriens prohibebo filiis meis, ne legant colloquia Erasmi. loquitur enim sub alienis personis sententiam suam impiissimam. Rideat me sane et alios! Den Schefflimini non ridebit. Lucianus longe melior est Erasmo, qui omnia sancta ridet sub specie sanctitatis. Aus solcher Stimmung heraus ist der Brief Enders X 8 ff. geschrieben.

6) Tischr. WA I 140, 29 Philippus sticht auch, aber nur mit Psriemen und nadeln; die Stich sind ubel zu heilen und thun wehe; ich aber steche mit Schweinespießen.

noch mehr bei Erasmus¹⁾. Auch da durfte er aber mit Recht sagen, daß eine offenerzige, in der Leidenschaft herausgestoßene Grobheit immer noch besser sei und dem andern weniger wehe tue als eine überlegte Bosheit²⁾. Einem Stodnarren wie ihm würden solche Tüden, wie Erasmus sie liebte, überhaupt nicht einfallen³⁾. Giftig, das nahm er mit Zug für sich in Anspruch, sei er niemals gewesen⁴⁾. „Mag sein, daß ich irgendwie unbescheiden bin, aber ich bin aufrichtig und ehrlich und darin besser als meine Gegner“⁵⁾.

Viel mehr als seine Grobheit wurmte es ihn hintendrein, wenn er auf Zureden seiner Freunde es einmal mit der Höflichkeit versucht hatte. „Damit ichs nur verderbet habe“. „Hätte ich meinem Sinn gefolgt, so wär's besser gewesen“⁶⁾. In solchem Fall hatte er mit Grund das Gefühl, seiner wahren Natur untreu geworden zu sein. Immerhin tröstete er sich dann damit, daß er es doch dem Evangelium zu Dienst getan und es so herzlich gut gemeint habe⁷⁾.

Aber wo er sich einmal innerlich unbehindert wußte, da konnte der schwerblütige Luther sich sogar zu einer fröhlichen Selbstverhöhnung aufschwingen. Dann mochte er scherzen über sein Biertrinken⁸⁾, über seine edige Eigenart⁹⁾ und seine rauhe Feder¹⁰⁾, und selbst tief ernste Erlebnisse fast in der Form der Ausgelassenheit schildern¹¹⁾.

1) Enders IV 321, 75 a figuris illis rhetoricae tuae salsis et amaris.

2) Enders II 346, 9 ff. (über den Ecceius dedolatus) non placet tamen iste modus in Ecceium insaniendi, quod sit famosus libellus, meliorque est aperta criminatio quam iste sub sepe morsus.

3) Tischreden I 202, 24 exquisite et maledice insectatur nostra (sc. Erasmus) et utitur eiusmodi verbis et sententiis, die einem Stodnarren nit einfielen, sed sunt meditata.

4) WA X 2; 237, 11 so ist meyn schelten noch nie giftig gewesen wie des Königs von Engellandt.

5) Enders II 330, 116 ego si immodestior sum, simplex tamen et apertus sum, quo illi me puto praestare.

6) Tischreden WA I 575, 12 ff.

7) WA XXIII 32, 15 ff.

8) Tischreden WA I 7, 9 ego puto quod Philippus astrologica tractat, sicut ego bibo einen starken Trunk Biers, quando habeo gravissimas tentationes. Enders XIV 264, 8 ff. mihi certissima medicina est contra eum (sc. hostem) Cerevisia nostra quae est urificissima, quod medici vocant diureticotate, plane regina omnium cerevisiarum hoc nomine, deinde parcitas vini.

9) E. A. 55, 121. Lasset euch meine Weise gefallen, wie ihr sie wisset; denn ich bin doch sogar hart und grob, groß, grau, grün, überladen, übermennt, überfallen mit Sachen, daß ich muß zur Rettung des armen cadaveris zuweilen solch Lustfreudlein von einem Zaun brechen. Es ist ja auch ein Mensch nit mehr denn ein Mensch; ohne daß Gott kann aus einem machen, was er will, doch nicht ohne unser Salben.

10) WA L 549, 19 Mich dünkt, es sey schier zu viel Demut. Denn ich kenne meine rauhe feddern also, das ich solche demütige schrift nicht hette können aus meinem tintensfas bringen, sonderlich wenn ich Keiser und ein solcher Keiser geweest were. ib. 577, 13 wo ein D. Luther in dem Concilio geweest were, hette solcher gelinder brieff nicht müssen an den Bischoff zu Rom geschriben werden. E. A. 26, 148 Doctor Luther ist ein grober Gefell: wenn derselb solchs hören solt, würde er, wie ein Bauer, mit Stiefeln und Sporen hineinspringen.

11) Ich denke an das „Ich freße wie ein Böhme und saufe wie ein Deutscher“, das aus dem Zusammenhang herausgerissen ein nie fehlendes Paradestück der katholischen Polemik bildet. Sobald man die ganze Stelle sich vergegenwärtigt —, Enders XIII 107, 3 „Liebe

Zeit lebens ist Luther sich selbst in dieser doppelten Haltung gegenübergestanden. Ein oberflächlicher Betrachter möchte zu dem Schluß kommen, daß er das eine mit dem anderen totschlägt, daß er zunächst sich selbst verneint, um sich nachher um so zuversichtlicher zu bejahen. Aber in Wahrheit läßt Luther nie das eine im andern untergehen; er hält immer beides gleichzeitig fest und zwar so, daß die beiden Stimmungen sich aneinander reiben. Er vollzieht damit in einem unaufhörlichen Sich-von-sich-selbst-Weghalten, Sich-Richten und vergleichsweisen Wiederbejahen die Arbeit der inneren Selbstreinigung, die ihm sein Gottesverhältnis als Pflicht auferlegte. „Abgeklärt“ in dem Sinne, daß er mit behaglicher Selbstzufriedenheit auf sein Wesen zurückgeblüht hätte, ist Luther nie geworden und wollte er nie werden. Wäre diese Stimmung einmal über ihn gekommen, so hätte er für seine Seele gefürchtet. Den inneren Ausgleich hat er dabei jederzeit mehr nach der Seite der Selbstverneinung hin gesucht. Denn mit weit größerem Recht als „Hochmut“ kann man Luther eine das Maß überschreitende Bescheidenheit vorwerfen. Was hat Luther sich alles nicht getraut, was wollte er nicht für sich beanspruchen, was er sehr wohl hätte beanspruchen dürfen, ja vielleicht müssen! Nicht einmal an die Spitze der Kirche in Sachsen möchte er treten, wie Calvin dies in Genf doch unbedenklich tat. Lieber ließ er den Landesherrn schalten. Immer ist er von der Todesangst beherrscht, er möchte als neuer Papst erscheinen oder gar ein solcher werden¹⁾.

Troßdem hat auch dieses Stück von Luthers Werk die Bedeutung eines lösenden Worts. Indem er Selbstverneinung und Selbstbejahung zu verbinden wußte, erhob Luther sich über den Gegensatz, in dem das Persönlichkeitsgefühl seiner Zeit hin und herschwankte. Das ausgehende Mittelalter kannte die Höhe des Menschentums nur entweder in der unbedingten Selbstverwerfung des Mönchs oder in der ebenso unbedingten Selbstbejahung des Kraftmenschen der Renaissance. Eine Brücke zwischen ihnen gab es nicht. Luther vermochte die Wahrheit aus beidem zu vereinigen, weil sein Gottesglaube das eine wie das

jungfraw Kethe, gnedige fraw von Zulsdorf (und wie E. g. mehr heißt), ich fuge Euch und E. g. untertheniglich zu wissen, daß mirs hie wohl gehet, ich fresse wie ein Beheme und saufe wie ein Deudscher, das sey Gott gedankt, Amen. Das kompt daher, M. Philips ist warlich tod gewest und recht wie Lazarus vom tod auferstanden. Gott der liebe vater horet unser gebet, das sehen und preisen wir, on das wirs dennoch nit gleuben, da sage niemand amen zu unserm schendlichen unglauben“ — wird der wahre Sinn auch ohne die Einschränkungen von Enders XIII 113, 3 ff. von selbst deutlich. Nüchtern ausgedrückt heißt es nicht mehr, als daß ihm seit Melanchthons Genesung der Appetit wiedergekommen ist. Luther übertreibt absichtlich, um bei seiner Frau die Sorge um ihn selbst zu verscheuchen.

1) WA XXIII 15, 7 f. Nu bin ich nicht gesinnet, Gott sol mich auch dafür behüten, das ich mich über ander prediger gewalt unterwinde, richter odder regirer zu sein, das ich nicht auch ein Bapsttum anfangen, sondern wil sie Christo befehlen. E. A. 54, 327 Nun weiß ich wohl, . . . daß ich nicht gedenk ein neu Papst zu sein, alle Pfarren und Predigtstuhl zu befehen. WA XXX 3; 205, 27 Mir grawet auch fur dem Exempel des Bapsts. Enders XI 285, 21 ff. Bitt derhalben, wollet andern Pfarrherrn darneben sagen, daß sie mein verschonen, denn ich werde zuviel überschuttet, daß ich schier kein Buch lesen noch schreiben kann. Schreiber kann ich nicht halten, d a n n d a w u r d e e i n B a p s t u m w i e d e r a u s , so ist mirs allein auch nicht muglich.

andere umschloß. Aus der Vergebungsgewißheit kam ihm ein Selbstgefühl höchster Art; aber er besaß dieses doch nur als Gabe, deren er sich selbst nicht wert fühlen durfte.

Luther hat damit eine neue Form der Selbstempfindung begründet. Und nicht nur für die, die auf den Höhen der Menschheit wandeln. Das „Werkzeugbewußtsein“, in dem sein Selbstgefühl gipfelte, war nach seinen Grundsätzen kein Vorrecht, das bloß gewissen Auserwählten eignete. Jeder Christ, der in der Rechtfertigung die Einheit mit Gott gefunden hatte, konnte und mußte an seinem Orte sich selbst ebenso fühlen. Denn jeder war in seiner Weise von Gott an ein Werk berufen und jeder stand damit auch vor der Aufgabe, tiefste Demut vor Gott und Selbstgefühl in Gott bei sich zur Einheit zu bringen. Das Vorbild, das Luther hiefür schuf, hat die Wesensart der protestantischen Völker, insbesondere des deutschen Volkes aufs Tiefste bestimmt. Noch Goethes „Ehrfurcht vor sich selbst“ ist eine freilich stark abgewandelte Nachwirkung des von Luther Ausgeprägten.

Aber der wahre Schöpfer dieser aufs Letzte dringenden Selbstauffassung ist doch nicht Luther selbst. Wie überall wandelt Luther auch hier auf den Spuren eines Größeren. Von Paulus hat er es gelernt, sich zugleich vor Gott als Nichts zu fühlen und sich doch „törlisch“ in Gott zu rühmen. Daß Luther auch dieses Persönlichste des Paulus in sich nachzubilden vermochte, bestätigt es, wie sehr er dessen ganze Art in sich aufgenommen, ja in sich eingefogen hat¹⁾. Jahrhunderte hindurch lag freilich auch dieses kostbare Erbe des Paulus verschüttet. Erst einer, der die inneren und äußeren Kämpfe des Paulus selbst wieder durchlebt hat, war imstande, den Schatz wiederum zu heben.

1) Daher ist Luther all denen widerwärtig, denen Paulus widerwärtig ist, wie z. B. Paul de Lagarde.

7. Luther und die Schwärmer¹⁾.

„Der S a t a n ist mir in meine Hürde gefallen und hat, wie jetzt alle Welt schreibt und auch wahr ist, etlich Stüd zugerichtet, die ich mit keiner Schrift stillen kann, sondern muß mit selbstwärtiger Person und lebendigem Mund und Ohren da handeln“ — in dieses grimmige Wort hat Luther die Stimmung zusammengefaßt, aus der heraus er am 1. März 1522 die Wartburg verließ, um selbst wieder die Führung in Wittenberg zu übernehmen.

Ueber dreiviertel Jahre hatte er auf seinem „Patmos“ ausgeharrt: zu Anfang schwer leidend unter der Sernhaltung von einer seinem Schaffensdrang genügenden Tätigkeit und bloß damit sich tröstend, daß sich jetzt erweise, wie seine Sache auch ohne ihn bestehe und vorwärts schreite; dann seit Ende 1521 voll hingeeben an das große Werk der Bibelübersetzung, aber nunmehr in steigendem Maße beunruhigt durch das, was er aus Wittenberg vernahm; am meisten durch die sich dabei offenbarende innere Unsicherheit der jetzt dort Maßgebenden, — bis ihn schließlich das Gefühl übermannte, daß er sich seinem Werk nicht länger mehr entziehen dürfe.

Was war denn eigentlich in Wittenberg vorgefallen, das bei Luther den Eindruck hervorrief, als ob der Teufel seine Hand mit im Spiele hätte? — Man hatte nach dem Wormser Reichstag im Kreis seiner Anhänger begriffen, daß es nunmehr geboten sei, zur Tat überzugehen. Zu deutlich hatte Luther, zuletzt in den großen Reformationsschriften, den Gegensatz zwischen dem Sinn des Evangeliums und der bestehenden kirchlichen Ordnung herausgestellt, als daß man sich länger mit gutem Gewissen an dieser beteiligen durfte. Die Hoffnung, daß von oben her eine Reform eingeleitet würde, war durch den Reichstag zertrümmert. So blieb nichts übrig, als selbst Hand anzulegen. Man begann an den Punkten, wo der Gewissensdruck am stärksten war: bei Priesterzölibat, Mönchsgelübde, Privatmesse und Schritt von da weiter zu Messe und Gottesdienstordnung überhaupt. Mit diesem Vorgehen war Luther nur einverstanden. Er drang bloß von Anfang darauf, daß die letzten, das Gewissen überzeugenden Gründe immer klar festgestellt und niemand zu einem Schritt verleitet würde, für den er innerlich noch nicht reif war. Noch wie er um den 1. Dezember heimlich in Wittenberg gewesen war, konnte Luther über seine Eindrücke schreiben: Alles, was ich sehe und höre, gefällt mir ausnehmend.

Jedoch unmittelbar darauf traten in der Wittenberger Bewegung Züge heraus, die einen anderen Geist offenbarten. Am 3. und 4. Dezember wurde in der Pfarr-

1) Vortrag gehalten in Wittenberg am 6. März 1922.

kirche und im Barfüßerkloster der Meßgottesdienst durch Studenten und Bürger gewaltsam behindert. Als der Rat dagegen einschritt, stürmte ein paar Tage nachher ein Haufe von Bürgern trotzig in die Versammlung, um die Annahme gewisser Reformartikel und namentlich Straßlosigkeit für jene Friedensstörer zu erzwingen. Gleichzeitig begann aber auch Karlstadt, der bis dahin eher gehemmt hatte, sich plötzlich zu einem unruhigen Treiber zu entwickeln. Den Bescheid des Kurfürsten, der unter dem 19. Dezember, der vorhandenen Meinungsverschiedenheiten wegen, Aenderungen in der Messe vorläufig verboten hatte, beantwortete er damit, daß er die von ihm auf Neujahr geplante evangelische Abendmahlsfeier bereits am Weihnachtsfest und zwar in der Allerheiligentkirche zur Ausführung brachte. Es war ein übles Vorzeichen für dieses Unternehmen, daß abends zuvor wiederum der alte Gottesdienst in der Pfarrkirche gestört, Lampen zerhauen, Bleitugeln auf den Altar geworfen und Gassenlieder zur Verhöhnung der Priester gesungen wurden. Aber auch von der Feier in der Stiftskirche selbst empfängt man nicht den Eindruck, daß eine befreiende und vertiefende Wirkung von ihr ausging. Der Zulauf war stark; aber nicht wenige wurden dabei mitgerissen, die nicht wußten, was sie taten, oder denen hinterher das Gewissen schlug. Dazu kamen eben in diesen Tagen die Zwidauer Propheten nach Wittenberg. Sie traten zwar, soweit man sieht, mit der Gemeinde nicht in Berührung. Aber sie warfen im Gespräch mit Melanchthon Fragen herein, denen dieser, der Höchstgeachtete unter den Führern, völlig ratlos gegenüberstand. Mittlerweile glaubten jedoch Karlstadt und die ihm Gesinnungsverwandten, nach dem vermeintlichen Erfolg mit der Abendmahlsfeier am Christfest und am 1. Januar aufs Ganze gehen zu können. Am 11. Januar zerstörten die Augustiner die Bilder und Altäre in ihrer Kirche und am 29. Januar wurde beim Rat eine Ordnung der Stadt Wittenberg durchgesetzt, die gleichzeitig mit der Reinigung des Gottesdienstes auch Sittenzucht, Armenpflege und Gesellschaftsleben zu regeln unternahm.

Der Entwurf, der in der Hauptsache Luthers Gedanken verwertete, war an sich eine achtenswerte Leistung. Aber es fehlte dabei doch etwas Wesentliches. Er brachte weder eine in der Masse bereits durchbruchreife Stimmung zum Ausdruck, noch empfing er durch die hinter ihm stehenden Persönlichkeiten wuchtige Ueberzeugungskraft. Die tatsächliche Lage war vielmehr die, daß eine gewalttätige Minderheit die Mehrheit überrannt hatte. Der beabsichtigten Neuordnung widerstrebte nicht nur das Allerheiligienstift, selbst innerhalb der Universität war nur ein kleiner Teil entschieden dafür, und erst recht wußte man am kurfürstlichen Hofe nicht, wie man sich zu einem so kühnen Versuch stellen sollte¹⁾. Aber das wichtigste war, daß offenbar auch beim Rat und in der Gemeinde selbst starke Bellemmung herrschte. Der Wunsch nach einer Reform war ohne Frage da; aber ob Karlstadt, Zwillling und Melanchthon dabei den richtigen Weg führten, dagegen regte sich ein unüberwindlicher Zweifel. Das erhellt einwandfrei aus der Tatsache, daß Rat und Gemeinde im Februar 1522 an Luther in aller Form

1) Vgl. die Instruktion für Oswald Enders III 293, 27 „Demnach wußte sein Chf. G. nicht, was in dem das Beste sein sollt.“ Dazu K. Müller, Luther und Karlstadt. 1907. S. 95 ff.

die Bitte ergehen ließen, nach Wittenberg zurückzukehren¹⁾. Man hätte Luther nicht gerufen, wenn man nicht eine Reformation gewollt hätte; aber man hätte auch nicht gerade auf ihn zurückgegriffen, wenn die augenblicklichen Führer das Vertrauen der Allgemeinheit besessen hätten. Für Luther selbst aber war gerade dieser Ruf aus der Gemeinde das Ausschlaggebende, das ihn alle sonstigen Rücksichten beiseite setzen hieß.

Luther ist also nicht deshalb nach Wittenberg zurückgekehrt, weil er, wie man ihm unterschoben hat, auf die Erfolge eines andern neidisch gewesen wäre; geschweige, daß er unfreiwillig den „Mandatar des Reichsregiments“ gespielt hätte²⁾. Er kam, weil er eine Notlage sah, die ihn selbst mitberührte und deren Ursache er klar durchschaute. Ihm ging es zu Herzen, daß mit der „purdi purdi“ vorwärts getriebenen Reformation rücksichtslos über die Gewissen der Altgläubigen, der Zaghafsten und Unreifen hinweggeschritten worden war. Er sah zugleich, daß solche Mißhandlung der Schwachen unvermeidlich zu einer Veräußerlichung des ganzen Werks führen mußte: nun ersahenen Bilderzerstören, Eier- und Fleischessen in der Fastenzeit, In-die-Hand-nehmen des Sakraments als die Dinge, auf die es vornehmlich ankam. Aber Luther ahnte noch Weitergreifendes. Nicht umsonst hatte er schon am 26. Mai seine Freunde darauf hingewiesen, daß es in Deutschland viele Karthansen³⁾ gebe und aus derselben Stimmung heraus unmittelbar nach der Reise im Dezember seine „Treue Vermaahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“ verfaßt. Ihm bangte davor, daß seine Reformation, wenn sie jetzt in aufrührerischer Form sich durchsetzte, rettungslos in den Strudel der zu erwartenden sozialen Revolution hineingezogen und damit ihres eigentlichen Gehalts beraubt würde. — Das waren die satanischen Züge, die er in der Wittenberger Bewegung wahrnahm; satanisch deshalb, weil hier etwas Hohes, etwas an sich durchaus Berechtigtes und Notwendiges in einer Form verwirklicht wurde, die tatsächlich das Wertvollste herausbrach oder es verunstaltete. Luthers Rückkehr nach Wittenberg bedeutete, daß er kämpfen wollte für die Freiheit und Innerlichkeit seines Evangeliums und für dessen Reinerhaltung gegenüber weltlichen Bestrebungen.

Es ist Luther ohne allzugroße Mühe gelungen, die Stürmer beiseite zu schieben und der Wittenberger Reformation diejenige Gestalt zu geben, die seiner Uezeugung entsprach. Aber mit diesem raschen Sieg war weder für ihn selbst die Sache erledigt, noch auch ist sie für uns heute erledigt. Was sich damals nur erst in den

1) Das behauptet nicht nur Luther E. A. 53, 110 „daß ich schriftlich berufen bin von der gemeine Kirchen zu Wittenberg mit großen Flehen und Bitten“, sondern bezeugt auch Melandthion CR I 566 *Lutherum revocavimus ex heremo sua magnis de causis* und bestätigt endgültig die Wittenberger Kammereirechnung Enders III 298 A. 1 „42 gl. . . hat Doct. Mart. Luth. verzehret, da er uff Erforderung des Raths und gemeiner Stadt wiederumb gegen Wittenberg kommen, so er aus der Insel Pathmos kommen ist.“

2) So Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt I 438. Daß diese Auffassung schon an den Daten der einzelnen Vorgänge scheitert, hat K. Müller, Luther und Karlstadt S. 81 ff. und S. 88 ff. gezeigt.

3) Enders III 164, 87 ff.

Anfängen geregt hatte, das wuchs sich in den nächsten Jahren aus zu einer eigenen starken Bewegung, die sich neben der lutherischen nicht nur behauptete, sondern ihr gegenüber ein höheres Recht in Anspruch nahm. Sie wollte vollenden, was Luther bloß angebahnt habe¹⁾. Sie kämpft unter dem Schlagwort, daß sie ganze Arbeit mache, sowohl in der Befreiung des einzelnen von aller äußeren Bindung, wie auch in der Umgestaltung des Gesellschaftslebens. Das zweite war freilich der Grund, warum sie sofort bei ihrem Hervortreten von den Regierungen gewaltsam unterdrückt und in Deutschland bis auf wenige geschichtlich bedeutungslose Reste ausgerottet wurde²⁾.

Jedoch in England erhebt noch im Reformationsjahrhundert selbst aus dem Gegensatz zu einer, in diesem Fall wirklich nur halb reformierten, aber mit um so härterem Zwang sich aufdrängenden Staatskirche eine verwandte, in ihrem inneren Verlauf sich steigende Richtung. Und diesmal kommt sie wenigstens mit einem Teil ihrer Forderungen ans Ziel. Die großen Pläne der Aufrichtung eines Reichs der Heiligen und einer völligen Neugestaltung der Gesellschaft sind zwar schon unter Cromwell zergangen; aber was die Sekten mit Bezug auf den einzeln verlangten, die Duldung für alle aufrichtig Suchenden, ist dank der Gunst der politischen Lage und dank dem Rückhalt an dem entwickelten englischen Freiheitsgefühl in weitem Umfang erreicht worden. Es war wesentlich der Erfolg der vom Puritanismus ausgegangenen Sekten, daß der Gedanke der allgemeinen Menschenrechte anfang, ein Verfassungsgrundsatz zu werden. Indem sie dies erkämpften, haben die Sekten aber zugleich einer Wandlung in der Auffassung des Religiösen überhaupt zum Durchbruch verholfen: seitdem beginnt der Glaube an die alleinige Berechtigung eines bekennnismäßig ausgeprägten Christentums mehr und mehr zu entschwinden.

Und heute hat es den Anschein, als ob der noch ausstehende Rest der alten Täuferforderungen seiner Verwirklichung entgegenginge. Von jeher hat die Sozialdemokratie in Thomas Münzer und den Wiedertäufern ihre geschichtlichen Vorgänger gesehen, und wenn bei uns im Westen der Sozialismus das Religiöse völlig abgestreift hat, so dringt dafür aus Rußland in immer neuen Wellen eine Anschauung nach Deutschland herein, die die soziale Umwälzung gerade im Namen des Christentums fordert: von Tolstoi an bis herab zu dem jüngst verstorbenen Alexander Bloß, der als der ergreifendsten Dichter einer mit dem ganzen berückenden Wohlklang seiner Verse und der an Nießsche gemahnenden Macht seiner Prosa für seinen christusinnigen Bolschewismus wirbt³⁾.

1) So hat auch Luther selbst die Absicht der Schwärmer richtig gekennzeichnet WA XL 1; 118, 7 Es ist wohl angefaßen, aber es ist noch nirgend genug, mus höher. Sie Karlstadius, Muntzer: inepimus bene, sed quia non processimus, facti sumus peiores.

2) Nur weil es in der Kirchengeschichte, soviel ich sehe, nicht beachtet wird und doch für die Gegenwart einige Aufmerksamkeit verdient, erwähne ich, daß sich in Rußland sogar noch Anhänger Hutters bis ins 19. Jahrhundert erhalten haben, vgl. Freih. v. Harthausen, Studien über die inneren Zustände usw. Rußlands. Hannover 1847. II 196 ff.

3) In dem Streit der gegenwärtig in Rußland über den Sinn der letzten Verse der „Zwölf“ geführt wird, möchte ich entschieden der Meinung beitreten, die darin eine Bejahung des Bolschewismus erblickt. Durch all den Schmutz und die Roheiten der Revolution

So ist eine Geschichtsbetrachtung möglich geworden — und sie hatte bereits vor dem letzten großen Umschwung ihre bedeutenden Vertreter; ich erinnere nur an Dilthey —, die in den Schwärmern die eigentlichen Träger des geschichtlichen Fortschritts, die Propheten des neuzeitlichen Geistes sieht. Der Sieg, den die Reformation über sie errungen hat, war nur ein Augenblickserfolg; es war ein letzter Versuch des dogmatisch gearteten Christentums, sich gegen den erwachenden Freiheitsdrang zu behaupten. Aber die Besiegten von gestern sind die Sieger von heute geworden. Ihre Auffassung des Christentums ist die in der Gegenwart allein noch mögliche, und ihr sozialer Gedanke ist das Hochziel, dem wir willig oder unwillig heute zustreben müssen ¹⁾.

hindurch sieht er den „im weißen Kranz von Rosen“ der Bewegung voranschreitenden Christus. Maßgebend ist dabei für mich neben der Gesamtstimmung von Bloks Dichtung — überall empfindet er wie im höchsten Glück das drohende Unheil, so umgekehrt in der Härte des Schicksals die kommende Befreiung — namentlich das auch in der Form stark an den Schluß der „Zwölf“ erinnernde Gedicht Russkij Parnass (russisch). Inselverlag. S. 288 f. (in den Gesammelten Gedichten, soweit sie mir zugänglich sind, bisher nicht erschienen): in der Tiefe der Hoffnungslosigkeit, während er am Kreuz sich windet, sieht er durch den Schleier seiner Todestränen hindurch in der Ferne Christus, wie er über den breiten Strom herüber im Kahne auf ihn zufährt.

In Deutschland ist man jetzt über Tolstoi glücklich zu dem (nach Strindberg verstandenen) Dostojewski oder bestenfalls zu Solowjew — warum fängt man bei uns an, nach französischem Muster Solowjew zu schreiben, was doch im Laut schlechterdings keine Begründung hat? Wollte man die Aussprache ausdrücken, so müßte man Solowjow schreiben — vorgerückt. Wann wird man wohl die russischen Dichter der Gegenwart — Blok ist wahrlich nicht der einzige — „entdecken“? Vermutlich erst dann, wenn auch sie wieder in Rußland selbst längst überholt sind.

1) Es ist ein empfindlicher Mangel, daß wir noch keine den Stoff wirklich erschöpfende Gesamtdarstellung der Täuferbewegung besitzen. Es gibt statt dessen nur umfängliche Bücher über einzelne Vertreter, von denen jedes naturgemäß bestrebt ist, seinen Helden, mag er nun Karlstadt oder Schwendfeld heißen, möglichst stark in den Vordergrund zu schieben. Daneben sind grundlegende Fragen wie die über die Abhängigkeit der einzelnen Persönlichkeiten untereinander und namentlich über das Maß und die Art ihrer Abhängigkeit von Luther überhaupt noch nicht ernsthaft angerührt. Darunter leidet insbesondere auch Troeltschs nur auf diese Bücher sich stützende Schilderung. Was Troeltsch aus Eigenem hinzufügt, die auf eine (wohl anders gemeinte) Anregung A. Heglers zurückgehende, scharfe Scheidung zwischen Täufern und Mystik (oder Spiritualismus), vermag ich nicht als Fortschritt zu betrachten. Dabei werden zuvörderst alle geschichtlichen Zusammenhänge zerrissen: das Züricher Täufertum rückt an die Spitze, wie wenn es rein aus sich selbst entstanden wäre, Münzer taucht hinterher unter den „Mystikern und Spiritualisten“ auf, Dend kommt erst vor, nachdem von Grand ausführlich die Rede war, und Melchior Hofmann findet überhaupt keine Erwähnung. Aber auch soweit die Schilderung nur als Herausarbeitung der „Typen“ gemeint ist, kann ich ihr nicht beistimmen. Was Troeltsch namentlich Soziallehren S. 862 ff. ausführt, ist zwar begrifflich klar gedacht, entspricht aber nirgends der Wirklichkeit. Es gibt kein Täuferum, das sich nicht auf eine, wenn auch noch so einfache Mystik stützte. Ueberall bei den Täufers ist es doch der „Geist“, im Gegensatz zum bloß Angelehrten und buchstäblich Verstandenen, auf den das Gewicht gelegt wird. Umgekehrt fühlen aber auch solche „Spiritualisten“, die wie Dend und Grand am Täuferum irre geworden sind, sich trotzdem dieser Richtung innerlich am meisten verwandt. Indem Troeltsch den zunächst einheitlichen „Typus“ sofort in eine Anzahl von solchen auflöst, zerstört er gerade das Bezeichnende, das die Bewegung als Ganzes erhält. Denn dies liegt darin, daß hier scheinbar Entgegengesetztes: eine bis zum feinsten

Ist diese Gesichtsbetrachtung die unumgängliche? Ist sie die im Wesen der Sache begründete? Das ist der Gesichtspunkt, unter dem wir heute die Frage Luther und die Schwärmer aufnehmen müssen.

Wenn man von diesem Standort aus die schwärmerische Bewegung als Ganzes überblickt, so gewahrt man mit einigem Erstaunen, wie klar und bestimmt ihre Antriebe und Richtziele bereits in der Ursprungszeit zutage treten.

Vor allem schon bei Thomas Münzer¹⁾. Ich betrachte diesen Führer als denjenigen, in dem der Gegensatz zu Luther zuerst zum deutlichen Bewußtsein über sich selbst gelangt, und nehme ihn zugleich ernster, als es sonst in der Kirchengeschichte üblich ist. An der Aufrichtigkeit seiner religiösen Ueberzeugung darf von vornherein kein Zweifel walten. Wenn bei irgendeinem Mann dieser Richtung, so gewinnt man bei ihm den Eindruck, daß das, was er vorträgt, aus wirklichem inneren Erleben geschöpft ist. Eben darum ist er auch an ursprünglichen Gedanken reicher als alle die anderen zusammen. So gut wie sämtliche Schlagworte, mit denen die Schwärmer arbeiten, sind durch ihn in Umlauf gesetzt worden.

Auch Münzer hat, wie Karlstadt und die Späteren, den für das Werden seiner Eigenart entscheidenden Anstoß zunächst von Luther empfangen und Luthers Einfluß wirkt nicht nur in den Grundanschauungen, sondern auch in Einzelheiten dauernd bei ihm nach. Heilsgewißheit und allgemeines Priestertum sind für ihn bereits selbstverständliche Wahrheiten. Damit steht er gegenüber dem Mittelalter²⁾ auf einem neuen, auf dem durch Luther geschaffenen Boden. Auch was er daneben an mystischen, hussitischen und joachimitischen³⁾ Gedanken aufnimmt, gewinnt durch die Beziehung auf die ihm mit Luther gemeinsamen religiösen Ziele veränderte Bedeutung.

Aber Münzer arbeitet doch von Anfang an auch ganz persönlich Empfundenes in das von ihm Uebernommene hinein, und eben dieses Eigenartige, das schon im ersten Augenblick, wo Münzer schriftstellerisch für uns auftaucht, — schon 1520/21 — voll entwickelt vorliegt⁴⁾, war es, was ihn mehr und mehr in Gegensatz zu Luther Spiritualismus sich heigernde Mystik und ein entschlossener Weltenerneuerungswille miteinander in Wechselwirkung treten, so daß die Mystik bald als Quelle der Kraft, bald als Zufluchtsstätte bei den Enttäuschten erscheint und das „Vernünftige“ ebenso oft abgelehnt, wie zur Unterstützung herbeigezogen wird.

1) Ueber das nach meinem Vortrag erschienene, nur als Parteischrift zu wertende Buch von Ernst Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Revolution. München 1922. vgl. meine Besprechung in der Theol. Lit. Zeit. 1922 S. 401 ff.

2) A. Ritschls Versuch, die Täufer nur als eine Fortsetzung der mittelalterlichen Setten aufzufassen, darf heute wohl als überwunden gelten.

3) Vgl. über diesen Einfluß sein eigenes Zeugnis „Von dem getichten Glauben B 2^v“ „Irrt sollt auch wissen, das sie disse lere dem Apt Joachim zuschreiben und heißen sie ein ewiges euangelion in grossem spott. Bei mir ist das gehewnis Abatis Joachim groß. Ich hab in alleine uber Jeremiam gelesen. Aber meine leer ist hoch droben, ich nym sie von im nicht an, sundern vom außreden gotis, wie ich dan zurzeit mit aller schrift der biblien beweisen will.“

4) Vgl. schon den Brief an Luther vom 15. Juli 1520 Enders II 434 ff. — ich hebe nur ein paar Stichworte heraus: Kreuzesmystik 436, 41 *crux mea nondum integra*

brachte. Sobald Luth^{er} die ersten Schritte tut, um seine Gedanken in die Wirklichkeit zu übertragen, entsteht bei Münzer das Gefühl, als ob hinter dessen Reformation kein ganzer Ernst stäke, und dieser Eindruck führt ihn zu der Ueberzeugung, daß schon in den ersten Ansat^z von Luth^{er}s Frömmigkeit sich ein Fehler eingeschlichen hätte.

Der lebendige Geist, der doch das Siegel der Zugehörigkeit zu Christus und die Kraft des wahren Christentums ist, kommt bei ihm nicht zu seinem Recht¹⁾. Er versteht nicht, was es heißt, daß sie alle unmittelbar von Gott gelehrt sein sollen.

Um dieses Wichtigste zu erlangen, dazu bedarf es freilich größerer Anstrengung, als Luth^{er} sie für nötig erachtet. Aber darin eben liegt der eigentliche Schaden. Luth^{er} macht es den Leuten zu leicht, ja er nimmt es wohl selbst mit der Sache etwas leicht²⁾. Er predigt nur den halben, einen „hönig süßen“ Christus

vgl. 438, 108 ut discant adversarii crucis und 436, 38 omnia propter Christum meum sunt mihi certissima, graviora certamina mihi restant: Sendungsbewußtsein 438, 112 ex pristino periculo meo (!) certissime credo me segregatum in alia mundi certamina... dominus mecum, tanquam bellator fortis. ipse dabit os et sapientiam, quibus non poterunt resistere omnes adversarii nostri —, weiter die angeblichen Thesen des Egramus bei Seidemann, Münzer S. 107 (wie mir scheint, sicher eine Mystifikation Münzers) und vollends den Prager Aufruf bei Seidemann S. 122 ff. zusammen mit dem Brief an Hausmann vom 15. Juni 1521 Zeitschr. f. Kirchengesch. XXIII 434. — Der Bruch beginnt mit dem wohl auf den Anfang 1522 festzusetzenden Brief Münzers an Melandth^{on} Unschuld. Nachr. 1716 S. 1248 ff. Münzer nennt zwar dort Melandth^{on} noch ein organon Christi und spricht von Luth^{er} als Martinus noster charissimus, aber er tadelt bereits heftig, daß die Reformatoren den „stummen Gott“ anbeten, auf die Schwachen Rücksicht nehmen und den Fürsten schmeicheln (sed in hoc reprob^o, dum os domini mutum adoretis, nescientes, an electi vel reprobi sint de ignorantia vestra propagandi, futuram ecclesiam penitus respuitis, in qua domini scientia orietur plenissime.... Martinus noster charissimus ignoranter agit, quod parvulos non velit offendere.... nolite tardare, aestas est in ianua, nolite vobis conciliare reprobos... nolite adulari principibus vestris, videbitis alioqui subversionem vestram).

1) Dgl. schon den Brief vom 15. Juni 1521 JKG XXIII 435 nec tanta mendacia sustineas... ecclesia non habuit spiritum sanctum nisi tempore apostolorum Prager Aufruf Seidemann S. 122 f. das eyn ihlicher auß^{er}welter muß haben den heiligen geist zu sieben malen... wer den geyst christi nit in ym sporeth, Ja der yn nit gewyslich hat, der ist nit eyn glied christi. Ausgetr. Emplöhung S. 8 Jordan (die Schriftgelehrten bringen die um) die ein wort vom geist gottes sagen... man soll im geist Christi nicht anfangen, soll sich auch dessen mit berühmen. Auslegung von Dan. 2 A 3 Nu ist klar am tage, das kein Ding gott sey es geflagt also schlym und gering geachtet wird, als der geyst Christi und mag doch niemant selig werden, derselbige geyst versicher yn dann zuvorn seiner seligkeit hochverurs. Schutrede (Neudrucke deutscher Literaturwerke) S. 19 Nachdem dein heyliger geyst vor den gnadlosen lewen, den schriftgelehrten allezeit sölich Glück gehabt, das er mühte der aller ergste teuffel seyn... Du gibst in allen, die dir entgegenlauffen, nach dem maß jres glaubens. Und wer in nit hat, daß er seinem geyst unbetrieglich gezeugnuß gebe, der ist dir Christo nit zustendig.

2) Ausgedruckte Emplöhung S. 5 Jordan Mit solcher leychtfertiger ankunft tichtst die frunken welt eynen vergifftigen glauben Von dem getichteten Glauben A 2 darumb mag ein auß^{er}welter freunt gotis also leichtlich nicht zum glauben komen, wie viel leuthe darum rhumreitig sind Protestation B 2^v meinen man fund also leichtlich zum Christenglauben komen, wenn sie nur daran denken, was Christus gesagt hat.

und unterschlägt daneben den „bitteren“ Christus ¹⁾. Vom Gesetz, von der Furcht Gottes, vom Ernst Gottes ist bei ihm nicht die Rede ²⁾. Wo man seinen Leuten Derartiges in Erinnerung bringt, da heißt es gleich, das Gesetz sei aufgehoben. Aber so hat Paulus seine Lehre nicht gemeint ³⁾.

Dazu: als richtiger Schriftgelehrter ⁴⁾ weist Luther die Seinen an, nur einfältig dem Wort zu „g l a u b e n“ ⁵⁾. Allein der Glaube, der dann entsteht, ist ein buchstabischer, ein unerfahrener, ein gedichteter und gestohlener, ein Affenglaube ⁶⁾; will sagen, ein Glaube, der nicht selbsterworben, sondern nur andern nachgesprochen und darum in Wahrheit ein Scheinglaube ist.

Und schließlich: wo etwas von persönlichem Eifer sich regen wollte, da erstickt es Luther durch die aus seinem Augustino geholte Lehre vom unfreien Willen ⁷⁾.

1) Von dem gedichteten Glauben A 4 Man soll nit zum fenster hynein steigen, einen andern grund des glawbens dan den g a n z e n c r i s t u m und nicht den halben haben; wer den bitteren cristum nicht wil haben, wirt sich am honig tottfressen Protestation B 2^v also thaten wir auch, wenn wir einen h o n i g s ü ß e n C h r i s t u m predigten.

2) Hochverurs. Schutzrede S. 23 Neudruck Also thut mir auch das gottlose Wittenbergische fleisch, nu ich durch den anfang der Biblien und ordnung des ersten undterschaydts derselbigen strebe nach der rainigkeit götliches Gesetzes und durch alle urteyl erklere die erfüllung des geystes der furcht gottes. Inge auch mit zulassen will seine vorkerte weyß vom neuen punde gottes zu handeln, one erklerung götlicher gepot und ankunft des glawbens, welche erst nach der straff des heyligen geystes gar erkündiget wird.

3) Vgl. den Brief an Menius Unschuld. Nachr. 1716 S. 1245 Das Geseze Gottes ist klar, erleuchtet die Augen der Auserwählten, ... wenn der Geist der rechten, reinen Sordt Gottes dadurch erlehret wird ... Paulus hat solche Werke des Gesetzes gebotten ... wiewohl die Gottlosen eitel sophistischen und den gedichteten Paulum herfür brengen, das Paulum feinmal geträumet hat.

4) Zuerst hat Münzer diesen Vorwurf gegen die „Pfaffen“ der Katholischen Kirche gerichtet Prager Aufruf Seidemann S. 122 Ich hab wöl ghört von yn dye blöffe scrift, dye sye gestoln haben auß der Bibel wey morder und dybe ... stelen das wort gots auß dem munde ors nächsten, welches sye selbern von got aus seynem munde seyn mal ghört haben.

5) Protestation B 4^v da kommen dann die frommen schriftgelehrten ... und sagen ... Ja lieber geselle du mußt dich mit solchen hohen dingen nicht belommern, g l a u b e d u n u r einfeltig Ausgedr. Emplözung S. 6 Jordan, wenn sie gefragt werden, wie sie zu solchem hohen glauben kumen ... sprechen sie siehe ich glaub der schrift.

6) Von dem gedichteten Glauben A 3 sollen sie yres getichteten glawbens anderst loß werden und mit dem rechtschaffnen glawben recht unterrichtet werden ... zu vorstören alle jren böfewichtischen glawbenn, denn sie durch hörsagen ader auß den büchern von menschen gestollen haben wie Tüdische diebe Ausgedruckte Emplözung S. 6 Jordan Einen unerfahrenen glauben Hochverurs. Schutzrede S. 21 dye heßigen schriftgelehrten ... warn darinnen gelehret wie die affen.

7) Hochverurs. Schutzrede S. 35 Neudruck Da hast du mit deinem fantastischen verstandt angericht auß deinem Augustino warlich ein festerliche sach von frejem willen, die menschen frech zu verachten. — Die Stellung der Späteren war in diesem Punkt nicht ganz einhellig; doch überwiegt die Zustimmung zu Münzer vgl. Grand Chronika S. 449 v. Bezeichnend ist Schwendfeld, Judicium über die CA (Corp. Schwencckfeld. III 934, 11) so wär unsers bedenkens dem gemeinen Mann im Christentumb nützlicher, man leerete mit gutem verstande, daß die Christen einen freien willen haben, aber doch auß der gnaden gottes, weder daß man one unterschied sagt und leeret: Es ist mit unserm thun verlorn, verdienen nichts denn eitel zorn.

Auf den „Glauben“ kommt es allerdings wesentlich an. Aber der richtige Weg zu ihm, die wahre „Ankunft“ des Glaubens, wie Münzer sagt, führt nur über das Kreuz¹⁾. Jedoch so, daß man das Kreuz an sich selbst erlebt, nicht nur an ein solches „glaubt“. Denn steht Christus vor uns als der Gekreuzigte, so ist Gemeinschaft mit ihm, „Christförmigkeit“, nicht denkbar, ohne daß man an seinem Kreuz, d. h. an seinem Leiden Anteil hat. Wie es im Kolosserbrief (1, 24) beschrieben ist, daß der Gläubige mit seinem Leiden dasjenige erfüllt, was am Leiden Christi noch unvollendet geblieben ist²⁾.

Nur unter dem Kreuz kommt der Mensch in die Lage, wo er für Gott überhaupt „empfindlich“ wird³⁾. Denn das Kreuz, mit dessen höchster Steigerung Gott gerade seine Auserwählten versucht⁴⁾, drängt den Menschen bis an die Grenze, wo ihm alles, was ihn sonst trägt und hält, aus dem Sinn entschwindet. Dem Geplagten und Gedrückten vergeht die Freude am Kreatürlichen; die Welt wird ihm „langweilig“, und er wird sich selbst langweilig⁵⁾. Wo die Not den äußersten Punkt erreicht, verläßt den Menschen aber auch das Zutrauen und die Hoffnung, sich durch eigenen Willen aus der Zwangslage wieder befreien zu können; er wird ratlos, er gerät in „Unwissenheit“; das „Licht der Natur“ wird in ihm ausgelöscht⁶⁾. Aber dies eben ist der Erfolg, den Gott durch das Kreuz bei dem

1) Vgl. darüber, wie dieser Punkt schon in den frühesten Äußerungen Münzers hervortritt, oben S. 425 A. 4. Dazu der Brief vom 15. Juni 1521 ZKG XXIII 435 his volo, ne mysterium crucis per me praedicatum extirpari possit und den Prager Aufruf Seidemann S. 124 darüber will ich leiden, was Jeremias hat müssen tragen.

2) Von dem getrichten Glauben B 2 Darumb hat Christus den ganzen Schaden Adams gebüßt, das sich die teile zum ganzen halten sollen, wie der heilig pothe gothis clerlich sagt: Ich erfülle das, das dem Leiden Christi hinterstellig ist.

3) Von dem getrichten Glauben A 1 v dan gleich so wenig wie der acker ohne die pflugschare vormagt vormanigsalbigten weitzen tragen, gleich so wenig mag einer sagen, das er ein crist sei, so er durch sein creuß nicht vorher empfindlich wird, gottis wergt und wort zu erwartthen Auslegung von Daniel 2 B³ Sol nu der mensch des worts gewar werden und das er sein empfindlich sei, so muß ihm gott nemen seyne fleischlichen luste und wenn die Bewegung von Gott kumpt ins Herz, das er töten will alle wollust des fleisches, das er yhm do stadt gebe.

4) Brief vom 9. Juli 1523 Enders IV 170, 39 nullus mortalium cognoscit doctrinam vel Christum, an mendax vel verus sit, nisi sua voluntate conformis crucifixo sit, nisi prius sit passus fluctus et elationes aquarum suarum, quae animam electorum obruunt ubique Protestation B 2 v Kein lieber Mensch, du mußt erdulden und wissen, wie dir Gott selber dein untraut, Disteln und Dornen aus deinem fruchtbaren lande das ist aus deinem Herzen reuten.

5) Ausgedr. Emplözung S. 16 Jordan Soll anderst yemant mit den ewigen göttlichen gütern erfüllt werden, so er nach langer zucht darzu leer gemacht durch seyn leyden und creuß ... durch mächtig hoch herkleid und schmerzlich betrübnis und durch unausschlahlich verwundern, da wirt der mensch seer klein und jm vor seynen augen voredtlich 17 (der Fehler bei den andern ist), daß sie die langeweile nit gekostet haben. Auslegung von Daniel 2 B 3 wenn die Bewegung von Gott kumpt ins Herz, das er töten will alle wollust des fleisches.

6) Ausgedr. Emplözung S. 19 Jordan Das Lob muß ein yeder haben wie Johannes nicht von der werlt verdienst, sonder von des ernstes wegen, den die tapfer nüdterheit gepyret, der sich zur entfremdung der lüst erstreckt, da die treffte der jelen emplösset werden, auf das der abgrund des geystes erscheyne

Menschen erreichen will. Denn so wird der „Abgrund der Seele“ beim Menschen ausgeräumt ¹⁾, das Innerste in ihm ausgelegt. Nun steht er als „Entblößter“, als „Armgeistiger“, in seiner reinen Menschlichkeit Gott gegenüber und das Entsetzen, die Furcht, das Zittern vor Gott, das ihn dabei überfällt ²⁾, ist das Zeichen, daß Gott jetzt in sein Allerinnerstes, in den untersten Grund seines Wesens hineinwirkt.

Erst in solcher Lage, wo, um Münzers Lieblingsbild zu gebrauchen, die „Wasserbulgen“ über ihn hereinstürzen und er keine Rettung mehr sieht, versteht der Mensch, was wirklicher Glaube wäre. Denn Glaube ist, so bringt es Münzer in Erinnerung an Mark. 9, 23, Matth. 17, 20 auf den Ausdruck, „der Mut und die Kraft zum Unmöglichen“, er ist immer ein „Hoffen wider Verhoffen“ ³⁾.

Aber man ertötet nun schon den Keim solchen Glaubens, wenn man den Angefochtenen rasch mit Bibelsprüchen tröstet ⁴⁾. Das ergibt wiederum nur den „gedichteten“, den „gestohlenen“ Glauben. Der echte Glaube muß ein selbstgewonnener sein; richtiger gesagt, er kann nur durch Gott selbst unmittelbar in dem Menschen geschaffen werden ⁵⁾. Gott versagt sich aber auch dem

durch alle Kraft, da der heilig geist sein eintreden tun muß. Von dem getichteten Glauben A 2 Vordampt menschen wollen alletzeit sich in sich selbst furhalten und nicht desterweniger den hochgelassenen Christum fassen... Ist das licht der natur in Abraham also ernstlich vortilget, was muß in uns geschehen? A 3 Aber in dem ungewitter feilt es der thor. Darumb müssen die leuthe in die allerhöchsten unwissenheit und Verwunderung bracht werden, sollen sie yres getichteten glawbens anderst loß werden und mit dem rechtschaffenen glawben recht unterrichtet werden.

1) Brief vom 19. März 1523 Seidemann S. 131 dan yn solcher ansechtunge wyrt der Selen abgrunt gereumeth Auslegung von Luc. 1 Sörstemann Neues Urt. Buch S. 245 des ernstes halben, der sich zu einer entfremdung der luste erstreckt, do die cressfte der selen entblöset werden, auf das der abgrunt der selen erscheine.

2) Auslegung von Luc. 1 Sörstemann Neues Urt. Buch S. 239 Aber Maria und Zacharias haben sich in der forcht gottes entsetzt, bis das der glaube des senfforns den unglauen überwunden hat, welchs dann mit großem zittern und bekommernis erfunden wirt (wörtlich ebenso Ausgedr. Emplözung S. 5 Jordan). — Das Zittern ist im Kreis der Täufer teilweise ganz wörtlich verstanden worden, vgl. Grand, Chronika S. 446. Etlich werden darob entzuckt, entstellen jr angesicht und ligen biß auf ein stund. Etlich zittern, etlich unbeweglich, etlich biß auch zween oder drey tag.“ Man bemerke, wie die „Quäker“ damit vorausgenommen sind.

3) Ausgedr. Emplözung S. 6 Jordan Der reinen forcht gottes, welche so hohe verwunderung gepiert im unmöglichen werk des glaubens, do die krafft des höchsten allen getichteten, heymlichen unglauen verwirfft aufs gestradte Enders IV 170, 44 rursusque labore eruitur clamans faucibus rauceis, ut speret contra spem in spem petatque unicam voluntatem in die visitationis post longam expectationem.

4) Protestation B 4. Do kommen dann die frommen schriftgelehrten, wenn solche trawrige menschen zu yn kommen (welche die allerbesten sein) und sagen, lieber, erwirdiger, achtbarer hochgelahrter und des drecks vil. Ach ich armer man bin yre worden, ich glaube schiere widder an Gott noch creatur... Do sagen dann die gelarthē... Eya lieber man willst du nicht glauben, so fare zum teuffel. Do antwort dann die arme creatur: Ach allergerartester Doctor: Ich wolte gerne glawben, aber der unglawe vordrudt alle meine begir, wie sol ich ynn in der werlt thun? Do spricht aber der gelarthē, Ja lieber geselle, du mußt dich mit solchen hohen Dingen nicht bekommern, glaube du nur einseitig.

5) Enders IV 170, 31 ut docti ex ore dei viventis inveniamur, quo certissime sciamus,

Armgeistigen, der zu ihm schreit, auf die Dauer nicht¹⁾. Denn er ist nicht ein stumm er Gott oder einer, der, wie es die jetzige Christenheit wähnt, bloß in der Vergangenheit geredet hätte²⁾. Sein Wort ist auch nicht hunderttausend Meilen von dem Menschen fern³⁾, wie die Schriftgelehrten dies glauben machen wollen. Es gilt nur, ohne zu murren, das Kreuz auf sich zu nehmen, „wie Jesus das milde Lämmlein“⁴⁾, und geduldig das — vielleicht lang ausbleibende — Werk Gottes an der eigenen Seele zu erharren⁵⁾. Dann wird es sich erweisen, daß das Wort Gottes dem Menschen ganz nahe, ja verborgen schon in ihm ist. Einmal wird schließlich, zum Erstaunen des Menschen selbst, ein Wort aus dem Abgrund des eigenen Herzens hervorquellen, bei dem der Mensch doch zugleich sicher ist, daß es von dem lebendigen Gott ausgeht⁶⁾.

Christi doctrinam non ab homine fictam sed a deo vivente sine fraude largitam nobis esse.

1) Ausgetr. Emplöhung S. 17 Jordan Da bekennet er erst seinen unglanben und schreit nach dem arzt, welcher es umb seiner holtseeligkeit willen nimmer mehr lassen kann, eynem solchen armgeystigen zu helfen.

2) Prager Aufruf Seidemann S. 123 (die Pfaffen) schwachen, das gott nyt mehr mit den leuthen rede, gleich wie er nuh stumm worden, meynen, es sey gnuß, das es yn buchern sey gschreyben. Ausgetr. Emplöhung S. 13 Jordan Es stehet ein yeder noch rauffen vorm tempel und erwartet, wenns doch wil einmal gut werden... das dye ganze christliche gemeyn eyne stummen gott anbetet.

3) Ordnung des Teutschen ampts A 2^v Nemlich er soll und muß wissen, das gott in ym sei, das er in nicht auhtichte odder ausjynne, wie er tausent meilen von yhm sei, sondern wie himmel und erden vol vol gottis seint und wie der vater den son in uns ohn unterlaß gebietet und der heilige geist nit anders dan den gecreuzigten in uns durch herzliche Betrubnis ercleret Protestation B 4 Das das wort, do der rechte glawbe angehenkt, nicht hundert tawsent meilen von yn ist.

4) Von dem getichten glawben A 3^v auff das sie die weyse im werk gotis leren, wie sie gotis worts mögen empfindlich werden nach manchsaltiger bewegung, nach welcher angeheiget wird der bron der seligkeit, der son gotis, wie ein mildes lemblin... das wir mit yme, schaff unseres todtschlaens den ganzen tag, durch und durch sollen warnehmen, wie wir in unsern leiden nicht sollen murren und frurren wie greynende hunde, sondern wie schaff seiner weyde, die er uns mit dem salz seiner weyßheit in leiden und nicht anders vortregt.

5) Vom dem getichten Glauben A 1^v gleich so wenig mag einer sagen, das er ein crist sei, so er durch sein creutz nicht vorhin empfindlich wird, gottis werck und wort zu erwarten. In sulcher erharrung erleydet der außewelste freundt gottis das wort, ist nicht der getichten zuhörter einer Enders IV 170, 47 post longam expectationem Seidemann S. 139 merckliche große torheit ist es von allen außewelsten freunden gots, das ydermann meynet, got sal ym swinde zu hulfe kommen, so doch nyman eytleth zum leyden.

6) Protestation B 4 die sehen, das das wort do der rechte glawbe angehenkt, nicht hundert tawsent meilen von yn ist, sondern sie sehen, wie es quillt aus dem abgrunde des herken, werden gewar, wie es abgeht vom lebendigen Gott Auslegung von Daniel 2 B 3 (die Schriftgelehrten) verhindern dem wort seinen gang, welcher vom abgrund der jelen her kömpt als Moses sagt Deut. 30 das wort ist nit weit von dir, sich es ist in deinem herken... Nu fragstu vielleicht, wie kömpt es dann ins herck? Antwort: Es kömpt von Gott oben hernidder in eyner hohen Verwunderung Auslegung von Luc. 2 Förstemann, Neues Urf. Buch S. 240 und were auch versichert, das er solchen glawben vom unbetringlichen got geschepft und nit vom abfunderseien des Teufels oder eigener natur eingezeugen hette.

Das Vernehmen dieses ureigenen Gottesworts ist die wahre Ankunft des Glaubens. Aber solcher Glaube schließt eben deshalb mehr in sich als bloß die innere Befreiung aus augenblicklicher Noth; er bedeutet eine Erhöhung des ganzen Menschen ins Göttliche. Das Ausleuchten des Glaubens ist selbst schon der Tatbeweis dafür, daß der Heilige Geist dem Menschen verliehen, die „Salbung“ an ihm vollzogen, der „Sohn Gottes“ in ihm geboren, er selbst „Gott geworden“ ist ¹⁾ — alle diese Ausdrücke behandelt Münzer als gleichwertig —; und das Bewußtsein solcher Begnadigung führt unmittelbar zu der weiteren Gewißheit, daß man zu den Auserwählten, zum „reinen Weizen“ gehört ²⁾. An der von Gott gewirkten „Bewegung“ seines Herzens merkt es der Gläubige, daß er und zwar nicht erst jetzt, sondern von Ewigkeit her, „Gott zuständig“ sei ³⁾.

Das Tröstlichste dabei ist aber noch, daß der Zugang zu solcher Gewißheit jedermann, auch dem Ungebildeten, offen steht. Es bedarf, um Gott zu finden, nicht erst des Umwegs über die Schriftgelehrsamkeit. Man kann zum Glauben kommen auch ohne die Schrift ⁴⁾. Sonst bestünde ja auch keine Möglichkeit, einen Ungläubigen, etwa einen Türken zu bekehren, an dem doch die Berufung auf die Schrift zunächst völlig abprallt ⁵⁾. Die Schrift ist nur Zeugnis des Glaubens,

1) Enders IV 170, 47 tunc statuuntur pedes in petra et apparet mirabilis a longe dominus, donec reddantur testimonia dei credibilia . . . nec credendum est illis gloriantibus de Christo nisi spiritum eius habent Rom. 8, 16, ut reddat testimonium spiritui eorum, quod sint filii dei, Isaiae 8. Ordnung des deutschen ampts A 2^e wie der vater den son on unterlaß in uns gebiert Auslegung von Luc. 2 Förstemann Neues Urf. Buch S. 241 wie es uns dann allen in der ankunfft des glaubens muß widerfahren und gehalten werden, das wir fleischliche irdische menschen sollen göter werden durch die menschwerdung cristi und also mit ihm gottes schuler sein, von Ime selber und durch seinen geist gelehrt und vergöttet werden, und ganz und gar in Inen verwandelt, das sich das irdische Leben schwengle in den himel Phil. 3.

2) Ausgedr. Emplözung S. 17 Jordan Darumb entsteht er sich zum ersten vor gottes namen, der ihm eröffnet wird auß der ersten bewegung göttlichs werks, er hat keynen fried all seyn lebenslang, denselbigen namen auß ganzem herzen zu suchen, bis daß er durch in begnadet werde zu erkennen, das sein name im himel von ewigkeit beschriben sei Luce am 10. . . Da ist der ursprung alles guten, das recht reich der hymel, da wirt der mensch den sünden seynd und der gerechtigkeit geneygt auff das allerherzlichst, da wird er erst seyner seligkeit versichert und vernimpt clerlich, das in gott durch seyner unwandelbare lieb zum guten vom bösen getrieben hat von den sünden, durch welche der unglauß gespüret wird, da ist er gefreyet auff fertigt.

3) Ausgedr. Emplözung S. 13 ein jeder mensch sol in sich selber schlagen und eben merken bei seiner bewegung, wie er selber eyn heyliger tempel sey . . . got zustendig von ewigkeit, das er nyrgen anderst zu geschaffen ist, denn das er den heyligen geyst zum schulmeister des glaubens habe und all seiner wirkung warneime. (Wörtlich ebenso in der Auslegung von Luc. 2 Förstemann Neues Urf. Buch S. 243).

4) Ausgedr. Emplözung S. 7 Jordan Wenn eyner nu seyn lebenslang die schrift wider gehört noch gesehen hat, kündt er woll für sich durch die gerechten lere des geystes eynen unbetrieglichen Christenglauben haben, wie alle die gehabt, die ohne alle bücher die heilige schrift beschriben haben.

5) Prager Aufruf Seidemann S. 123 (der Ungläubige wird sagen) „was leyrt mir an ewrer schrift“; wan wyr abber das rechte lebendige wort gots lernen werden, so mugen wir den ungläubigen überwinden unde richten sichtlich, wan dye heymlicheit seyns herzens wyrdt auffenbar, das er muß demutig bekennen, das got in uns ist.

nicht die ihn hervorbringende Kraft¹⁾. Und erst der, der selbständig zum Glauben gelangt ist, vermag sie richtig zu schätzen und zu verwenden. Der nimmt dann die Schrift nicht wie die andern bloß deshalb an, weil sie eben überkommen ist²⁾, sondern weil er im Grund der Seele spürt, daß hier Gott geredet hat. Und er besitzt den „Schlüssel Davids“, um ihr Geheimnis aufzuschließen, d. h. auch die scheinbaren Widersprüche in ihr richtig zusammenzubringen³⁾. Ach, wenn die armen Bauern es wüßten, wie einfach der Weg zu Gott ist!⁴⁾.

Aus diesem Grundverhältnis von Schrift und Geist folgt zugleich, daß der lebendige Geist sich auch in der Gegenwart noch, über das in der Schrift Vorliegende hinaus, unmittelbar kundtun kann. So gut wie seinerzeit bei den Propheten kann der Geist auch jetzt noch in Gesichten und Offenbarungen sich auswirken. Die heilsamen Schriftgelehrten d. h. vor allem Luther⁵⁾, wollen freilich von Offenbarungen in der Gegenwart nichts wissen⁶⁾. Aber die Betrügereien, die die Mönche mit ihren Visionen geübt haben⁷⁾, heben doch die Tatsache nicht auf, daß der lebendige Gott

1) Ausgedr. Emplöhung S. 7 Jordan Der sun Gottis hat gesagt, die schrift gibt zeugnus, da sagen die schriftgelehrten, sie gibt den Glauben.

2) Ausgedr. Emplöhung S. 8 Jordan (die Schriftgelehrten wissen nicht), warumb die heylige schrift anzunehmen oder zu verwerfen sei, denn alleine, das sie vom alten herkommen . . . eine solche affenschmalzische weiß hat auch der Jud, Türck und alle volker jren glauben zu bestätigen.

3) Von dem getichten glauben B 1^r Wan dem gelarten nach menschlicher weißer furgetragen wirt die ganze geschryfft, so kann er sie doch nicht, solt er auch von eynder prasten, er muß erwarten, das sie yme eröffnet werde mit dem schlüssel Davidis auff der felten, do er zukunfftet wird. Ausgedr. Emplöhung S. 3 Jordan (Es tut not) das aufstehend übel zuvorkommen mit erweysung Christlicher meisterschaft . . . mit auslegung der heyligen schrift in der lere des geystes Christi durch die vergleichung aller geheimnus und urteil Gottis. Denn es haben alle urteyl das höchst gegenteil bey in selber. Wo sie aber nit zusammen verfaßt werden, mag keins ganz und gar verstanden werden (wie hell und klar es ist) on des andern unaussprechlichen schaden. Das ist die grundtupp aller bößwichtischen zurtrennung.

4) Ausgedr. Emplöhung S. 16 Jordan ach weissen das die armen verworfenen pauren, es wäre ja ganz nüt; vgl. ebenda S. 4 derhalben mußt du gemeyner man selber geleret werden, auf das du nicht lenger verführt werdest.

5) Münzer hat dabei nebenher auch Luthers Urteil über die Apokalypse mit im Auge. Es entsprang einer ähnlichen Stimmung und richtete gleichfalls eine gewisse Spitze gegen Luther, wenn Dend und Hezer gerade die Profeten für ihre Uebersetzung herausgriffen. Bemerkenswert ist, daß auch Brand, der die Täufer häufig genug vor dem „schönen Teufel im Mittag“ warnt, doch gleichzeitig die Möglichkeit von Profetieungen verteidigt Chronica S. 252 v Gott ist nit gestorben auch nit so schwach, daß er nit mög, noch so untren, daß er nit uns auch sein geheimnis so wol als unsern vorfaren eröffnen wöll und durch uns reden, so wir yhm nur stillstünden.

6) Auslegung von Daniel 2 A 4 v die zeit ist ferlich . . . Darumb das die edle trafft gottis so gar innerlich geschendet und verunert ist, das die armen groben menschen also durch die heillosen schriftgelehrten verführt werden . . . das gott seinen lieben freunden seine göttlichen geheimnis nit mehr offenbare durch rechte gesichte oder sein mündlich wort. Bleiben also bei yrer unerfahrenen weyse und machen von den menschen, die mit der offenbarung gottis umgehen ein sprichwort.

7) Auslegung von Daniel 2 B 2 aber die verfluchten mönche treumer haben nit gewußt, wie sie sollten der trafft gottis gewertig sein . . . Nichts anderes hat sie verführt denn der affterglaube.

seinen Auserwählten je und je Zukünftiges gezeigt und ihnen durch Gesichte Weissungen gegeben hat. Das ist heute noch so nötig und so gut möglich, wie vormals ¹⁾. Eigentlich müßte ja die ganze Welt profetisch sein, wenn anders sie über wahre und falsche Profeten soll urteilen können ²⁾. Aber Münzer mahnt doch an dieser Stelle ernsthaft zur Vorsicht ³⁾. Er weiß, wie leicht man dabei dem Trug anheimfällt, und bemüht sich aufrichtig, Merkmale zu finden, an denen man echte und falsche Gottesoffenbarung unterscheiden kann ⁴⁾. Daß er neben der Erprobung an den in der Bibel beschriebenen Erlebnissen auch die Natürlichkeit des Vortrags als Kennzeichen hervorhebt, stellt seinem Verständnis für das echt Religiöse kein übles Zeugnis aus.

Man kann es dieser Lehre jedenfalls nicht nachsagen, daß sie das Erzeugnis eines verworrenen Kopfes gewesen wäre. Sie ist ein vollkommen klarer, fest in sich zusammengefügtter Gedankengang. Scharf treten in ihr auch die Züge heraus, die Münzers Auffassung von ähnlichen religiösen Wegweisungen unterscheiden. Es sind in der Hauptsache drei:

1. Die eigentümliche Kreuzesmystik. Münzer knüpft mit ihr unverkennbar an Luther und dessen Bewertung des Kreuzes an. Vor allem auch in dem Punkt, daß das Leiden, unter dem der Mensch Gott findet, kein selbstgewähltes, sondern ein von Gott auferlegtes sein muß. Also nicht, wie in der mittelalterlichen Mystik, eine künstliche Vorbereitung auf den Gottesempfang durch Askese und selbsterstarrte Marter; vielmehr, um Münzers eigenes Bild zu gebrauchen, Gott selbst ist es, der die Sense nimmt, um das Unkraut im Menschen wegzumähen. Entsprechend ist auch der Gedanke der imitatio Christi umgebildet. Die Ähnlichkeit mit Christus kommt nicht dadurch zustande, daß der Mensch sich irgendwie absichtlich in Christus hineinzuleben strebt, sondern so, daß Gott ihn

1) Auslegung von Daniel 2 B 4. Ja es ist ein rechter Apostolischer, Patriarchalischer und Prophetischer geist auf die gesichte warten und dieselbigen mit schmerzlichem Betrübnis überkommen. Drum ist nit wunder, daß sie bruder mäßigschwein und bruder sanfftleben verwirffet. Wenn aber der mensch das klare wort gottis in der selen nicht vernunnen hat, so muß er gesichte haben. Enders IV 171, 75 manifestus textus scripturarum in plerisque locis insinuat spiritum sanctum nos docere ventura Joan. 16, 13.

2) Hochperurfs. Schutzrede S. 37. Neudrud ein rechter prediger muß ja ein profet sein, wenn es die welt noch also spöttisch dunket, es muß dye ganz welt profetisch sein, soll sye anders urteylen über die falschen propheten.

3) Enders IV 171, 69 ego non suscipio vel extases vel visiones, nisi deus me coegerit; immo susceptas non credo, nisi videro opus, vgl. nachher die Abschüttelung von Stübner und Storch: de Marco et Nicolao obicis; quales sint, ipsi videant Gallatas 2, 6.

4) Vgl. Auslegung von Daniel 2 B 2^v ff. Er stellt drei Kennzeichen auf 1. Innerlich werden mit Unterdrückung der kreatürlichen Lust und der fleischlichen Wünsche, 2. Erprobung an den Offenbarungen und Gesichten in der Bibel, 3. das oben Betonte. „Zum dritten muß der außerselte mensch achtung haben auf das wert der gesichte, das es nit rauffer quelle durch menschliche anschlege, sonder einseitig herfließe nach gottis unvorzüglichem willen und muß sich gar eben vorsehen, das nit ein stigen doran gebreche, was er gesehen habe. Dann es muß tapffer ins wert kumen.

Holl, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

in dieselbe Lage wie Christus versetzt, woraus dann ganz von selbst die Uebereinstimmung der Empfindungen und das Mitgefühl mit Christus sich ergibt. — Eben darauf und nur darauf, daß das Kreuz ein von Gott geschicktes ist, gründet sich auch die Hoffnung, daß Gott dem Menschen aus seiner Not helfen wird. Und mit achtenswertem Ernst bemüht sich Münzer festzustellen, woran der Geplagte erkennt, daß es wirklich Gott ist, der ihn errettet. Er hebt zweierlei hervor: einmal die Lage muß eine verzweifelte sein, der gegenüber alle menschliche Kraft versagt. Dann ist es ja augenscheinlich, daß bei der Hilfe ein Uebernatürliches einwirkt. Ebenso wichtig ist aber das andere: die Errettung besteht nicht darin, daß die äußeren Umstände, unter denen der Mensch leidet, verändert werden, sondern daß ihm ein Mut, ein Gottvertrauen geschenkt wird, vermöge dessen er auch das Unmögliche bestehen kann. Erst dieses Zweite schafft die Gottesgewißheit. Der Mensch wird Gottes sicher, weil er dessen „unüberwindliche“ Kraft in seinem eigenen Innern verspürt. — An dieser Stelle kommt zugleich Münzers persönliche Geistesart aufs deutlichste zum Vorschein. Man sieht einen Mann vor sich, den es zum Handeln drängt, der aber Ernst genug besitzt, um den Schaden, der in seiner Ungeduld liegt, zu erkennen. Darum preist er das Kreuz, das ihm die nötige Hemmung auferlegt und ihn zwingt, die wahre Kraftquelle außer sich selbst zu suchen.

2. Ist bezeichnend, daß sich bei ihm die Gottesgewißheit zum Erwählungsbewußtsein steigert. Damit geht Münzer nicht nur über die mittelalterliche Mystik, sondern auch über die von Luther gezogene Grenze hinaus. Er tut denselben Schritt, zu dem Zwingli und Calvin sich entschlossen haben. Aber es hat doch auch ihnen gegenüber noch seinen besonderen Klang, wenn Münzer sich selbst so rundweg als Auserwählten fühlt und von den Seinigen insgesamt als von den auserwählten Freunden Gottes spricht.

3. Unterscheidet ihn die strenge Forderung der vollständigen Selbständigkeit des religiösen Erlebnisses und der damit zusammenhängende Glaube an den persönlichen schöpferischen Geistesbesitz. Auch in diesem Punkt geht Münzer von Luther aus. Luther verdankte er den Mut, es auf sich selbst zu wagen und zugleich die Vereinfachung der Fragestellung. Tradition und Auktorität der Kirche kommen für ihn überhaupt nicht mehr in Betracht. Das hat Luther für ihn erarbeitet. Aber Münzer meint nun noch ein Letztes tun zu müssen, indem er auch die Schrift zurückschiebt. Ganz wahr, ganz echt ist das religiöse Erlebnis nur dann, wenn gar nichts von Fremdem, von Angelerntem, von geschichtlich Uebernommenem sich einmischt, sondern der Vorgang rein aus dem Menschen selbst, aus einer unmittelbaren Gottesbeziehung entspringt. Die Schrift und auch Christus können dann nur die Bedeutung haben, daß sie bei der Erprobung und Vertiefung des persönlichen Erlebnisses Dienste leisten.

Diese Form der Mystik bewährte ihre Ueberzeugungskraft zunächst innerhalb derjenigen Schicht, als deren Wortführer Münzer von Anfang an auftrat. Sie erschien als das rechte Evangelium für alle diejenigen, denen das Kreuz, das Gedrückte, tägliche Erfahrung war und die sich zugleich von einer, selbst be-

schiedenen Bildung ausgeschlossen sahen. Indem Münzer an diese Lage anknüpfte und dem gemeinen Mann zeigte, wie gerade seine Lebensumstände ihm das Erlangen des Höchsten ganz unmittelbar ermöglichten, erweckte er den Eindruck, daß er das allgemeine Priestertum viel ernsthafter verwirklichte, als der mit den Ansprüchen seiner Schriftgelehrsamkeit sich über das „Volk“ erhebende Luther¹⁾.

Aber — ein Beweis, daß die heute geläufige „soziologische“ Betrachtungsweise gerade für die Religion nicht zureicht²⁾ — Münzers Lehre verfiel ebenso auch unter den Gebildeten. Dort wirkte das Dringen auf persönliche Selbständigkeit und die Verheißung des schöpferischen Geistes.

Diese Gebildeten — immerhin nicht sie allein; man denke an Melchior Hofmann — haben Münzers Anschauungen weiter zu entwickeln sich bemüht. Jedoch ohne daß grundlegend Neues durch sie hinzukam. Sie alle schöpften weit mehr aus Büchern — aus den Schriften der deutschen Mystiker, insbesondere der Theologia deutsch, daneben namentlich aus Augustin *de spiritu ac litera* —, als aus der eigenen unmittelbaren Empfindung. Es ist bezeichnend, daß die religiöse Sprache durch sie kaum eine Bereicherung erfährt. Man hört nur immer die alten Ausdrücke von der Entgröbung, der Abscheidung vom Kreatürlichen, von der Verstopfung des Herzens, die durch die geistliche Beschneidung beseitigt wird, vom Entwerden, von der Gelassenheit, vom Sabbath und vom Versinken in Gott. Aber nicht nur dies. Sie haben insgesamt Münzers eigenartige Mystik gerade am entscheidenden Punkt verunstaltet. Sie entnehmen aus den mittelalterlichen Mystikern die dort vorgetragene Anschauung vom Weg zu Gott — Sich-empfindlichmachen für Gott durch Askese, durch Erstötung der Lust am Irdischen und Unterdrückung des Ich — und verquicken sie harmlos mit Münzers Kreuzeslehre. Keiner von ihnen hat ein Gefühl dafür besessen, daß beides innerlich nicht zusammenpaßt, daß es ein Widersinn ist, gleichzeitig dem gottgeschiedenen Kreuz und einer Gott herbeizwingenden Askese die Wirkung des Geistesempfangs und der Vereinigung mit Gott zuzuschreiben. Das gilt von Karlstadt, der seit 1522 sich bewußt von Luther wegentwickelt, aber dann dem Einfluß des ihm an ursprünglicher religiöser Kraft überlegenen Münzer anheimfällt, jedoch nicht minder von Persönlichkeiten wie Grand und Schwendfeld³⁾.

1) Schon im Prager Aufruf hat Münzer damit zu wirken versucht, daß die „Gelehrten“ am Abfall der Kirche vom wahren Christentum schuld seien, vgl. Seidemann S. 23 habe ich . . . myt ganzem fleyß dorchlesen der alten veter geschichte, finde das nach dem tod der aposteln schuler dye unbefledte jungfrawliche kirche ist dorch den geystlichen ebruch zur hür worden der gelehrten halben, dye do immer wolln oben an sitzen, welchs dann Egesippus und nach ihm Eusebius screybt am 4. Buch am 22. capitel.

2) In M. Webers Arbeiten ist gerade der Abschnitt, wo er die letzten Folgerungen zieht (Grundriß der Sozialökonomik 3. Abteilung S. 267 ff. B 7 Stände, Klassen und Religion), vielleicht der am wenigsten befriedigende. Hier findet man überall rein begriffliche Abscheidungen und Entwicklungen, denen die Wirklichkeit sich nirgends fügt. Der Versuch, eine „Religionssoziologie“ über gewisse Selbstverständlichkeiten hinaus durchzuführen, muß notwendigerweise daran scheitern, daß jede echte Religion die Standes- und Klassenunterschiede einebnnet.

3) Belege dafür auszusprechen ist hier unmöglich, aber auch überflüssig. Man findet

Immerhin hatte diese Verquickung die Wirkung, daß nun ein Punkt scharf in den Vordergrund rückte, der bei Münzer undeutlich geblieben war, die Frage, wie genauer der Vorgang der Geistesverleihung zu denken sei. Der Gegensatz gegen Luther führte hier zu einer gewissen Klärung der Sache. Wenn Luther im Streit mit den Schwärmern auf die äußeren Mittel, Wort und Sakrament, Gewicht legte, so sprang auf der Gegenseite wie von selbst das „innere Wort“ als der für den eigenen Standpunkt bezeichnendste Ausdruck heraus. Mit diesem, zwar nicht jetzt erst gefundenen, aber jetzt bevorzugten Schlagwort ließ sich die Abgrenzung gegen Luther scheinbar am einfachsten vollziehen¹⁾. Jedoch was

sie in jeder Schrift der in Betracht kommenden Männer. Nur über den heute stark überschätzten, weil offenbar nur wenig gelesenen Seb. Frand ist wohl noch ein besonderes Wort am Platze. Auf ihn trifft das im Text Gesagte noch im besonderen Maße zu. Frand lebt weit mehr, als es zunächst den Anschein hat, von dem aus Büchern Aufgelesenen und sichtet diesen übernommenen Stoff zumal in den letzten Schriften so bunt auf, daß deren Genuß ganz wesentlich darunter leidet. Wer kann die Paradoxa in einem Zuge lesen? Höchst bezeichnend ist die Entwicklung, die A. Hegler in seinem Verhältnis zu ihm durchgeführt hat. Wie er zum erstenmal über ihn schrieb (Geist und Schrift bei Seb. Frand, 1892), empfand er — ich darf dies als sein damaliger Kollege im Tübinger Repetentenamt bezeugen; vgl. auch seine eigene spätere Erklärung in Seb. Frands lateinische Paraphrase der deutschen Theologie Tüb. Univers. Progr. 1901 S. 7 A. 1 — es bereits als einen schweren Mangel, daß er Luther nicht genügend kannte. Je mehr er sich teils in diesen, teils in die Schwärmerbewegung als Ganzes einarbeitete, desto kühler wurde er gegenüber Frand. Man nehme die Urteile in seinem Artikel RE⁹ VI 149, 28 ff. „Um in der Geschichte der Mystik wirklich Epoche zu machen, dazu ist Frand zu wenig religiöse Natur gewesen... Ein klar durchdachtes philosophisches oder gar theologisches System ist bei S. nicht zu finden. Aber gerade das Zusammenströmen heterogener Gedanken in einer mit der starken Fähigkeit, Eindrücke von überallher aufzunehmen, ausgerüsteten Natur macht S. zu einer interessanten Erscheinung... So ist er kein tiefer Denker gewesen, aber ein Schriftsteller von großer Begabung.“ Diese Sätze wird jeder unterschreiben, der sich mit Frand ernsthaft beschäftigt hat. An Münzer reicht Frand selbst in der Wortkraft nicht heran. Wenn er in der Folgezeit einen stärkeren Einfluß geübt hat, als ein anderer seiner Richtung, so rührt das zumeist davon her, daß seine Schriften eben wegen ihrer Vielseitigkeit und untheologischen Art unterhaltender zu lesen waren, als die seiner Geistesverwandten. — Noch eine Kleinigkeit. Frand ist nicht der Schöpfer des Worts „selbständig“, wie dies noch Hegler gemeint hat; vgl. jetzt den freilich recht unzulänglichen Artikel in Grimms Wörterbuch. Das Wort ist schon im Mittelalter geschaffen, zunächst für das Trinitätsdogma: Sohn und Geist besitzen eine eigene *substantia* und sind insofern selbständig. Wann das Wort den uns heute geläufigen Sinn bekommen hat, ist noch nicht sicher festgestellt.

1) Daneben haben die Täufer teils die Bekämpfung der Genugtuungslehre fortgesetzt, teils sich darauf verlegt, die Widersprüche bei Luther zu sammeln, vgl. Luthers eigene Bemerkung WA XL 1; 125, 5 *ista exempla collegerunt et contra seipsum est. sic hodie*. Frands ganze Darstellung Luthers in seiner Chronika, die übrigens, wie er ja selbst verrät, sich auf die Vorarbeiten von Ed und Cochläus stützt, ist von dieser Absicht beherrscht. Von der „großartigen Objektivität“, die Troeltsch, den jugendlichen Hegler ausschreibend, an diesem Kapitel rühmt, vermag ich nicht viel wahrzunehmen. Am auffallendsten ist wohl die Bemerkung S. 426 v „(Luther) ist ein Mönch gewesen, Augustiner ordens und hat die Kutten von ihm geworfen und ein Geweiß genommen, sprechende, die priester und mündch sollen eeweiber haben und eelich sein. Damit vil leichtfertiger seelen aus den Klöstern gelodt“. Das klingt doch merkwürdig im Mund eines Mannes, der selbst katholischer Priester gewesen war und selber darnach „ein Egeweiß genommen“ hatte.

war eigentlich dieses innere Wort? Sobald man den Begriff fester zu fassen suchte, stieß man wieder auf dieselben Schwierigkeiten, die schon Eckart und seinen Nachfolgern fühlbar geworden waren und die bei Münzer nur verdeckt lagen. „Aus dem Abgrund der Seele“ sollte nach Münzer das Wort hervorquellen, in dem Gott sich dem Gläubigen offenbare. Wie war das in Wahrheit möglich? Wie konnte etwas, das aus dem Menschen selbst hervorkam, doch zugleich ein Wort Gottes sein? War das innere Wort etwas Uebernatürliches oder war es sein Natürliches?

Zwei Wege sind eingeschlagen worden, um diese Schwierigkeit zu lösen. Für beide hat Münzer die Richtung gewiesen. Man konnte entweder die lutherisch-münzerische Christusmystik¹⁾ erweitern zu einer förmlichen Christuspekulation: in der Weise, daß Christus das von ihm angenommene Fleisch vergeistigt, erhöht, vergottet habe und nun als zweiter Adam durch dieses sein vergottetes Fleisch die Menschheit zu sich ins Geistige hinaufziehe. Diesen Weg haben Melchior Hofmann und Schwendfeld²⁾ beschritten. Damit war dann allerdings gesichert, daß die Geisteswirkung von oben her kam, aber um so schwerer war es, deutlich zu machen, wieso denn ein wenn auch noch so vergottetes Fleisch als Geist, als Wort den Menschen innerlich berühren könnte.

Oder konnte man — gemäß dem alten Lieblingswort der Mystik von dem Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, — die Anknüpfung für das innere Wort in dem ursprünglichen Wesen des Menschen suchen³⁾. Dann fiel es zusammen mit dem Höheren, Geistigen, das verborgen, nur durch das Fleisch zugedeckt, in jedem Menschen schlummerte; mochte man dieses höhere nun Gesetz, Sohn, Sündlein, Sinn, Gespür, Same oder wie anders nennen. Die Offenbarung war nur derjenige Augenblick, wo dieses Innerlichste, Göttliche

hat Grand etwa seine eigene Ehe gereut? Oder fehlte ihm wirklich alles Gefühl dafür, daß Luther wahrlich nicht bloß leichtfertige Seelen aus den Klöstern gelodt, sondern viele gequälte Gewissen durch seine Tat befreit hat?

1) Daß Münzer auch darin den Vorgang gemacht hat, zeigt das bei Seidemann S. 140 f. gedruckte Stück: „Christus der warhafftige gottis son ist umb der eynigen orsach mensch worden, auff das der heilige geist in den herzen der außewelten solte erklet werden... Christus hat eine vornewerung gethan an seynen fleisch, wilche uns dye unerfarnen mensche vom sacrament abwerfen und sagen, ehr sey also hoch, dicke, breyt und lang, wye er am kreuz gehangen hat... do der leyb christi dargegeben wart, wirkte erst das sacrament, welchs ist die abgehende crafft vom bluthe und fleische christi in warhafftiger erfindung gottlicher gezeugnis, darumb heißt es eyn sacrament: ein heylig zeichen, nit schlecht, das brot und wein sollte man deuten aufs wesen christi, sondern das wesen seynes bluthe und fleisches ist nach solcher weise do, wye der geyst christi davon abgeht in dye herzen der außewelten.“

2) Vgl. zu Schwendfeld den tief eindringenden Aufsatz von Em. Hirsch, Zum Verständnis Schwendfelds (Zeitsgabe für Karl Müller S. 145 ff.).

3) Für Münzer hebe ich noch die Stelle aus dem Brief an Menius hervor, die zeigt, daß Münzer auch die Gnade im engeren Sinn an das ursprünglich Mitgegebene anknüpft. Unsch. Nachr. 1716 S. 1246 wie der Mensch durch mannliche Stacheln seynes Gewissens von Gott zu Erklerung (!) der Gnaden, die schon vorhin drynnen im Herzen wohnet, getryben wird.

im Menschen aufgeweckt wurde¹⁾ und ihm selbst zum Bewußtsein kam. Aber dann drohte das innere Wort in das „Vernünftige“ oder das Gewissen überzugehen; es wankte zugleich die von den Täufern zumeist noch festgehaltene Lehre von der Erbsünde — war das Innerste im Menschen göttlich und gut, wie konnte man ihn dann noch als von Grund aus verderbt bezeichnen? — und, was das wichtigste war, die Uebernatürlichkeit des inneren Worts ließ sich nur mittelst des pantheistischen Gedankens festhalten, daß Gott allenthalben in der Welt da sei und wirke, im Baumblatt so gut wie im Herzen der Menschen.

Die festländischen Schwärmer haben innerhalb dieser sich kreuzenden Möglichkeiten keine endgültige Entscheidung zu treffen gewagt. Zumeist gehen sie, d. h. auch Männer wie Grand, harmlos vom einen zum andern über. Aber die Fragen meldeten sich aufs neue und in noch eindringlicherer Form, wie an der Wende des 16. zum 17. Jahrhundert der Gang der Reformation in England gleichfalls zu radikalen Seitenbildungen führte.

Dort hatte der Gegensatz gegen eine Staatskirche, die bereits unter Elisabeth anfang, ihren äußeren Kultusformen religiösen Wert beizulegen, gewisse Kreise im Puritanismus zunächst für die Gedanken der deutschen Mystik, dann auch für die der Schwärmer empfänglich gemacht. Sie ließen sich leicht anschließen an das calvinische Dogma vom testimonium spiritus sancti. Aber es kam noch hinzu, daß auch einer der Punkte, an denen Münzer über Luther hinausgegangen war, das Dringen auf Erwählungsgeweiheit, innerhalb des Puritanismus von vornherein anerkannt war. Die Sekten haben ihn nur besonders nachdrücklich betont. Das Bewußtsein, im Buch des Lebens geschrieben zu sein, bildet das Ziel, auf das das religiöse Ringen bei ihnen immer zustrebt. Sofern man sich dann zugleich mystischen und schwärmerischen Anschauungen öffnete²⁾ — es ist keineswegs überall bei den Puritanern im selben Maße der Fall gewesen³⁾ —,

1) Ich begnüge mich mit Grand „daß Gott das ainig und höchstes gut sei“ (ohne Seitenzählung): „(das Evangelium) wird durch den Dienst des geist erregt, zeigt und lebendig gemacht . . . , das gleichwol vor in uns war und wir unwissend hetten . . . (Christus) kompt nit erst durch die eußerlich stimm hinein, wirt aber dadurch erregt, eröffnet und aufdeckt . . . dies sage ich darum, das man nit sag, Ja Gotes gesatz ist in uns und sein wort, aber nit Christus oder Got oder der h. gayst.“

2) Für die Abschätzung des Einflusses, den die festländische Täuferbewegung geübt hat, ist es beachtenswert, daß die Münzerische Kreuzesmystik in England kaum eine Rolle gespielt hat.

3) Ich möchte diesen Punkt besonders unterstreichen. Man darf namentlich nicht vergessen, daß alle englischen Sekten daneben einen strengen Bibelglauben festgehalten und von ihm einen viel stärkeren Gebrauch gemacht haben als die festländischen Täufer. Vielleicht am lehrreichsten ist hier die Selbstlebensbeschreibung von Bunyan (*Grace abounding Works* ed. by G. Offor 1860. Vol. I 6 ff.). Bunyan hat während seines Ringens Schauungen, er vernimmt sogar deutliche Stimmen, aber er traut ihnen doch so lange nicht, bis er in der Bibel eine Bestätigung gefunden hat. Umgekehrt fühlt er aber auch die Unzulänglichkeit eines bloßen Auktoritätsglaubens. Auch das Bibelwort nützt ihm erst dann etwas, wenn er innerlich davon überführt ist, daß es wirklich ihm gilt vgl. 3. B. *Grace abounding* § 98 sometimes I have endeavoured to argue against these suggestions and to set some of the sentences of blessed Paul against them. but alas! I quickly felt, when I thus did, such arguings as these would return again upon me, und daneben § 128 now had I an evidence, as I thought, of my salvation from heaven.

so vereinigte sich beides zu dem Glauben, daß solche Heilsgewißheit letztlich nur durch ein ganz persönliches Erlebnis, durch das „innere Licht“ — so sagte man hier lieber statt des inneren Worts —, zu gewinnen und jede bloß äußerliche Vermittlung, durch Kultus, Rechtsformen oder den Bibelbuchstaben nur ein Schein, sogar ein Hindernis sei.

Aber vermöge der fortgeschrittenen allgemeinen Bewußtseinslage knüpften sich nun an den Begriff des inneren Worts noch viel weitergreifende Fragen, als ehemals im 16. Jahrhundert. In der Zwischenzeit hatte die auf Erasmus zurückgehende *verstandesmäßige* Kritik am Dogma, die die festländische Täuferbewegung nur schwach berührt hatte, beträchtlich an Boden und an Ueberzeugungskraft gewonnen. Mindestens soviel hatte sich durch die Schriften von Acontius und Coornhert in weiten Kreisen durchgesetzt, daß das Dogma streng genommen nicht beweisbar sei. Selbst ein Mann wie Bunyan wird von dem Zweifel berührt, ob es überhaupt einen Gott gebe, ob die Bibel nicht nur eine Fabel sei und der Türle nicht ebensogut aus dem Koran Muhamed als den Erlöser erweisen könne, wie der Christ dies aus der Bibel für Christus versuchte ¹⁾. Wollte man das Dogma trotzdem festhalten — und dies war auch bei den Sekten die weitaus überwiegende Stimmung —, so mußte man die Gewißheit darüber aus einer tieferen Quelle herleiten. Das bedeutete — wenigstens bei denen, die die letzten Folgerungen zogen —: das innere Licht, das ursprünglich nur eine persönliche *Versicherung* hatte geben sollen, wandelt sich um in ein Vermögen, das die Wahrheit selbst für jeden einzelnen *hervorbringt*. Es wird, nicht nur in Ausnahmefällen, sondern grundsätzlich *Quelle der Offenbarung*. Diese Wendung kündigt sich deutlich an schon bei den „Seekers“, die auf eine persönliche Offenbarung (oder auf den Propheten, der sie ihnen künden soll) warten, sie erfährt dann eine Bestätigung in dem Enthusiasmus, der während der Revolution allenthalben aufflammt; aber am klarsten und wirksamsten hat sie *George Fox* in sich verkörpert.

Durch Th. Sippels Forschungen ist deutlich geworden, daß George Fox nicht ganz in dem Maße, wie man dies früher annahm, aus sich selbst geschöpft hat. Er steht innerhalb einer sich entwickelnden Richtung, die einen guten Teil der Gedanken, die er vertrat, schon vorausgenommen hat. Aber fast möchte man sagen, die Größe von G. Fox ist dadurch nur erst recht ins Licht getreten. Denn von da aus zeigt es sich und, wie G. Fox nicht nur gegen die Vertreter der Kirche, sondern auch gegen die ihm Nächststehenden unter den Schwärmern kämpft.

Was Fox aus seiner Umgebung heraushebt, ist zunächst die Wucht, mit der er die *sittlichen Forderungen* des Evangeliums in den Vordergrund schiebt. Das *Gewissen* ist ihm der Ort, wo das innere Licht zu allererst sich offenbart und seine Probe besteht. Aber er denkt dabei sofort an einen bestimmten Inhalt des Gewissens. Wenn es bei den Sekten allgemein üblich war, die Anhänger der Staatskirche als bloße *professioners* zu bezeichnen, so fühlt er sich gedrungen, diesen

1) Grace abounding § 97 how can you tell but that the Turks had as good scriptures to prove their Mahomet the Saviour as we have to prove our Jesus is? . . . Every one doth think his own religion rightest, both Jews and Moors and Pagans! And how if all our faith and Christ and scriptures should be but a think-so too?

Titel auch auf die bisherigen Setten selbst auszudehnen; nicht etwa nur die Ranters, sondern selbst Männer wie Barter ¹⁾ mit eingeschlossen. Sie alle lassen es bei einem äußerlichen Bekenntnis bewenden. Die Bekämpfung dieses Haftens am Aeußerlichen, als einer Nichtübereinstimmung zwischen dem Leben und einem angeblich über Gott Beglaubten, war der Punkt, an dem er seine besondere Sendung erkennt ²⁾. Oder anders ausgedrückt: gegenüber der Lüge, die er im öffentlichen kirchlichen Leben wie im Leben der einzelnen überall wahrnahm — man würde heute sagen, gegenüber dem cant —, rückte für ihn die Pflicht der unbedingten Wahrhaftigkeit des Redens und des Tuns, an die Spitze der christlichen Gebote. Daneben, was sich von selbst aus den durch den Krieg und die Revolution verworrenen Verhältnissen ergab, die Pflicht der Friedfertigkeit und der schlichten bürgerlichen Rechtsschaffenheit ³⁾, — worin er auch Ordnung und Reinlichkeit miteinrechnet ⁴⁾ —, mit der Kehrseite der Verwerfung des Schwörens und des Kriegsdienstes. Dagegen nimmt er — im Unterschied von den festländischen Täufern — keinerlei Anstoß an Staat, Recht und persönlichem Eigentum. Er hat nicht nur mit Cromwell und Karl II. persönlich verkehrt, sondern beiden gegenüber auch sein bürgerliches Recht verteidigt: er läßt sich von Karl II. nicht begnadigen, weil er seine Schuld bestreitet und dies anerkannt wissen will ⁵⁾. Daß man vor Gericht geht, etwa um einen Dieb zu verklagen, gilt ihm als ganz selbstverständlich ⁶⁾. Ebenso hat er, soweit sein Tagebuch dies erkennen läßt, nie ein Wort gegen das Zinsnehmen gesprochen, vielmehr das Vorankommen im Geschäft als einen Segen Gottes betrachtet ⁷⁾ und nur vor der Gewinnjucht gewarnt ⁸⁾.

1) Dgl. Journal (ich benutze die Ausgabe London 1827) II 337 You may see a book written by the very papists and another by Baxter the presbyterian against bare breasts and bare backs and them that shewed their flesh uncovered: they that were but in outward profession, did declare against such things; and therefore they which are in the possession of truth and true christianity, should be ashamed of such things.

2) Bei den englischen Setten zeigt es sich mit besonderer Deutlichkeit, wie gedankenlos es ist, von der Berufung „der“ Setten auf „die“ Bergpredigt zu reden, als ob die Auffassung der Bergpredigt von Münzer bis Tolstoi überall die gleiche gewesen wäre. Nur gewisse Züge, wie das Nichtschwören gehen überall durch. Aber im übrigen ist schon die Stellung zum Nichtwiderstehen gegen dem Uebel und dem Kriegsdienst sehr verschieden; aber auch die Haltung gegenüber dem Staat.

3) Z. B. Journal II 139 we exhorted them to justice, sobriety, temperance, chastity and piety and to be subject to their masters and governors.

4) Journal II 131 and I admonished them all to purge the floor thoroughly and to sweep their houses very clean, that nothing might remain, that would defile.

5) Journal II 194.

6) Journal II 95.

7) Journal II 220 when they saw that the Lord blessed and increased friends, as he did Abraham, both in the field and in the basket, at their goings forth and comings in, at their risings up and lyings down, and that all things prospered with them.

8) Journal II 427 have a care to keep down that greedy earthly mind, that revereth and coveteth after the riches and things. — Das ist von den Quäkern in der That beherzigt worden. Für die Frage nach der Entstehung des kapitalistischen Geistes ist es wichtig, daß von den Quäkern noch im Jahr 1872 der Beschluß gefaßt und 1911 wiederum bekräftigt wurde: we encourage Friends in business, who have independent means, to watch

Und wenn er die Verweigerung des Zehntens an die Kirche seinen Anhängern als heilige Glaubenspflicht auferlegte¹⁾, so hat er dagegen jede Auflehnung gegen den Staat und darum auch die Beteiligung an der Revolution aufs strengste mißbilligt.

Jedoch, was immer dabei festzuhalten ist: Sog bejaht die Gebote, in denen er das wahre Christentum ausgedrückt fand, nicht schon deshalb, weil sie in der Bergpredigt enthalten waren; er vernimmt sie als die Stimme Gottes in seinem Innern, sie sind ihm Offenbarungen im vollen Sinn. Daran knüpft sich bei ihm die Möglichkeit einer weiteren Bereicherung und Vertiefung. Sobald er an dem einen Punkt, der für ihn der grundlegende war, in der Pflicht der unbedingten Wahrhaftigkeit, ernsthaft — ernsthafter als irgendeiner seiner Zeitgenossen²⁾ — Gott zu gehorchen sich entschlossen hat, macht er die Erfahrung, daß ihm bei der Ausübung seines Berufs neue Offenbarungen zuteil werden. Und zwar Offenbarungen, die ebenso unter sich, wie mit der Bibel übereinstimmen³⁾. Er erlebt es an sich, wie der „Same Gottes“ in ihm wächst, wie das „innere Licht“ — Same Gottes und inneres Licht sind bei ihm gleichbedeutend — sich ausbreitet und das Dunkel in ihm und um ihn erhellt. Das bedeutet für ihn zweierlei. Die Tatsache, daß er einen Zusammenhang, einen Sinn der Offenbarungen erkennt, einen Plan ahnt, den Gott mit ihm verfolgt, läßt bei ihm nie einen Zweifel darüber aufkommen, daß es wirklich Gott ist, mit dem er es zu tun hat, läßt ihn aber auch ruhig warten, bis ihm einmal die volle Erkenntnis geschenkt wird. Er kann sich immer mit demjenigen begnügen, was ihm bis jetzt an Offenbarungen geschenkt ist. Um so dringlicher erscheint ihm dafür die sittliche Pflicht, die ihm durch seine Erleuchtungen auferlegt wird. Wenn Gott selbst ihn führt und fördert, so

carefully for the right time for retiring and handing over their duties to others, devoting their leisure and practical experience to the service of the church and of the world. (Christian discipline of the society of friends P. II. London 1911 Chap. XIII n. 10) Man vergleiche das mit der von M. Weber (Geist des Kapit. Ges. Aufsätze 3. Relig.-Soz. I 204 A. 1) so wirkungsvoll eingeflochtenen Anekdote.

1) Journal II 221 in my journey I observed a slackness and shortness in some that professed truth, in keeping up the ancient testimony of truth against tithes . . . wherefore I was moved of the Lord to give forth a short paper by way of an epistle to friends, to stir up the pure mind in them and to encourage and strengthen them in their christian testimony against that antichristian yoke and oppression . . . „if the Lord God do bless you with outward creatures and you do bestow them upon Baals priests, the Lord may justly require the outward things from you again, which he hath given you.

2) Sehr richtig hat Sippel bei William Dell hervorgehoben (Chr. Welt 1910, S. 465): „Wir dürfen uns durch solche übergeistliche Reden nicht allzusehr imponieren lassen. Es steht keine Kraft dahinter, es fehlt die Entschlossenheit. William Dell verwarf die Kindertaufe und ließ seine Kinder taufen; er predigte gegen die Universitäten und blieb doch Master von Caius Kollege; er eiferte gegen die kirchlichen Abgaben und strich alljährlich 200 Pfund von seiner Pfründe in Yelden ein.“

3) Journal I 81 by reason of the openings I had in my troubles, I could say as David said „Day unto day uttereth speech and night unto night showeth knowledge“. And when I had openings, they answered one another and answered the scriptures: for I had great openings of the scriptures. And when I was in troubles, one trouble also answered to another.

findet er darin die Verpflichtung begründet, die sittliche Vollkommenheit, die Sündlosigkeit, sich ernsthaft zum Ziel zu setzen ¹⁾. Damit hat er freilich nicht bloß bei allen andern Richtungen schwersten Anstoß erregt, sondern auch die härtesten inneren Anfechtungen über sich heraufbeschworen. Sie nehmen, begreiflicherweise, bei ihm wie bei andern seiner Zeitgenossen die Form an, daß er zu Zeiten glaubt, die Sünde wider den heiligen Geist begangen zu haben ²⁾. Jedoch er kommt darüber leichter hinweg als etwa Bunyan. Sein Trost wird in solchem Fall die Doppeldeutigkeit des Gewissensurteils. Gerade dann, wenn der Geist ihm seine Sünde zeigt, wird er sich zugleich des fortdauernden Besizes dieses Geistes und damit seines Zusammenhangs mit Gott lebendig bewußt ³⁾. Ungleich stärker regt sich freilich dieses Gottesgefühl dann, wenn er um seines Zeugnisses willen Leiden zu erdulden hat ⁴⁾. Dann empfindet er die Gegenwart Gottes oft geradezu körperlich. Er macht Erfahrungen, wie sie heute der Szientismus für sich in Anspruch nimmt. So wenn er etwa seine zerschlagene Hand „in der reinen (d. h. zugleich vom Haß gegen seine Peiniger freien) Liebe zu Gott“ betrachtet und dann plötzlich die Kraft Gottes ihn durchdringt, so daß er den steifgewordenen Arm sofort wieder gebrauchen kann ⁵⁾.

Zumal seit dem Durchbruch des Erwählungsbewußtseins wachsen diese Gotteskräfte bei ihm bis ins Ungemessene. Nun tut sich ihm der Blick auf in die unsichtbare Welt; er schaut die geheimnisvollen Kräfte der Natur wie das verborgene Innere der Menschen; er bekommt neben dem Geist der Unterscheidung auch die Gabe,

1) Vgl. schon Journal I 89 the professors were in a rage, all pleading for sin and imperfection and could not endure to hear talk of perfection and of an holy and sinless life.

2) Journal I 97 then came the tempter and set upon me again, charging me, that I had sinned against the Holy Ghost; but I could not tell in what. — Ich erinnere daran, daß auch Bunyan sehr lange gerade mit dieser Anfechtung zu kämpfen gehabt hat (Grace abounding § 140 ff.). Sie ist verständlich, ja das Naturgemäße, da wo man des Besizes des heiligen Geistes sich rühmt. Um so bemerkenswerter ist aber dann, daß diese Frage innerhalb des festländischen Täuferturns nirgends eine Rolle gespielt hat.

3) Journal I 85 so Christ the word of God, that bruised the head of the serpent the destroyer, preserved me; my inward mind being joined to his good seed that bruised the head of this serpent the destroyer I 434 the same light, which lets you see sin and transgression, will let you see the covenant of God, which blots out your sin and transgression, which gives victory and dominion over it and brings into covenant with God.

4) Manchmal taucht dann bei ihm auch der Gedanke des Mit-Leidens mit Christo auf, vgl. z. B. I 78 this I spake, being at that time in a measure sensible of Christ's sufferings and what he went through.

5) Journal I 177 but I looked at it in the love of God (for I was in the love of God to them all, that had persecuted me) and after a while the Lord's power sprang through me again and through my hand and arm, so that in a moment I recovered strength in my hand and arm in the sight of them all vgl. schon vorher ebenda when I recovered myself again und saw myself lying in a watery common and the people standing about me, I lay still a little while and the power of the Lord sprang through me and the Eternal refreshings refreshed me, so that I stood up again in the strengthening power of the Eternal God. — Man übersehe den Zug nicht, daß die Gottesliebe bei ihm die Bereitschaft zur Vergebung einschließt.

das Künftige voranzusehen; er sieht Cromwell seinen bevorstehenden Tod im Gesicht an, er spürt, wie die Macht Gottes sich auf die Versammlungen niedersenkft, er meint, wie er nach Irland hinüberkommt, sobald er ans Land steigt, die Verkommenheit des Volks zu riechen¹⁾, er fühlt ein andermal, wie sich jetzt die Kraft Gottes gegen die Türken wendet, er vollbringt selbst Heilungswunder — man meint stellenweise die Vita Antonii oder ein anderes griechisches Heiligenleben zu lesen: so ähnlich ist in beiden Fällen die Wirkung des Geistes geschildert²⁾.

In alledem erscheint Sog als eine Persönlichkeit von ausgesprochen prophetischer Art. Trotzdem will George Sog sich selbst nicht so aufgefaßt wissen, als ob ihm besondere Gaben zugeteilt wären. Er ist überzeugt, daß das, was er erreicht hat, jedem erreichbar ist. Es gibt auch nicht eine besondere Menschenglasse von Ausgewählten; Sog bekämpft aufs schärfste die partikuläre Gnadenwahl. Vielmehr in jedem Menschen ist der „Same“, das innere Licht, Christus. Es handelt sich nur darum, den Samen zur Entfaltung zu bringen. Dazu kann ein Mensch dem andern helfen. Freilich nicht durch gewaltsame Mittel oder durch Zeremonien, die beide bloß ein trügerisches religiöses Scheinleben hervorrufen. Wohl aber so, daß er durch sein eigenes Zeugnis vermöge der in ihm wirkenden Gotteskraft das im andern schlummernde Göttliche aufweckt und ihm selbst zum Bewußtsein bringt³⁾.

Damit trat nun aber jene Schwierigkeit, die in dem Begriff des innern Lichts enthalten war, erst recht grell zutage. Gleich zu Anfang seines Auftretens ist Sog von Cromwell⁴⁾ und ebenso von schottischen Independenten⁵⁾ entgegengehalten worden, sein inneres Licht sei in Wahrheit ein rein natürliches Vermögen. Der Einwand konnte sich darauf stützen, daß Sog viel entschiedener als die Schwärmer der Reformationszeit das innere Licht mit dem Gewissen gleichsetzte⁶⁾ und als den Inhalt dieses Gotteszeugnisses nur die einfachen Forderungen einer bürgerlichen Rechtschaffenheit entwickelte⁷⁾. Sog selbst hat freilich eine der-

1) Auch in diesem Urteil über die Iren bleibt Sog der Engländer. Man vergleiche damit das entgegengesetzte Gefühl, das ihn beim Betreten Schottlands überkommt Journal I 416 when first I set my horses feet upon the Scottish ground, I felt the seed of God to sparkle about me, like innumerable sparks offire.

2) Die Ähnlichkeit tritt auch in der Sorgfalt hervor, mit der Sog die Strafgerichte Gottes über seine Gegner verzeichnet. Dies ist der peinliche Zug in seinem Wesen.

3) Vgl. 3. B. Journal II 274 to the measure of Gods spirit in thee I speak, that you mayest consider and come to rule for God: that thou mayest answer that which is of God in every man's conscience: for that is that, which bringeth to honour all men in the Lord I 286 I directed them to the spirit of God in themselves, by which they might know the scriptures and be led into all truth and by the spirit might know God and in it have unity one with another.

4) Journal I 346 we were moved to speak to Oliver Cromwell concerning the sufferings of friends and laid them before him and directed him to the light of Christ, who had enlightened every man, that comes into the world. And he said it was a natural light; but we shewed him the contrary and manifested that it was divine and spiritual, proceeding from Christ, the spiritual and heavenly man and that which was called the life in Christ the word was called the light in us.

5) Journal I 404 he continued preaching against friends and against the light of Christ Jesus, calling it natural.

6) 3. B. Journal I 194 to the light in thy conscience I appeal.

7) Journal I 287 every one of you hath a light from Christ which lets you see you

artige Beurteilung immer als eine Art Lästerung empfunden. Er hat stets darauf erwidert, daß es doch nicht die Natur, sondern Christus sei, der sich im Gewissenszeugnis offenbare ¹⁾. Er selbst empfand die Uebernatürlichkeit des ihm Geschenkten aufs stärkste teils in jenen wunderbaren Einbliden, die ihm je und je geschenkt wurden und mit denen er sich auch über alles weltliche Wissen hinausgehoben fühlte — die Weisheit des Geistes steht höher als die der Aerzte, Juristen und Theologen; ja sie allein verleiht jenem weltlichen Wissen Sinn und Richtung ²⁾ —, teils in den Heldenkräften, die ihm bei der Ausrichtung seines Berufs verliehen wurden. Und dieses Wunderbare hing für sein persönliches Gefühl so eng mit jenem Einfachen, der Offenbarung Gottes im Gewissen, zusammen, daß er die gemeinsame Quelle, das innere Licht notwendig als etwas von oben Gegebenes betrachten mußte. — Andererseits wehrte er, im Unterschied etwa von Grand, ebenso entschieden pantheistische Deutungen ab. Er kämpft nicht nur leidenschaftlich gegen die Kanters und ihre Behauptung, daß sie selbst Gott seien ³⁾; er mißbilligt es nicht minder scharf, wie unter seinen eigenen Anhängern Naylor sich für Christus ausgab. Wenn er selbst den im Menschen schlummernden „Samen“ auch „Christus“ nannte, so verwahrte er sich doch ausdrücklich dagegen, daß er sich selbst deshalb mit Christus gleichsetze; er behauptete nur, daß Christus in ihm sei und aus ihm rede, wie dies von jedem Gläubigen gelte ⁴⁾. Indem er so zwischen dem Göttlichen im Menschen und Gott selbst die Grenze zog, blieb noch Raum für ein freies Eingreifen Gottes und erschien auch das Aufgehen des „Samens“ nicht nur als Folge einer in diesen gelegten Triebkraft, sondern zugleich als Wirkung einer von Gott unmittelbar verursachten Belebung ⁵⁾.

should not lie, nor do wrong to any, nor swear nor curse nor take God's name in vain nor steal. It is the light that shews you these evil deeds.

1) Vgl. die S. 443 A. 3 und 4 angeführten Stellen, dazu Journal I 247 and I directed the people to their inward teacher, Christ Jesus, who would turn them from the darkness to the light I 233 I shewed that the promises were to the seed, not to many seeds, but to one seed, Christ, who was one in male and female.

2) Journal I 96 while I was there, the Lord opened to me three things, relating to those three great professions in the world physic, divinity (so called) and law. And he shewed me, that the physicians and doctors of physic were out of the wisdom of God, by which the creatures are made... that the priest were out of the true faith, which Christ is the author of... that the lawyers were out of the equity and out of the true justice and out of the law of God... and as the Lord opened these things unto me, I felt his power went forth over all, by which all might be reformed, if they would receive and bow unto it.

3) Journal I 109 at last these prisoners began to cant and vapour and blaspheme, at which my soul was greatly grieved; they said they were God.

4) Journal I 154 this false accuser came in before them all and accused me openly before all the people, that I said I was Christ... then was I moved of the Lord God to stand up upon the table in the eternal power of God and tell the people, that Christ was in them, except they were reprobates; and that it was Christ, the eternal power of God, that spake in me at that time unto them; not that I was Christ.

5) Man wäre versucht, hier das Wort „Gnade“ einzusetzen. Aber ist es wohl zufällig, daß dieses Wort, soweit ich sehe, im ganzen Journal nicht vorkommt?

Aber dieses starke Gefühl, im innern Licht eine übernatürliche Kraft zu besitzen, setzte doch die allgemeine Erregung der Revolutionszeit und zugleich die leidenschaftliche Kampfesstellung gegen die bestehenden Kirchen als seine Bedingungen voraus. Sobald der Sturm vorüber war, die Quäker ihre Angriffe auf die Staatskirche einstellten und im Lauf der Zeit Duldung erhielten, als die Offenbarungen aufhörten, es aber auch keines besonderen Heldentums mehr bedurfte, um die Grundsätze von Fox im Leben zu bewähren, da trat die Schwäche des ganzen Standpunkts klar zutage. Das innere Licht war nicht in dem Maße, wie Fox es glaubte, ein schöpferisches Vermögen. Barclays Versuch, eine Theologie der Quäker zu schreiben, hat dies erst recht deutlich gemacht. Seine Auseinandersetzung war überall erfolgreich in der Kritik, aber ebenso dürftig in der Bejahung. Der Schein, als ob das innere Licht Positives ergäbe, entstand nur dadurch, daß Fox heimlich immer beim geschichtlichen Christentum Anleihen machte. Er hat, das bezeugt sein Tagebuch auf Schritt und Tritt, weit mehr als er wußte, aus der Bibel und auch aus dem Dogma gelebt. Aber der Versuch, den von dorthin ihm zugesprochenen Inhalt unmittelbar aus dem inneren Licht abzuleiten, mußte notwendig mißlingen. Aus der bloßen Tatsache einer göttlichen Stimme im Menschen war doch in keiner Weise zu entnehmen, daß es gerade „Christus“, d. h. eine irgendwie mit dem geschichtlichen Christus zusammenhängende Macht sei, die sich hierin kundtue, geschweige daß das ganze christliche Dogma von da aus wiederzugewinnen gewesen wäre. Die „Offenbarungen“ von Fox waren, soweit sie dauernd Wertvolles enthielten, in Wirklichkeit nur ein neues selbstgewonnenes, innerliches Verständnis des in der Bibel Gegebenen. Wollte man diesen Inhalt festhalten, so kam man aber mit dem inneren Licht allein nicht aus.

Oder stellte man sich ernsthaft auf den Boden, nur das „innere Licht“ gelten zu lassen, dann hielt es schon schwer, dieses gegen die natürliche Vernunft abzugrenzen. Wodurch unterschied sich eigentlich die „Erleuchtung“, deren Fox sich rühmte, von dem gewöhnlichen Einleuchtendwerden einer Sache, das sich ja auch in der Regel plötzlich vollzieht? Dazu bedurfte es einer Offenbarung, des Eingreifens eines Uebernatürlichen, um so einfache Lebensgrundsätze zu gewinnen, wie Fox sie verkündete? Welchen Sinn hatte es vollends, über das christliche Dogma Offenbarungen zu erwarten, wenn dieses durch die Vernunfteinwände nicht nur in Frage gestellt, sondern widerlegt war? Die Zeitströmung arbeitete mächtig in dieser Richtung. Der eben damals sich vollziehende, das Zutrauen zur Vernunft gewaltig stärkende Fortschritt der Naturwissenschaften, die aus der Erweiterung des religionsgeschichtlichen Gesichtskreises sich ergebende Erkenntnis, daß jede Religion sich auf Offenbarung beruft, dieser Anspruch also an sich nichts beweist, das Bedürfnis endlich, für die Regelung des staatlichen Zusammenlebens einen jenseits der Bekenntnisse und womöglich auch jenseits der Religion liegenden Standort zu finden, — das alles drängte zu der Anschauung, daß das wahre innere Licht vielmehr in der Vernunft zu suchen sei. Der Durchbruch dieser Auffassung bedeutete tatsächlich das Ende der schwärmerischen Bewegung. Man muß es aber hervorheben, daß die religiöse Kraft der Sekten jedenfalls nicht länger vorgehalten hat, als die der von ihnen bekämpften Kirchen. Zusammen werden beide von der Aufklärung zurückgedrängt.

In unsern Tagen hat sich jedoch das Erstaunliche ereignet, daß fast plötzlich wieder eine Mystik hervorbrach, die den Kirchen und zumal der Reformation in ähnlicher Stimmung gegenübersteht wie die Schwärmer von ehemals. Ihre Möglichkeit beruhte zunächst darauf, daß im Lauf des 19. Jahrhunderts die Erkenntnis der unvergleichbaren Eigenart der Religion sich immer bestimmter durchgesetzt hat. Die Religion gründet sich, so drückt man es heute aus, auf eine ganz besondere „Einstellung“; sie schafft Stimmungen und Lebenswerte, die durch nichts anderes ersetzt werden können, und die ihre Bedeutung behalten, selbst wenn der Religion kein Gegenstand entspricht; also grob gesprochen: auch wenn es keinen Gott gibt. Damit war man all der Einwände entledigt, die etwa die Vernunft gegen die Religion oder gegen eine bestimmte Religion erheben mochte. Das Bedürfnis nach einer derartigen Religion wuchs aber unter dem Eindruck, daß die alles zerlegende Wissenschaft die letzten Tiefen der Welt und des Lebens doch nicht erreiche und die aufreibende Geschäftigkeit der Zeit den Menschen schließlich um sein Bestes, um seine Seele, betrüge.

Die Mystik, die diesem Verlangen zu genügen suchte, scheidet sich, obwohl sie gerne dort Anregungen sucht, doch bestimmt von der alten. Sie hat das Weltflüchtige und namentlich das Ästhetische, das dieser anhaftete, abgestreift; sie sucht nicht eine „Hinterwelt“, die als für sich bestehend jenseits der unsrigen läge, und erstrebt deshalb auch keinerlei „übernatürliche“ Erhebung. Sie erschaut vielmehr jenes Wundersame, das sie zugleich erschauern läßt und beglückt, innerhalb der sichtbaren Welt als deren eigentliche Tiefe. Es ist das „ganz Andere“, das mit keiner einzelnen Erscheinung Zusammenfallende und doch in allem sich Offenbarende; das Leben, das durch alles hindurchflutet und doch nirgends ganz zu fassen ist. Jeder Versuch, dieses Unbeschreibliche in bestimmte Formen zu fassen, ist von vornherein eine Verengerung, ja eine Verfälschung. Darum ist hier alle Beziehung zum Geschichtlichen, Dogmatischen, aber auch — der Reinheit des religiösen Erlebnisses zu Lieb — zum Sittlichen aufgelöst. Ganz wahr, ganz echt ist nur das einzelne Erlebnis selbst. Sein Gehalt kann höchstens angedeutet oder versinnbildlicht werden. Und für denjenigen, dem ein solcher Augenblick des tiefsten Schauens geschenkt wird, besteht nicht einmal ein allzustarker Drang, andere in sein Erlebnis herein-zuziehen. Was er erfährt, ist ein süßes Geheimnis, das jeder gerne für sich behält.

Diese Mystik stellt sich, wenigstens bei einem Teil ihrer Vertreter, bewußt außerhalb der Wahrheitsfrage. Es genügt ihr zu ihrer Rechtfertigung, daß jene wunderbaren Erlebnisse den Menschen an die Stelle führen, wo er zugleich seine Begrenztheit und seine höhere Art empfindet. Aber wir können doch nicht umhin, ernsthaft die Frage aufzuwerfen: worauf beruht die Gewißheit, daß das Erlebte mehr ist, als ein Erzeugnis dichterischer Einbildungskraft? Genügt der „numinöse Schauer“, um die Wirklichkeit des Geschehens festzustellen? Kann dieser nicht eben-
so gut von einem Wahngelilde ausgehen?

Eben dies war nun aber auch der Punkt, an dem schon Luther ehemals mit seiner Antwort an die Schwärmer einsetzte. Ihn mutete das ganze Unternehmen der Täufer an, als ob sie mit dem Winde fahren und auf den Wolken reiten wollten. Wenn sie sich ihrer besonderen Offenbarungen und ihres nahen Umgangs mit Gott rühmten, so klang ihm das, als ob sie mit der hohen Majestät sprächen wie mit einem Schusterknecht. Streben nach persönlicher Berührung mit Gott war gut und recht — wer hat das kräftiger vertreten als Luther selbst? —, aber hatte der Mensch denn nicht auch ein Gewissen? Ein Gewissen, das ihn vor Gott anklagte und beschuldigte und das es ihm verwehrte, sich so ohne weiteres an Gott heranzumachen? Nicht das Leiden, nicht das Kreuz war doch diejenige Erfahrung, die den Menschen bis an die äußerste Grenze zurückdrängte und ihn das „ganz Unmögliche“ fühlen ließ, sondern die Empfindung der Schuld.

Damit hat Luther in der Tat den Punkt berührt, wo seine Grömmigkeit sich grundsätzlich von aller mystisch gearteten scheidet. Vom Gewissen an sich war auch bei den Schwärmern und zumal bei Sox viel die Rede; aber dort galt es als dasjenige Vermögen, das den Menschen unmittelbar mit Gott verbindet und ihm, wenn er Gottes erharrt, die Kraft vermittelt, sich vom Niedrigen und Sinnlichen zu befreien. Bei Luther spielte es eine andere Rolle; deshalb, weil er sowohl Gott als den Menschen anders sah. Ihm war Gott nicht nur eine Kraftquelle, ein Wunschziel, ein höchstes Sein oder wie man es heute wohl ausdrückt, ein oberster Richtpunkt, von dem aus die Lebenswerte für den Menschen sich ordnen, sondern wirklich das „ganz Andere“. Er war die Macht, der der Mensch sein Dasein verdankte und die darum ein Recht auf ihn und all sein Handeln besaß. — Und der Mensch war für Luther nicht nur ein Naturwesen, in dem Kräfte sich auswirkten, sondern eine Willenseseinheit, eine lebendige Person, die eben deshalb nicht nur für das Ganze ihrer Handlungen, sondern auch für das darin sich offenbarende Selbst vor Gott verantwortlich war. — Aus beidem ergab es sich, daß er dasjenige — auch unbewußte — Handeln des Menschen, das der Bestimmung für Gott zuwiderlief, weder übersehen, noch bloß als Tragik oder als einen im weiteren Fortschritt zu überwindenden Erdenrest auffassen, sondern im ganzen Ernst als Schuld betonen mußte. Daran hing bei ihm alles. Und noch heute fällt die Entscheidung für oder wider Luther eben an dem Punkt, ob man den Begriff der Sünde ernsthaft anerkennt oder ihn freundlich unterdrückt. Für Luther war das Schuldgefühl diejenige Erfahrung, wo er Gottes am unzweideutigsten inne wurde. Wenn ihn in der „Anfechtung“ das Bewußtsein seiner Unwürdigkeit vor Gott wie ein Sturm überfiel, dann war für ihn gar kein Zweifel darüber möglich, daß er es wirklich mit Gott zu tun habe. Denn hier trat ihm eine heilige Majestät entgegen, von der er unmittelbar empfand, daß sie wirklich war als er selbst. Es machte deshalb keinerlei Eindruck auf ihn, wenn Münzer ihm mit Worten, die er ihm selbst abgelernt hatte, vorwarf, daß er die „Sucht“, das „Entsetzen vor Gott“, nicht kenne. Er kannte ein Entsetzen vor Gott, das den Menschen viel tiefer erschütterte als das von Münzer befürwortete. Für ihn handelte es sich in der Anfechtung nicht nur um das Erschrecken vor dem Uebermächtigen oder um das Bangen für das sinn-

liche Dasein; was ihn erzittern ließ, war ein durch die Offenbarung des Heiligen gewirktes brennendes Schamgefühl, das sittliche Vernichtung bedeutete. Weil Münzer und die Seinen nie in diese Tiefen geblickt hatten, hielt Luther seinerseits all die Offenbarungen und Gotteserlebnisse, deren sie sich rühmen mochten, für eitel Trug und Schein.

Die Zuversicht, mit der er dieses Urteil aussprach, hing aber noch mit etwas weiterem zusammen. Die Schwärmer betrachteten Luther als unfrei, weil er seine Gottesgewißheit nicht nur auf ein inneres, sondern zugleich auf das äußere Wort stützen wollte. In Wahrheit tat Luther dies nicht, wie sie ihm nachsagten, bloß darum, weil das äußere Wort ein geschriebenes, sozusagen urkundlich festgelegtes und deshalb unverrückbares war. Er erlaubte es sich ja gerade, innerhalb des äußeren Worts zu scheiden zwischen dem Evangelium und dem die Höhe des Ewiggültigen nicht Erreichenden, was ihm die Täufer wiederum als ein Meistern von Gottes Wort auslegten. Aber ihm beruhte der wirkliche Wert des äußeren Worts darauf, daß es der Träger für einen bestimmten Inhalt war, für einen festumschriebenen Inbegriff von Wahrheiten, an die er glaubte, nicht weil es so geschrieben war, sondern weil sein Gewissen ihn von ihrer Gültigkeit überzeugte.

Und dies führt zurück auf den letzten Punkt, wo beide Teile auseinandergingen, auf den Unterschied im Gottesbegriff. Die Täufer rühmten sich Luther gegenüber, daß sie nicht an einen stummen, sondern an einen lebendigen Gott glaubten. Lebendig war ihr Gottesbegriff allerdings. Aber die Lebendigkeit war bei ihnen erkaufte mit einem völligen Verzicht auf jede innere Bestimmtheit. Gott, Christus, Gesetz, Geist sind bei ihnen nur Namen für ein und dasselbe. Aber sind sie dann nicht überhaupt bloß Namen? Die Lebendigkeit sollte sich am deutlichsten bekunden in den Offenbarungen und Gesichten, deren die Täufer sich rühmten. Aber was Gott da vorschrieb, war etwas unter sich völlig Unzusammenhängendes, jeweils rein willkürlich Gesehtes. Grand selbst spottet darüber, wie „etliche täglich neuen Befehl von Gott haben, an die Brüder und Fremden zu werben“¹⁾ und erzählt uns von den Kleinigkeiten, um die es sich dabei handelte. Oder, soweit ihr Gottesbegriff in etwas Bestimmterem sich offenbarte, kam von da aus sogar ein bedenklicher Zug in das Gottesbild hinein. War das Kreuz, das Leiden die Gotteserfahrung, dann erschien Gott als einer, der gerade am Martern und Quälen des Menschen seine Freude hat. Wiederum ist es Grand gewesen, der diesen Punkt bereits scharfsichtig hervorgehoben hat²⁾.

Diese Schwäche im Gottesbegriff ist innerhalb der heutigen Mystik nicht über-

1) Chronika S. 446 v.

2) Chronika S. 445 v der merer teil predigt das creuß, wie diß der recht und einig weg sey zum leben, welchs wol recht wer, wann sy nur kein abgott aus dem leyden machten, als müßten sie durchs leyden und nit durch Christum genesen. Oder als sey gott vil an unserm leyden gelegen, darob er ein solche freude hat. Und geben schier dem leyden zu, das die Papißten den werfen, Christen der gnad und Christo, also das etlich umbs leyden eyfern, das suchen und dem nachgehen.

wunden, sondern vielmehr noch gesteigert worden¹⁾. Es klingt ja für manche so berauschend, wie dort das Göttliche geschildert wird: als das Geheimnis, das über allem schläft, der Kobold, der hinter allem steckt, im Augenblick so nah und gleich wieder ent schlüpfend, zum Greifen deutlich und doch unaussprechlich, ganz andersartig und doch wieder verwandt. Aber all der schöne Klang der Worte und alle Fülle der andeutenden Umschreibungen vermag doch nicht darüber zu täuschen, daß nirgends ein Inhalt des Gottesgedankens zutage tritt. Es sind immer bloß Formbegriffe, die dabei verwendet werden; sie bleiben so leer wie das Gefühl des wonnigen Schauers, das den Blick in jenen schweigenden Abgrund begleiten soll.

Im Gegensatz dazu besaß Luther einen klar in sich bestimmten und i n h a l t-

1) Das kommt auch in der Religionsphilosophie von Heinrich Scholz² 1922 deutlich zum Vorschein. Man wird sich daran freuen, mit welcher Strenge Scholz die Religion gegen einen bloßen Idealismus abgrenzt und wie ernsthaft er dann die philosophische Frage stellt. Aber was er dann des Näheren als Religion in Betracht zieht, dürfte kaum solchen Aufwands von philosophischem Scharfsinn wert sein. Schon die Unterscheidung zwischen einer „ponderablen“ und einer „imponderablen“ Religion (S. 19) stimmt bedenklich. Trotz aller aufgebotenen Beredsamkeit bleibt der Verdacht bestehen, daß sie nicht aus dem Wesen oder der Geschichte der Religion selbst geschöpft, sondern nach den eigenen Wünschen des Philosophen vollzogen ist. Und was weiter S. 131 ff. als Wesensmerkmale des Göttlichen festgestellt wird: 1. das Unirdische, 2. das machtvoll Erhabene, 3. das ewig Begehrnswerte erscheint weder folgerichtig aus der Sache abgeleitet noch auf eine hinreichende Induktion begründet. Wie das zweite Merkmal zum dritten stimmt — kann man eigentlich etwas Machtvolles „begehren“? und ergibt es nicht einen durchgreifenden Unterschied sowohl in der Vorstellung des Göttlichen als auch in der religiösen Haltung, wie weit der Machtgedanke ausgedacht ist? —, wird nirgends überlegt. Daneben wird die reformatorische Frömmigkeit S. 118 in dem Satz beschrieben: „(den Reformatoren) lag eine ganz andere Frage am Herzen: wie der hilflose Mensch dem allmächtigen Gott eine Gesinnung abringen (!) möge, die ihn nicht vollends zugrunde richtet, sondern mit einem neuen Gefühl des Lebens erfüllt“ und nach dieser erstaunlichen Wiedergabe mit den Worten abgetan „diese Erkenntnis (von der Religion als Glaube) steht unter Voraussetzungen, die für die Philosophie als solche ihre fraglose Gültigkeit längst verloren haben; insbesondere unter der grandiosen Voraussetzung, daß der Lebendige Gott sich entweder nie oder im Evangelium fundgetan habe. Durch die Erschütterung dieses Axioms hat sich der ganze Sachverhalt so sehr verschoben, daß wir auch aus diesem Grunde die Charakteristik der Religion als Glaube in einer strengen philosophischen Erörterung nicht mehr als zutreffend ansehen können.“ Ich lasse die Frage ganz beiseite, wie weit hier der geschichtliche Tatbestand richtig wiedergegeben ist, aber Scholz legt sonst großes Gewicht darauf, daß zum Wesen der Religion die Offenbarung gehört (vgl. schon S. 37). Fordert nun nicht der Begriff der Offenbarung als den ihm entsprechenden den Begriff des Glaubens? Und gibt es nicht auch nach dieser Seite hin bedeutsame Unterschiede? Scholz ist freilich davon überzeugt, daß die Religion immer auf einem „unwidersprechlichen Evidenzgefühl“ beruht (S. 286) und ist nicht minder dessen gewiß, daß das religiöse Grundgefühl das „des Einflangs mit dem Göttlichen“ ist. Die entgegengesetzte Anschauung der Reformatoren wird aus ihrer „Augustinischen Psychologie“ hergeleitet (S. 119). Man sollte meinen, gerade der Philosoph müßte ein Verständnis dafür besitzen, daß es ein tieferes Besinnen voraussetzt, wenn in einer Religion — und doch wahrlich nicht erst in der Reformation — die ernsthafteste Frage auftaucht, ob man es im bestimmten Fall mit Gott oder nicht vielmehr mit dem Teufel zu tun habe und ob wirklich zwischen Gott und dem Menschen von Haus aus alles im Reinen ist. Was bei Scholz nach Abzug alles „Imponderablen“ und „geschichtlich Ueberwundenen“ als Religion übrig bleibt, ist etwas so Ungefährliches, daß allerdings kein Philosoph sich dadurch bedrückt fühlen wird.

lich erfüllten Gottesbegriff. Ihm war Gott der hohe Wille, der Leben außer sich setzte, um es in der Gemeinschaft mit sich zu heiligen und zu vereinigen. Darin lag ein sicherer Maßstab für die *S o r d e r u n g e n*, die Gott an den Menschen richtete; von der Forderung Gottes aus ergab sich aber auch die Schuld, und sie verlangte eine bewußte Auseinandersetzung. Ein mystisches Erlebnis der Einigung mit Gott, bei dem über das vom Menschen Verfehlte hinweggegangen wurde, erschien Luther als Leichtfertigkeit. Dafür gelangte er auf seinem Wege zu einer Höhe, zu einer Freiheit und Sicherheit in Gott, wie sie keiner der Schwärmer erreichte. Was sie an Wertvollem hatten, besaß auch er und besser. Daß der Christ den heiligen Geist habe, stand ihm ebenso fest wie jenen; aber er fand den Geist da, wo — vermöge der Rechtfertigung — ein klares Gefühl für die Wege Gottes und eine innere Freudigkeit, das Gute zu schaffen, vorhanden war. Das Kreuz wußte auch er zu schätzen — die Schwärmer haben das Beste darüber von ihm gelernt —, aber ihm war es nicht ein Anlaß zu einer heimlichen Selbstbefriedigung, sondern ernsthafte Glaubensprobe und Uebung des Gehorsams. Dafür gewährt man bei den Schwärmern in seltsamem Widerspruch zu ihrem Pochen auf Geistesbesitz und persönliche Auserwählung, sobald es sich um bestimmte Lebensfragen handelt, eine Aengstlichkeit¹⁾ und Kleinlichkeit, die Luther mit Recht als einen Rückfall in mönchisches, geistliches Wesen kennzeichnete. Sie war die unvermeidliche Folge der nebelhaften Unbestimmtheit, in der bei ihnen der Begriff des heiligen Geistes geblieben war. Nur etwa Bänderlin und Grand haben innerhalb dieses Kreises sich zu Worten freier Zuversicht zu erheben vermocht. Aber was sie in solchem Fall aussprechen, stammt nicht aus der Mystik; es ist nur ein Wiederhall dessen, was Luther gepredigt hatte.

Der Gegensatz zwischen Luther und den Schwärmern ist im Grund derselbe wie der zwischen Paulus und der Urgemeinde. Wie Paulus den Korinthern den höheren Weg zeigte, der besser ist als alles Zungenreden, so geschah es wiederum durch Luther. Und wie Paulus zu den Korinthern, so mochte auch Luther mit Recht zu den Schwärmern sagen: *δοκῶ δὲ καὶ τὸ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.*

Jedoch ist diese Beurteilung der Schwärmer nicht ungerecht? Sie haben doch nicht nur dem einzelnen ein Hochziel gezeigt, sondern zugleich einen tief ins Leben eingreifenden *G e m e i n s c h a f t s g e d a n k e n* entwickelt. Hat nicht von da aus auch ihr Gottesbegriff bestimmteren Umriß gewonnen?

Wir kommen damit an die Fragen, die die Gegenwart am lebhaftesten beschäftigt, und wiederum ist es Thomas Münzer, der auf der Seite der Schwärmer bereits die festen Grundlinien gezogen hat.

1) Vgl. nur Karlstadt, Was gesagt ist Sich gelassen usw. „Es ist aller lust sünde und wer uns nützer, wir besprengten essen und trinken mit Aschen, dann das wir unser malzeit lassen besingen. Es ist ferlich, das aller mynste ding mit lüsten gebrauchen. Denn alles, das einen gelust, das ist sein herz und schach, als Christus spricht und macht ihn zu einem knecht und besizet ihn, als ain herr sein vuch besizet. Darumb sollen wir alle Notdurft mit forchte bitten, suchen, nemen und genessen. Und derhalben mit forcht, das wir saynis gutten wirdig seyen.“

Münzer hat in der That einen Plan für die Neugestaltung der ganzen Gesellschaftsordnung entworfen, der mit seinen religiösen Anschauungen in engster Beziehung stand. Das Kernstück bildet bei ihm wie bei Luther ein neuer Kirchenebegriff¹⁾. Münzer stellt als erste Forderung auf, daß die Auserwählten sich von der Welt und der sogenannten Kirche absondern und zu einer eigenen Gemeinde zusammenschließen müßten. Denn — so begründet er es; man sieht, daß der Glaube an die nahe Endzeit auf ihn viel stärker wirkte, als auf Luther; er ist bei ihm etwas Grundlegendes²⁾ — jetzt ist die Zeit der Ernte da, von der das Gleichnis redet; nun muß der „reine Weizen“ von dem Unkraut geschieden werden. Der bestehenden Kirche ist nicht mehr zu helfen. Sie ist eine alte „Profeuse“ geworden. Aber der reine Weizen muß davor behütet werden, daß er nicht durch das Unkraut erstickt wird³⁾.

Das war ein Kirchenbegriff, der sich ebenso scharf von dem der mittelalterlichen Sekten, wie von dem der Reformatoren abhob. Von den mittelalterlichen Sekten dadurch, daß hier das Bewußtsein der persönlichen Erwählung bei jedem einzelnen Glied vorausgesetzt ist; von dem der Reformatoren, sofern Münzer es für möglich hält, die wahren Christen, die Auserwählten, in einer sichtbaren Kirche zusammenzufassen. Das hat auch Calvin nicht unternommen, so oft man es ihm freilich nachsagt. Denn er war sich bewußt, daß wohl der einzelne selbst seiner Erwählung sicher werden, aber niemals ein anderer mit Bestimmtheit darüber urteilen kann. Calvin hat darum nie daran gedacht, die von ihm gestiftete Kirche als eine Gemeinde der Auserwählten hinzustellen. Münzer glaubt, über solche Bedenken hinwegkommen zu können. Zunächst müsse doch jeder Auserwählte imstande sein, Rechenschaft darüber abzulegen, wie er zu seinem Glauben gelangt sei. Schon das gebe einen Anhalt. Aber auch das Leben sei sicher zu beurteilen. Wohl begehe auch der Auserwählte noch Sünden, trotzdem trete die Gesamtheit seines Innern bei jedem so deutlich hervor, daß man den Auserwählten bestimmt von dem „Gottlosen“ zu unterscheiden vermöge⁴⁾.

1) Der Plan, eine neue Kirche zu stiften, taucht schon im Prager Aufruf auf. Seidemann S. 124 wan hyr wirdt. dy e newe kirche anghen; duß volk wirdt eyn spiegel der ganzen welt seyn.

2) Schon 1521! Vgl. den Brief an Hausmann ZKG. XXIII 435 Iam est tempus Antichristi, ut manifestissime patet Matth. 24... errant omnes — man bemerkte die leise Spitze gegen Luther! —, qui papam superiorem Antichristum dicunt. Ipse enim verus prece eiusdem est, sed quarta bestia dominabitur universae terrae et regnum eius maius omnibus erit; dazu auch den Brief an Melancthon von quinta annunciacionis 1522 Unsch. Nachr. 1716 S. 1250 angustia christianorum est iam in foribus, cur esse expectandum censetis, ignoro, lieben Brüder, laßt euer mehrn, es ist Zeit. nolite tardare, aestas est in ianua, nolite vobis conciliare reprobos, ipsi impediunt, ne virtute magna operetur verbum.

3) Ausgedr. Emplözung S. 21 Jordan Es findet der außermwelt freund gottes ein wundersame überschwendliche freud, wenn sein mitbruder auch also durch solche gleichformige ankunft zum glauben kumen ist wie er... das mochte wol eine rechte Christliche Kirche sein, die gottlosen von den außermwelten zu sundern... die jetzige kirch ist zumal eine alte profeuse dagegen... die zeit aber der ernden ist alweg da.

4) Ausgedr. Emplözung S. 12 Jordan sie sagen unverfchampt, daß Gott seine Urteile niemants offenbare... der außermwelt sey eyn sündler, wie er wöll; dennoch weyset in der

Es war der Schlüsselstein für diesen Kirchenbegriff, als Münzer — immerhin erst nach einigem Zögern ¹⁾ — dazu überging, mit den Zwickauern anstatt der Taufe der Unmündigen die Mündigentaufe ²⁾ zu fordern. Damit stellte sich dann seine Kirche der Volkskirche der Reformatoren bestimmt als Freiwilligkeitskirche ³⁾ gegenüber, in die man — so war wenigstens der Gedanke — nur durch bewußten Entschluß eintrat.

Mit sicherem Gefühl hat Münzer daraus auch sofort die Folgerungen für die Regelung des Gemeinlebens gezogen. Seine Ordnung des Gottesdienstes vom Jahr 1523/24 darf sich neben Luthers Entwürfen sehr wohl sehen lassen. Sie hat, außerdem daß hier mit dem Lateinischen ganz gebrochen ist, noch den Vorzug, streng auf einen klaren Gedanken gestellt zu sein: auf das Ziel, den Geist, der in den Gliedern der Gemeinde lebt, zu stärken und über sich selbst zum Bewußtsein

gewissen von den Sünden, war er seiner bewegnis in betrubnis warneme Ps. 39, das tut aber der gewissen der gottlosen mit Ps. 35 dixit iniustitias Ausleg. von Luc. 2 Förstemann Neues Urt. Buch S. 246 Paulus und Petrus besprachen sich, sie überlegten das euangelion, das Paulus aus himlischer Offenbarung hatte und Petrus durch die offenbarung des paters Matth. 16 Gala. 2 alle außerweltten werden müssen berechnen (= Rechenschaft ablegen vgl. S. 247 kan nit zunemen, vor der cristenheit seinen glauben zu berechnen), wie sie zum glauben komen seint. Das macht alsdan eine rechte cristliche kirche, den gotlosen vor dem auserweltten zuerkennen. — Daß alle Glieder seiner Gemeinde wirklich Auserwählte seien, hat Münzer übrigens doch nicht zu behaupten gewagt, vgl. Ordnung des teutschen Ampts A 3 v „Nun hat ja die ganze samlung on zweifel viel frommer Menschen“ — also nicht: lauter fromme Menschen — „und von wegen des glaubens solcher menschen kompt er (Christus) warhafftig do hin sie zu setigen yre seelen.“

1) Noch in der Ordnung des deutschen Ampts hält Münzer die Unmündigentaufe (einschließlich des stellvertretenden Glaubens der Paten) fest. Dagegen in der „Protestation“ wendet er sich bereits mit Heftigkeit gegen sie A 3 Ich bitte alle buchstabische gelartthen, das sie mir anzeigen, wue es in dem heyligen buchstaben steht, das ein eyniges unmündiges kindlein getawfft sey A 4 Hir ist der ursprund widder alle außerweltte also ganz vorfurisch entsprossenn mit allen andern heidenischen Ceremonien oder geperden des ganzen gewels in der heiligen stat. Do man unmundige kinder zu Christen machte und lies die cathecuminos abgehen, wurden die Christen auch kinder, wie yn doch Paulus vorbotten hatte. Dann do verschwanth aller vorstandt aus der kirchen. Do wart die rechte tauffe vorblumet mit der leydigen heuchlischenn gebattertschafft, do man viel gelobt mit grossen geprenge und helts wie der hündt an der wurst.

2) Ich sage lieber Mündigentaufe statt des üblichen Erwachsenentaufe. Denn auch Münzer tauft Kinder, nur sind es keine unmündigen, vgl. das Lehrschreiben Seidemann S. 135 das die tauff des jars zwier mit solcher andacht des volks gehalten wurde und den kindern also überreicht, das sie ein frisch gedachtnuß all ihr lebenlang dran hatten, wie sie sie entfangen hatten, das wurde sie von sünden absprechen.

3) Ganz rein hat keine Sekte den Freiwilligkeitsgedanken durchzuführen vermocht. Denn immer werden auch die Kinder wenigstens in ein gewisses Verhältnis zu der Kirche gesetzt. Ganz ohne weiteres bei den Quätern. Vgl. Christian discipline of the rel. society of Friends P. III Ch. 3 sect. 1 S. 18 the right of children to membership in the society extends to any child born of parents in membership. — Jedenfalls ist es aber unrichtig, mit M. Weber von Anfang an Freiwilligkeitskirche und Anstalt in Gegensatz zu stellen. Auch nach Münzer ist die Kirche Anstalt; sie entsteht (dem Gedanken nach) nicht erst durch Zusammentritt und Beschluß, sondern sie ist vor dem einzelnen da. Erst die englischen Sekten prägen den Charakter der Freiwilligkeitskirche als covenant aus.

zu bringen. Mehr jedoch als an den Formen im einzelnen liegt Münzer daran, daß die Verkündiger des Worts vom Geist erfüllt sind. Er macht es der Reformation zum schweren Vorwurf, daß sie „gottlose“ Prediger dulde; als ob einer den Glauben bezeugen könnte, der ihn nicht selbst erfahren hätte¹⁾, oder als ob nach katholischer Vorstellung Zeremonien zauberhaft das bewirken könnten, was nur der lebendige Geist zu tun vermag²⁾. Daneben fordert er die *Zucht-
übung*, die er indes, darin Luth^{er} bemerkenswert nahe bleibend, vornehmlich durch Predigt und Ermahnung vollzogen wissen wollte³⁾. Daß er auch *Güter-
gemeinschaft* als ein Wunschziel betrachtete, hat er auf der Folter eingestanden⁴⁾; aber er hat sich über die Durchführung im einzelnen — ob nur Konsumtions- oder auch Produktionskommunismus — offenbar keine weiteren Gedanken gemacht und nur immer gegenüber der „Pracht und dem Reichtum“, die er bei Luth^{er} tadelte⁵⁾, die möglichste Einfachheit von seinen Anhängern gefordert⁶⁾.

Die so sich heraushebende Gemeinde setzt Münzer der „Welt“ aufs schärfste entgegen. Was jenseits ihres Bereichs steht, sind für ihn die „Gottlosen“. Aber er nimmt nun das Unerträgliche wahr, daß eben diese Gottlosen augenblicklich die Macht in Händen haben und damit die „Auserwählten“ bedrücken. Deshalb erscheint ihm eine Umwälzung unvermeidlich. Es gilt indes — gegenüber heutigen

1) Ordnung des teutschen Ampts A 1 v dann „der Herr sei mit euch“ und „mit deinem Geiste“, auf das dieselbige durfftige sammlung mit einen gottlosen menschen habe zum prediger. Dann wer den geist Christi nit hat, der ist nit gotis kinth, wie mag er dann umbs wert gottis wissen, welches er nie erlitten hat hochverurß. Schuchrede S. 37 Neudrud ein rechter prediger muß ja ein profet sein, wenn es die welt noch also spöttlich dunket. —

2) Ordnung des teutschen Ampts A 3 v (die Katholiken meinen), man solle Christum den Jon gottis mit worten bezaubern hin und her, wo die frechheit der Menschen hinwolle.

3) Ordnung des teutschen Ampts A 3 v dann Austeilung (des Abendmahls), on die babstische heuchlische beicht. Dann sie werden in allen predigten gemeinlich vermanet, wießtin yeder mensch sein alt vorgangen leben bedenden soll, das er seh, mit wie viel lusten er sein crewß verdient habe. Der mensch thut sunde, got leget auf die buße und es gehört den menschen, sich dorin zu richten.

4) Seidemann Münzer S. 154 Ist ihr Artigfel gewest und habens auff dye wege richten wolln omnia sunt communia und sollten eynem Ibern nach seyner notdorfft auß geteilet werden nach gelegenheit.

5) Auslegung von Luc. 2 Förstmann Neues Urf. Buch S. 241 er (Luth^{er}) meint, er wolt gerne seine vorgenommene luste alle ins wert furen, seinen pracht und reich tum beibehalten und gleichwol einen bewerten glauben haben.“ — Daß Luth^{er} einen Ring und die „bunten Bändchen“, die Vorläufer unserer Kravatte trug, haben ihm die Täufer als einen besonderen Beweis seiner Weltliebe zugerechnet. Sie waren es auch, die mit den Katholiken zusammen die Rede von Luth^{ers} „Malvasiertrinten“ aufgebracht haben. Für alle heutigen, die dieses Gerede — weil es ja ein „Zeugnis“ von „unbefangener“ Seite ist — als durchaus glaubwürdig behandelten, war daher der Bericht des Eislebener Apothekers über Luth^{ers} Lebensende eine hoch erfreuliche Bestätigung. Der wahre Mann, dessen medizinische Wissenschaft natürlich ganz auf der neuzeitlichen Höhe stand, mußte doch darüber Bescheid wissen, warum seine vortrefflichen Mittel nicht anstlugen. Selbstverständlich haben solche „Zeugnisse“ keinen höheren Wert, als wenn etwa Hieronymus dem Iovinian ein epikureisches Schlemmerleben nachsagt.

6) Der Gedanke einer „Proletariatskultur“ liegt Münzer darnach vollständig fern. Er ist erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts möglich geworden.

Mißdeutungen — scharf zuzusehen, wie Münzer die Notwendigkeit einer Umgestaltung genauer begründet. Er leitet sie nie rein sozialistisch daraus ab, daß die Lage der untern Stände eine unleidliche geworden sei — eine derartige Begründung hätte ja seiner Lehre vom Kreuztragen geradewegs ins Gesicht geschlagen —; als das Entscheidende bringt er vielmehr immer vor, daß ihnen der Zugang zum Evangelium versperrt sei. Der harte Druck, der auf den armen Leuten lastet, verhindert sie, überhaupt an etwas anderes als an ihre Nahrung zu denken: sie können nicht lesen lernen, also auch nicht die Bibel lesen, nicht der Betrachtung sich widmen und deshalb nicht im Glauben sich vertiefen¹⁾. Münzer vertritt demnach bereits den so neuzeitlich klingenden Gedanken: religiöse Reform ist ohne eine gleichzeitige soziale Reform unmöglich.

Wie er sich die Neuordnung im einzelnen dachte, darüber hat Münzer nur Andeutungen gegeben. Was seine Stellung zum Staat anlangt, so hat sich hier das Mißtrauen gegen die Fürsten und Obrigkeiten, das bei ihm von Anfang an bemerkbar ist²⁾, offenbar im Lauf der Jahre verschärft. Nur ist deutlich, daß auch in diesem Punkt die religiösen Antriebe für ihn die eigentlich maßgebenden waren. Denn ganz Altkristliches, später von den Quäkern wieder Aufgenommenes, sieht man bei ihm auftauchen, wenn er Luth^{er} heftig darüber anläßt — immerhin erst, seitdem er aus Sachsen vertrieben war; früher hat er selbst unbedenklich diese Form gebraucht³⁾ —, daß er die Herzöge von Sachsen als durchlauchtigste Fürsten angeredet habe. Der Titel gebühre allein Christus⁴⁾. Deshalb nennt Münzer

1) Ausgetr. Emplözung S. 6 Jordan Daß der arme mann nit lesen lerne vom bekümmernis der nahrung. Und sie predigen unverschampt, der arm man soll sich von den Tyrannen lassen schinden und schaben; wenn will er denn lernen die schrift lesen. Ebda S. 15 So anderst die Christenheit soll recht auffgerichtet werden, so muß man die wuchersüchtigen bösewichter wegtun ... das arm gemeyne volk muß des geists erinnerung pflegen und also lernen seuffzen Rö. 8 Hochverurj. Schutzrede S. 26 Neudruck Auff daß der ernst des vaters die gottloßen Christen auß dem wege raume, auf das die gerechten weil und raum haben mögen, gottis willen zu lernen; es wer nymmermer möglich, daß ein ayniger Christ bey solcher tyranney könnte seiner betrachtung warnemen.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß diese Begründung sich nicht nur mit Münzers Lehre vom Kreuz, sondern auch mit der von der Schrift in einer gewissen Spannung befindet. Aber ein förmlicher Widerspruch besteht dabei doch nicht.

2) Vgl. schon den Brief an Hausmann vom 15. Juni 1521 ZKG. XXIII 434 *audivi autem te velle non solum sacerdotibus, sed etiam senatui et magnatibus potissimum placere postposita turba* und den Brief an Melandth^{on} von 1522 Unsch. Nachr. 1716 S. 1250 f. *nolite adulari principibus vestris, videbitis alioqui subversionem vestram, quam avertat benedictus deus.*

3) Vgl. seinen Brief an den Kurfürsten Friedrich vom 4. Okt. 1523 Förstemann Neues Urfl. Buch S. 25. Die Anrede lautet ganz vorschriftsgemäß: „dem durchlauchtigsten, hochgebornen Fürsten und hern Frideriche, des heyligen Romijßen R. Erzmarschall und churfürsten, Herzogen zu Sachsen, Landtgrauen in Doringen und Marggrauen zu Meyssen, meynem gnedigsten Herren.“

4) Hochverurj. Schutzrede S. 32 Neudruck Warumb haystu sye die durchlauchtigen Fürsten? ist doch der Titel nit jr, ist er doch Christi Hebr. 1 Joh. 1 und 8. Warumb hayst du sie hochgeborene? Ich meynte du werest ein Christ, so pistu ein Erzhayd. Machest Joves

gleich im Eingang seiner Schlußschrift Christus den „durchleuchtigsten, Erstgeborenen, Fürsten und Herrn, den gütigen König aller Könige, den tapferen Herzog aller Gläubigen“. Es handelt sich ihm dabei jedoch wahrlich nicht nur um Titel. Er erhebt gegen die Fürsten zugleich den sachlichen Vorwurf, daß sie die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei seien; sie erzeugten mit ihrem Gebahren selbst den Aufruhr¹⁾. Der Fehler liegt nach ihm nicht an den Persönlichkeiten, sondern Fürstengewalt ist an sich schon Tyrannei. Auch für dieses Urteil holt er den Grund wieder aus dem Religiösen: der Fürst beansprucht, daß er „gefürchtet“ werde. Aber in Wahrheit darf man doch nur Gott fürchten. Neben Gott noch einen andern fürchten wollen, ist eine Art von Kreaturvergötterung²⁾. Es entspricht dieser Beweisführung, wenn Münzer die Fürsten beschuldigt, daß sie — schon durch ihr Dasein — ein Hindernis für den christlichen Glauben darstellten³⁾. Indes will Münzer mit diesem Angriff auf die Fürstengewalt keineswegs den Staat als solchen beseitigen. Er zieht daraus nur die Folgerung, daß die Gewalt dem gemeinen Volk zurückgegeben werden müsse⁴⁾. Er meint dies im Sinn einer Wiederherstellung des alten germanischen Rechts. Nach altem guten Brauch, sagt er ausdrücklich, müßte, insbesondere bei jedem Gerichtsspruch, das Volk mitbeteiligt sein, um gegen ein willkürliches Urteil der Obrigkeit Einsprache zu erheben⁵⁾. Was ihm vorſchwebt, ist also eine demokratische

und Musas darauf vgl. Auslegung von Daniel 2 A 3 wie wollen wir armen wörmlein aber hiezu kumen, weil wir die würdigkeit der gottlosen in solcher achtbarkeit halten, das leider Christus der zarte sohn gottes vor den grossen titeln und namen dieser welt scheint wie ein hanffsgehe oder gemalts menſch.

1) Hochverurf. Schlußrede S. 25 Neudrud Die grundsuppe des wuchers, der dieberey und Rauberey sein unser herrn und fürsten, nemen alle creaturen zum aygentumb, die fiſch im wasser, die vögel im luft, das gewechs auf erden muß alles jr sein . . . die herren machen das selber, das in der arme man feyndt wirdt. Dye ursach des Aufrurs wöln sie nit weg thun.

2) Auslegung von Luc. 2 Förstemann Neues Urf. Buch S. 241 f. Do wirt die natur der weltlichen obrigkeit ercleret, wie der heilige Samuel 1. cap. 8 mit dem durchleuchtigsten Hosea am 13. geweissagt: got hat die hern und fursten in seinem grim der welt gegeben und er will sie in der erbitterung wider wegt thun. Darumb das der mensch zu den creaturen gefallen, ist uber die maße pilsich wesen, das er die creatur auch mer dan got muß fürchten; darumb sagt Pau. Ro. 13, das die fursten nit seint aus der forcht des guten wergts, sondern umb der forcht des bösen wergts. Welches ist anders das beste wergt, dan das man die creatur got vorseht? wie kompt das? Ei, das niemand got allein mit redyter, ernster reinen forcht wil für augen haben.

3) Ausgetr. Empflöhung S. 9 Jordan Darüber müssen die gewaltigen eygensinnigen unglaubigen menschen vom stul gestoßen werden, darumb das sie den heyligen warhafftigen Christenglauben in in und der ganzen welt verhindern; so er wil mit allem seynem warhafftigen ursprung auffgehen.

4) Seidemann, Münzer S. 142 über die Tyrannen . . . das die gewalt soll gegeben werden dem gemeinen volk.

5) Hochverurf. Schlußrede S. 24 Neudrud Daß ein ganze gemayn gewalt des schwerh hab wie auch den schlüssel der auflösung . . . Darumb muß auch auß altem gutem brauch das volk darneben sein, wenn einer recht verrichtet wird nach dem gesetz gottes . . . Ob die oberkeit das urteyl wolte verkeren, so sollen die umbsteenden Christen das verneinen und nit leiden.

Verfassung; aber es ist beachtenswert, daß er diese Forderung vom Religiösen her nur verneinend, positiv dagegen auf das geistliche Recht begründet. Auf das „Naturrecht“ hat Münzer, das ist gleichfalls bemerkenswert, nirgends zurückgegriffen.

Wenn hinsichtlich des Politischen demnach wenigstens gewisse Umrisse sichtbar werden, so bleibt dagegen da, wo man eine nähere Ausführung am meisten erwartet, beim Wirtschaftlichen, alles unentwickelt. Sein Kommunismus ist, wie bereits gesagt, bei ihm immer nur ein ganz allgemein gehaltenes Wunschziel geblieben. Eben deshalb lag es ihm auch vollständig fern, eine bestimmte soziale Schicht zur Trägerin seiner Gedanken machen zu wollen. Ihn für einen „klassenbewußten Revolutionär“ zu erklären, ist so ungeschichtlich wie möglich. Er kann das Proletariat in den Städten so gut aufrufen wie die Bergknappen oder die Bauern. Er wendet sich an alle, die er als Gedrückte betrachtet, ohne zwischen ihnen Unterschiede zu machen.

Daß Münzer bei seinen politischen und sozialen Forderungen nicht allzutief auf das einzelne einging, hat freilich noch seinen besonderen Grund: er wartet auf den kommenden großen Profeten. Es mag ihm — wenn man an die niederländischen Täufer und an die Münsterer denkt — als Bescheidenheit zugerechnet werden, daß er sich nicht selbst für diesen Profeten gehalten hat. Aber es steht ihm doch fest, daß in dieser letzten Zeit, am Ende des fünften Weltreichs — Quintomonarchisten! —, ein gnadenreicher Knecht Gottes im Geiste Eliä¹⁾ auftreten wird, der — übrigens, was man nicht übersehen darf, nach vorausgehender Bestrafung der Sünden auch des Volkes²⁾ — die treffliche, unüberwindliche Reformation bringen soll³⁾.

1) Auch dieser Gedanke taucht schon im Jahr 1521 bei Münzer auf, vgl. den Prager Aufruf Seidemann, Münzer S. 124 „durch den geist Eliä... wirstu das nicht tun, so wirt dich gott lassen dorch den türken ym zukünftigen Jahr erschlagen“ und Brief vom 15. Juni 1521 JKÖ. XXIII 434 *modestiam docet spiritus non carnis, quae omnibus electis dei in candelabro pateat veritatis, quae etiam moderatissimo servo Eliae prophetae non sit contraria, ubi (exceptis 150 sacerdotibus) mille interfecit vates Baalim; tunc enim maxime modestus fuit, quoniam carnalibus videbatur furibundus.*

Man bemerke diese Erwartung des kommenden Profeten auch wegen der Rolle, die sie später in Holland und namentlich in Münster gespielt hat.

2) Ausgetr. Emplözung S. 17 Jordan Soll die heylig kirch durch die bitter warheyt vernewt werden, so muß ein gnadenreicher knecht gottes herfürtreten im geist helie und muß alle ding in den rechten schwand bringen... auf daß sie mit dem allerhöchsten eyfer durch brünstigen ernst die Christenheit fegen von den gottlosen regenten. Auch muß vorhin das volk ganz hart gestraft werden umb der unordenlichen lust wegen, die also üppig die zeyt verfuhrweylen on allen eyn bleybenden muth zur ernsten betrachtung des glaubens.

3) Auslegung von Daniel 2 C1v Es ist war und weiß vorwar, das der geist gottis jzt vilen außewelten frummen menschen offenbart eine treffliche, unüberwindliche, zukünftige Reformation... es muß voffüret werden, es wehre sich gleich ein izlicher wie er will... das werck geht jzt im rechten schwangke vom ende des funften reichs der welt. Auslegung von Luc. 2 Förstemann, Neues Urk. Buch S. 244 So nun die cristenheit soll wider ausgericht werden, so muß das gemein volk bitten und warten auff einen neuen Johannem, auff einen gnaden-

Diese Hoffnung entbindet aber nach Münzer niemand von der Pflicht, jetzt schon, soweit er es kann, den Anfang zu machen. Er hat mit den leidenschaftlichsten Worten die Fürsten von Sachsen aufgefordert, sich selbst an die Spitze zu stellen, den Niedrigen zu ihrem Recht zu verhelfen und die Gottlosen auszurotten; wie Christus ja im Gleichnis den Seinigen geboten habe, seine Feinde vor seinen Augen zu erwürgen. Wenn Vater Leisetrutt und Bruder Sanftleben — so pflegt er Luther zu nennen — darüber anderer Meinung ist, so ist das nur Kreuzesscheu und ein Beweis für seinen „gedichteten“ Glauben. Denn es ist bloße Rederei, wenn Luther behauptet, daß etwas wie die Beseitigung der Gottlosen allein durch die Kraft Gottes ohne Zutun des Schwerts vollführt werden könne. Zum Erwürgen gehört das Schwert, und die Fürsten — hier erinnert Münzer sich plötzlich an die andere Seite der fürstlichen Stellung — haben das Recht, das Schwert zu führen¹⁾. Gewiß, das Unternehmen ist gefährlich, ja unmöglich. Die Welt wird sich dagegen aufbäumen. Aber hier gilt es dann, zunächst das auferlegte Kreuz zu tragen und dabei den Glauben als die Kraft zum Unmöglichen zu bewähren²⁾. Schließlich wird Gott doch den Sieg verleihen, denn der Schaden in der Christenheit ist zu groß.

Mit dieser letzten Wendung hat Münzer schon vor seinem Zusammenbruch im Bauernkrieg auch die ihm Nahestehenden und von ihm Angeregten nicht allgemein überzeugt. Die Aufforderung zum Angriff auf die Gottlosen, zur rücksichtslosen Anwendung der Gewalt erschien doch allzu unverträglich mit der Grundlehre vom Kreuztragen, vom Mit-Leiden mit Christo und zumal mit der Bergpredigt und ihren Worten vom Hinhalten des Badens und vom Preisgeben des Rucks.

reichen prediger, welcher den glauben allenthalben erfaren hat, ebenda So nun die heilige kirch durch die warheit soll ernewet werden, so mus ein gnadenreicher knecht gottes herfurretren im geist helie.

1) Auslegung von Daniel 2 C 2 Darumb yr aller thewresten liebsten regenten Ieredt ewr urteil recht auß dem munde gottis und laßt euch ewre heuchlisch paffen nit verfüren und mit getichter gedult und gute auffhalten. Dann der stein an hende vom berge gerissen ist groß worden, die armen laien und bawren sehn yn viel scherfer an denn yr. Ja got sey gelobt, er ist so groß worden, wann euch andere herren odder nachpawren schon umb des Evangeliums willen wolten verfolgen, so wurden sie von yrem eygen voff vertrieben werden. Ebenda D 1 v Solt yhr nu rechte regenten sein, so müht yhr das regimenth bei der worzeln anheben und wie Christus befohlen hat, treibt seine feinde von den außere welten. Dann yhr seyt die mittler dazu. Lieber gebt uns keyne schale straken vor, das die kraft gottes es thun soll an ewr zuthun des schwerts D 2 drum lasset die ubeltheter nit lenger leben, die uns von Gott abwenden. Dann ein gottloser mensch hat kein recht zu leben, wo er die frumen vorhindert Deut. 15.

2) Ausgetr. Emplöhung S. 11 Jordan der glawb mit alle seynem ursprunge halt uns unmöglich ding für, welche die zartlinge nimmermehr wehnen, daß sie ins werlt kumen sollen S. 12 Ja es dünkt ungeliche leut mächtig groß schwermerey seyn, sie können nit anderst urteylen, dan das es unmöglich sey, das ein solches spill sollt angericht und vollfüret werden, die gottlosen vom stul der urteyl zu stoßen und die nidrigen groben erheben. Auslegung von Daniel 2 D 2 Aber yhr werdet darüber ein grosses Creuß und ansehung müssen leyden, auff daß euch die forcht gottis erkleret werde, das mag on leyden nicht geschehen, aber es kost euch nichts mehr dann die fertligkait umb gots willen gewoget.

So blieben andere: Karlstadt, der schon von Münzers Geheimbund nichts wissen wollte¹⁾, die Züricher, die Mehrzahl der süddeutschen Täufer und Melchior Hoffman dabei stehen, daß es nur gälte, den ja in Bälde eintretenden Anbruch des Gottesreichs in Geduld abzuwarten.

Um so größeren Eifer wendete diese Gruppe dann darauf, das Gemeindegelieben im Innern so auszubauen, daß die Art der Gemeinde als einer von der Welt abgeschiedenen Geistesgemeinschaft unzweideutig sichtbar wurde: völliges Abtun der äußeren Zeremonien, insbesondere der Bilder, Erwachsenentaufe gedacht als Geistestaufe, Brotbrechen zum Zeichen der Gemeinschaft, Befolgung der Mahnungen des Geistbegabten, der den Gemeindegliedern auch vorschreibt, „wie schlecht das Kleid sein soll, wie eyn yedes gehen, wie viel falten der Schurz“²⁾, Einfachheit des äußeren Lebens, strenge Handhabung des Bannes³⁾ und der Zucht; dazu eine von der stetigen Hilfsbereitschaft bis zum förmlichen Kommunismus fortgehende Willigkeit, den Bruder im Äußeren zu unterstützen.

Der „Welt“ gegenüber die rein leidenschaftlich ablehnende Haltung nach dem Grundsatz des Nichtwiderstehens gegen dem Uebel: also keine Uebernahme eines obrigkeitlichen Amtes, kein Schwören, kein Prozeßführen, kein Waffentragen, keine Beteiligung am Krieg, kein Zinsnehmen, kein Halten von Knechten, und — wenn sich daraus Zusammenstöße ergaben — geduldiges Ertragen der Folgen als des Kreuzes, das Christus auferlegte.

Jedoch — das muß gegenüber heute obwaltenden Mißverständnissen stark unterstrichen werden — in diesem verneinenden Grundsatz des Nichtwiderstehens gegen dem Uebel erschöpfte sich bei ihnen auch die Pflicht, die sie aus der Bergpredigt für ihr Verhalten gegenüber der Welt herauslesen. Die Liebe in dem hohen Sinn zu fassen, wie Luther es wieder gelehrt hatte, als Willen zur Gemeinschaft selbst mit dem Feind, war auch diese Gruppe so wenig wie Tolstoi später geneigt. Mit geradezu rohen Worten, dazu noch in dem Glauben, eine tiefe, bisher verkannte Weisheit mitzuteilen, hat Karlstadt es ausgesprochen, daß der Nächste nicht jeder beliebige Mensch, sondern nur der zur eigenen Gemeinschaft gehörige Bruder sei. „Wenn ich auch das perlin nicht darff für die sew werfen, so muß von nöten folgen, daß ich nit eyn yegliches thier, das ein menschlich haut an sich tregt und gestalt eines menschen hat, für meinen nächsten achten soll, sondern für ein sawe, der ich die beste werck des nächsten nit darff beweisen.“ „Nun sollen wir denen nit eyn freuntlich wort mittheilen oder grüßen noch sye zu hauß nehmen, die Christi lere nit haben.“ Ja er erklärt unter Berufung auf Luk. 14, 26 „man kann den nächsten hassen, verfolgen und töten von wegen der liebe

1) Vgl. seinen Brief an Münzer bei Seidemann, Münzer S. 128.

2) Grand Chronika S. 445 v.

3) Grand Chronika S. 445 v und ist des Bannens in jren gemeinen viel, also daß schier eyn yede gemeint die andere in bann thut, wer sich nit in allen Dingen unterschreibt. Und ist schier ein solche freiheit zu glauben bey jnen als im Papstumb.

Gottes" ¹⁾. — Und solchen Grundsätzen hat mit wenigen Ausnahmen das tatsächliche Verhalten der Täufer entsprochen. Grand muß es ihnen nachsagen: „Erzeygeten sich in vil leydens gedultig, demutig... hießen einander brüder, wer aber ihrer Sect nit ware, den grüßten sie kaum" ²⁾.

Derartige Beobachtungen waren es, die Männer wie Dend und Grand auch am Täuferthum irre machten und sie veranlaßten, noch um einen Schritt weiter von Münzer abzurücken. Grand hält zwar die Erwartung des jüngsten Tages ³⁾, die Lehre von der Bedeutung des Kreuzes und insbesondere den Glauben an ein persönliches Bewußtsein der eigenen Auserwählung fest. Aber nach den Erfahrungen, die er in den verschiedenen Kirchen gemacht hat, dünkt es ihm unmöglich, die auserwählten Gottesfreunde in einer förmlichen Gemeinschaft zu sammeln. Er hat die Tragik tief empfunden, daß jede Gemeinschaftsgründung in der Gefahr steht, den Gedanken, der sie hervorgebracht hat, selbst wieder in den sich verfestigenden Formen zu ersticken. Alle Gemeinschaft in religiösen Dingen, meint er, trage die Versuchung zur Heuchelei in sich. Deshalb greift er wieder zurück auf Luthers Gedanken einer unsichtbaren Kirche — die unparteiische, geistliche, unter alle Heiden verstreute Kirche, wie er sie nennt —; nur daß er alles davon abstreift, was eine Gemeinschaft bedeutet, und deshalb auch keinerlei praktische Folgerungen damit verknüpft. Es kann nur der einzelne für sich seinen Weg gehen. Trifft er einen andern, der ihm gleichgestimmt ist, so ist das schön und erfreulich. Aber ein engeres, dauerndes Verhältniß kann sich, darf sich dabei nicht ergeben; sonst würde sofort eine „Rotte und Parthey" daraus. — Damit geht Hand in Hand ein fast völliges Zurücktreten des sozialen Sinns ⁴⁾. Grand hat über den Bauern-

1) Alle diese Stellen in „Von den zweyen höchsten gebotten der lieb Gottes und des nächsten.“ Karlstadt leitet seine Deutung der Nächstenliebe mit den großspurigen Worten ein „drumb das diß gebott biß auf diesen tag ungenüßsam verfleret ist... von den hohen meystern ist es kaum angerührt.“ Er, der doch ehemals scholastische Theologie studiert hatte, weiß offenbar nicht, daß die Scholastik gerade den Begriff des Nächsten eifrig erörtert hatte (vgl. oben S. 165); noch viel weniger merkt er, daß seine Deutung nur ein gewaltiger Rückschritt nicht bloß hinter Luther, sondern auch hinter die Scholastik war.

2) Grand Chronika S. 444 v. Vgl. auch Grand Chronika S. 448 v. Ich wollt diße weren der innerlichen welt und sünden so frey und abgestorben, als sy sich bedunten der äußerlichen. Ich mein der Eigenlieb, geistlichen hochfart, sicherheit, freudesem urteil.

3) Chronika S. 248 r. Und schickt sich mit gewalt zum jüngsten tag, das ich acht, wir dorffen nit fast sorgen, wie wir unsere unmündige kinder wöllen. — Maßgebend ist dabei auch für Grand der trostlose Zustand der Kirchen, die Vorherrschaft namentlich des „gedichteten“ Glaubens. Gerade die Bestimmtheit, mit der Grand in Bälde den Zusammenbruch erwartet, bildet den Grund für seine „Gelassenheit.“

4) Dabei wirkt auch mit, daß Grand sich in nicht geringem Maß als Geistesaristokraten fühlt. Bezeichnend dafür ist das beflissene Lob, das er überall dem Erasmus spendet Chronika S. 335 v. „wie Erasmo und andern geleerten und gottseligen zu unsern Zeiten von uren mißgünstigen täglich geschieht S. 419 r. (Luther) bracht die heilig schrift in Teutsch, wie Erasmus in Latein, wieder an tag S. 453 r. darumb haben wir im Newen Testament des geists, wie Erasmus will, gar kein gepot von eusserlichen dingen.“ Mit Erasmus fühlt er sich in seiner Stimmung am meisten verwandt; nur hat er dabei

krieg — und wohlgerne, er nicht in der Hitze des Kampfes selbst — viel härter geurteilt als Luther¹⁾ und das Recht der Obrigkeit mit Gründen gestützt, die ein gutes Stück Menschenverachtung in sich schließen²⁾. Die bestehenden politischen und sozialen Formen: Kaisertum und Demokratie, Adel und Leibeigenschaft wertet er als kühler Betrachter, der die geschichtlichen Gründe ihres Werdens kennt und neben den Schäden überall auch die Vorzüge wahrnimmt. Doch tadelt er die Demokratie heftiger als das Kaisertum³⁾, und von einer Revolution will er so wenig wie Luther etwas wissen⁴⁾. Aber am auffallendsten ist, daß er das Wirtschaftliche kaum berührt. Es bedeutet tatsächlich nicht viel, wenn er das Eigentum für der Natur zuwiderlaufend erklärt und einer vorsichtig bemessenen Gütergemeinschaft das Wort redet; denn in beiden Fällen nimmt er nur überlieferte philosophische und theologische Lehrmeinungen auf⁵⁾. Praktisch ernsthafte Vorschläge für eine Besserung zu machen, fühlt er sich nicht gedrungen; bloß gelegentlich fallen über Zehnten und Sürlauf⁶⁾ ein paar Bemerkungen ab⁷⁾.

die für ihn niederdrückende Empfindung, daß es ihm an der Gelehrsamkeit fehlt, um es dem Erasmus gleichzutun.

1) Chronika S. 36 r Aber wie zu unsern Zeiten das wort der ermanung bei wenigen gilt und wie man in der Baurischen auffrur gesehen, da man die freihait des geists gelert und die falsch äugigen nach fleischlicher lust trachteten S. 237 r da war es zeyt, das in Gott iren solben zeyget, die larven, schandteufel und narren klappen von den augen riß, das sy in eins andern namen lerten kriegen, dann je in seines suns Christi Jesu; drum nam er in herß, mut und syn, daß sy, allein die feind ansichtig, zu eittel weiber wurden S. 435 v die die schrift dahin zogen und deuteten, dahin es sich eben reymet, wie eyn schned zu einem jagdhundt oder als der teufel zum Apostel. Für die freyhait des geystes lerten sie die freihait des fleisch und hielten mit dem Evangelio übel hauß.

2) Chronika S. 239 v derhalß ist alle oberkeit von gott zugleich gut und böß ... also daß die oberkeit das mittel ist, dadurch Gott das wild tier vieler köpf, die welt mein ich, und den wilden ungezämpften bövel in einer Ordnung und regiment beehlet.

3) Chronika S. 174 v (bei der Demokratie) ward erkannt — diß leret auch tägliche erfahrung, das bey solvil herten übel gehüt und böß regiment war, ja viel gerumpel kriegs und auffrur.

4) Chronika S. 236 v und ward auffrur wie billich mit tyranney begabt wie wiederum tyranney mit auffrur gestraft und begabt muß werden S. 237 v daß Gott kein auffrur je gefallen, gewalt leiden und nit auffruren lert.

5) Vgl. die Zusammenstellung von Grands Anschauungen bei A. Hegler, Geist und Schrift S. 182 f. Die vorsichtige Bemessung des wünschenswerten Kommunismus und die Beurteilung der altchristlichen Gütergemeinschaft zeigen deutlich Luthers Einfluß. Ueber die philosophischen Vorgänger vgl. v. Schubert, Der Kommunismus der Wiedertäufer und seine Quellen (Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. Jahrg. 1919. 11. Abh.).

6) Chronika S. 250 r darzu wird Gott die rechten heuschrecken (ich meyn die sürläuffer) schicken.

7) Von Schwenckfeld ausführlich zu reden, besteht in diesem Zusammenhang kein Anlaß. Denn er hat es nicht zu einem scharf ausgeprägten Standpunkt gebracht. Die verschiedenartigen Antriebe, die er zu vereinigen strebt, sind am einfachsten aus seinem Judicium über die Augsburger Konfession (Corp. Schwenckfeldianorum III 862 ff.) zu ersehen. Auch er betrachtet die unsichtbare Kirche, die Kirche Christi, die weder hie noch da, weder zu Rom, Wittenberg, Zürich, bei den Teuffern in Mehrenland noch anderswo angebunden ist, als die wahre Kirche (III 880, 24). Aber er will darum doch

Diese drei Standpunkte: Münzer, die Leidentlichen, Seb. Grand haben sich in der Geschichte der schwärmerischen Bewegung immer wiederholt und abgelöst.

Der Gedanke, das Reich Gottes auf Erden aufzurichten und im Zusammenhang damit eine umfassende politische und soziale Reform durchzuführen, taucht in der englischen Revolution von neuem auf. Aber wie die Macht des Bestehenden sich als stärker erweist, schon unter Cromwell, „klären sich“, wie man zu sagen pflegt, die enthusiastischen Richtungen ab zu einer Haltung des geduldigen Sichschickens und das Soziale nimmt, soweit es überhaupt aufrecht erhalten wird — bei den Quäkern —, die Richtung auf die Pflege des Allgemeinmenschlichen.

Wirklich durchgesetzt hat sich damals nur das dem letzten der drei Standpunkte Entsprechende, das, was sich auf den einzelnen bezog: die allgemeinen Menschenrechte. Aber man sieht hier im großen das wieder, was sich bei Seb. Grand schon vorgebildet zeigte. Denn wenn man die Verkündigung der allgemeinen Menschenrechte als eine große geschichtliche Errungenschaft preist — und wer möchte leugnen, daß sie eine solche sind? —, so soll man darüber nicht vergessen, daß ihre Verkündigung gerade für die Ursprungsländer zugleich eine starke Abschwächung des Gemeinschafts sinns bedeutete. Sie werden in England und Amerika nicht nur der Ausgangspunkt für eine Staatsauffassung, die die bürgerliche Freiheit als Freiheit vom Staat entwickelt, sondern sie drängen auch, indem sie das Recht eines jeden auf Bewegungsfreiheit betonen, die Rücksicht auf den Nebenmenschen innerhalb des Wirtschaftslebens zurück¹⁾. Es genügt auf die Tatsache hinzuweisen, daß in beiden Ländern die neuere soziale Bewegung kaum hat Fuß fassen können — erst in jüngster Zeit scheint sich darin in England ein Umschwung anzubahnen — und daß für eine soziale Gesetzgebung selbst heute dort nur mäßige Stimmung vorhanden ist. Es lag vielmehr in der Natur der Dinge, daß der den allgemeinen Menschenrechten freigegebene Wettbewerb vorwiegend dem Kapitalismus und dem Industrialismus zugute kam. Von dem, was die Landarbeiter in der großen Revolution für sich begehrten, ist so gut wie nichts verwirklicht worden. Und noch deutlicher spricht die Tatsache, daß Nordamerika, das von Natur zum Agrarland bestimmt schien, dem Kapitalismus anheimgefallen ist, und daß dort auch die Landwirtschaft im kapitalistischen Geist betrieben wird.

Es sieht ganz so aus, als ob wir dieselbe Aufeinanderfolge in unsern Tagen nochmals erleben sollten. Hinter denen, die in der Zeit der Revolution mit reli-

die sichtbare Kirche d. h. „die Christliche versammlung noch einigerley gute Kirchenordnung oder gehorsam, so mit der h. Schrift stimmt“, nicht verachten (880, 31). Deshalb ist er, im Unterschied von Grand darauf ausgegangen, gewisse, wenn auch lose Gemeinden zu gründen. Aber er bringt es nirgends zu einem klaren Verhältnis zwischen der sichtbaren Ordnung und der unsichtbaren Kirche: kein äußeres Mittel, weder Sakrament noch Wort, erzeugt den Glauben; dadurch entsteht nur der gedichtete Glaube — und doch will Schwendfeld weder die Taufe abschaffen noch den äußeren Dienst verwerfen. Er fordert nachdrücklich mit Münzer den gläubigen Prediger, Person und Amt sei nicht zu trennen (917, 29 ff.); aber er will deshalb doch kein Donatist sein (911, 24). Er predigt das geduldige Leiden, das Kreuztragen, aber er erkennt daneben nicht nur die Obrigkeit als solche an, sondern tritt auch dafür ein, daß ein Christ selbst Oberer sein könne (932, 1 ff.).

1) Näheres darüber in der nächsten Abhandlung.

giößen Gründen für eine stürmische Sozialisierung eintraten, melden sich bereits die Enttäuschten, die erklären, daß die Religion mit Politik und Sozialismus schlechterdings nichts zu tun habe, und wir finden auch bereits in nicht wenigen Vertretern den einzelnen unter uns, der die oben kennzeichnete mystische Stimmung dazu benützt, um sich völlig auf sich selbst zurückzuziehen.

Ist nun jene Auseinanderfolge der drei Stufen zufällig oder liegt ihr eine innere Notwendigkeit zugrunde?

Zweierlei kommt darin, wie ich meine, zum Vorschein. Ersten s bestätigt das Schlufsergebnis, was schon eine einfache Ueberlegung der Sache an die Hand gibt, daß die bei den Täufern sich darstellende Verbindung zwischen einer mystisch gearteten Frömmigkeit und dem sozialen Reformgedanken nicht im inneren Wesen dieser Frömmigkeit selbst begründet ist. Alle mystische Frömmigkeit ist von Haus aus selbstisch. Jeder einzelne macht seine religiöse Erfahrung für sich. Auch die Bergpredigt wird bei diesen Richtungen immer nur von der Seite her aufgefaßt, wie sie dem einzelnen Anweisungen für sein persönliches Verhalten gibt. Deshalb kann eine Reform der äußeren, der sozialen Zustände von dem Mystiker jederzeit nur unter dem Gesichtspunkt erstrebt werden, daß es gilt, Freiheit für seine persönliche Frömmigkeit zu gewinnen, und sie wird nur so lange erstrebt, bis dieses Ziel erreicht ist. Am klarsten vielleicht tritt diese Sachlage bei den Quäkern heraus. Wie George Fox anfängt, Gemeinden zu gründen und Ordnungen in ihnen einzuführen, stößt er damit bei einem Teil seiner Anhänger auf entschiedenen Widerspruch¹⁾. Begreiflicherweise. Der Grundsatz des inneren Lichts, der dem einzelnen seine schlechthinige Selbständigkeit verbürgt, sperrt sich gegen eine als Gesetz auftretende Form. George Fox muß daher gewisse Einschränkungen an seinem Lehrsatz vornehmen, um den Gemeinschaftsgedanken damit in Einklang zu bringen. Er behauptet jetzt die religiöse Auktorität der unter der Wirkung der Kraft Gottes stehenden Versammlung gegenüber dem einzelnen²⁾ und macht geltend, daß das Gewissen des einzelnen unter Umständen einer Berichtigung vom Ganzen her (oder durch den Propheten) bedarf³⁾. Man sieht hier deutlich die Grenze, bei der die aus dem Gedanken des inneren Lichts zu entwickelnde Pflicht gegen den Nebenmenschen an sich endigt. Der Glaube an das innere Licht kann vermöge der — nicht selbstverständlichen — Annahme, daß dieses Licht in jedem Menschen verborgen glimmt, wohl Gerechtigkeit, Menschenfreundlichkeit und Zu-

1) Vgl. bes. Journal II 198 ff.

2) Vgl. Journal II 204 and now, friends concerning faithful men and women's meetings which were set up in God's counsel: whoever should oppose them and the authority and tenure of them, I say they oppose the power of God.

3) Vgl. bes. Journal II 261 and therefore we see the same rough and high spirit cries now for liberty (which the power and spirit of Christ cannot give) and cries imposition and yet is imposing; and cries liberty of conscience and yet is opposing liberty of conscience... and this spirit cries, we must not judge conscience, we must not judge matters of faith and we must not judge the spirits of religions etc. Yes; they that be in the pure spirit and power of God, which the apostles were, they judge of conscience, whether it be a seared conscience or a tender conscience; they judge of faith, whether it be a dead one or a living one.

trauen zu jedermann bewirken — und wir Deutsche haben es in den letzten Jahren wahrlich erfahren, welcher Segen aus diesen den Quäkern in Fleisch und Blut übergegangenen Tugenden kommen kann —; aber der Antrieb zu einer inneren Verbindung, zu einem Zusammenwirken, zur Liebe im wahren Sinn ist in ihm unmittelbar nicht enthalten. Er stammt auch bei den Quäkern nicht aus ihrem Grundsatz an sich, sondern aus etwas daneben Hinzukommendem, aus den Bedürfnissen und Erfahrungen des Gottesdienstes. Dort empfinden sie die Gemeinschaft im Geiste, die die Scheidewand zwischen den einzelnen durchbricht.

Damit hängt das Zweite zusammen, was jene Aufeinanderfolge der Standpunkte offenbart. Die Tatsache des Wandels der Ideale bezeugt an sich schon, daß die schwärmerische Richtung in sich selbst keinen sichern Maßstab für ihre Forderungen besitzt. Den Inhalt dessen, was sie verlangten, entnahmen die Schwärmer zu allen Zeiten der augenblicklichen wirtschaftlichen und politischen Lage. Er war ein anderer bei Münzer, ein anderer in der englischen Revolution und ist wiederum ein anderer im heutigen Tolstoismus und Bolschewismus. Und doch wollten sie — darauf ist Gewicht zu legen — jedesmal etwas Endgültiges schaffen. Denn das Reich Gottes aufrichten heißt etwas Endgültiges schaffen. Aber es war immer schwer oder vielmehr es war unmöglich, aus dem Gottesbegriff abzuleiten, daß Gott gerade dieses Bestimmte, wornach man strebte, als etwas Endgültiges und Letztes wolle. Denn, das erprobt sich hier aufs neue: dieser Gottesbegriff selbst war leer; er wies nicht einmal in eine sichere Richtung, geschweige daß er ein klares Ziel zeigte. Nicht zufällig haben deshalb diese Bewegungen — im Gegensatz zur Reformation — gerne auf das „Naturrecht“ zurückgegriffen. Auf festen Boden kamen sie freilich damit ebensowenig. Denn das Naturrecht ist gleichfalls nur ein Formbegriff, der seinen Inhalt immer erst aus den bestimmten Nöten und Wünschen der Zeit gewinnt.

Heute, wo die ehemals grundlegende eschatologische Erwartung auch in den erregten Kreisen allgemein aufgegeben ist, versucht man es mit einer andern Wendung¹⁾. „Religiös denken heißt radikal denken“ lautet das jetzt beliebte Schlagwort. Gott schafft, so erklärt man uns, nie etwas Endgültiges; er ist nie fertig, er fängt immer ganz von neuem an. Und den Willen haben, ihm darin zu folgen, den Willen zu einer völligen Umgestaltung der Dinge, das heißt das Werk Gottes treiben und das Reich Gottes aufrichten. Es ist auch ein Zeichen der Zeit, daß zwei so verschieden geartete Geister wie Tillich und Barth in diesen Sätzen übereinstimmen. Aber bei solcher Deutung tritt der Schade im Gottesbegriff nur noch greller heraus. Gott ist nun bloß derjenige, der immer wieder alles umstürzt und neu macht, ohne daß jemals ein bestimmtes Ziel sich zeigte oder Dauerndes aus seinem Schaffen hervorginge. „Gott ist nie fertig“, aber er scheint auch nie um einen Schritt vorwärts zu kommen. Wenigstens verraten all jene „Einbrüche des Unbe-

1) Vgl. dazu auch die Schlußbetrachtung von Em. Hirsch in Deutschlands Schicksal² S. 155 ff.

dingten in das Zeitliche und Bedingte" ¹⁾ dem Menschen nie etwas darüber, was Gott positiv will. Der „Einbruch“ gibt immer bloß die Verneinung. Warum er gerade jetzt erfolgt, ob die verschiedenen Einbrüche unter sich einen zusammenhängenden Sinn haben, bleibt dem Menschen immer verschleiert. Deshalb ergibt sich auch nie eine klare Richtlinie, wie die Sache etwa besser zu machen wäre. Was nach einem solchen Einbruch von dem Menschen geschaffen wird, fällt sofort wieder unter dasselbe Gericht ²⁾. Es hilft auch nicht weiter, wenn bei Barth im Hintergrund des Ganzen die Hoffnung auf das jenseitige Reich Gottes auftaucht. Denn es bleibt dann erst recht dabei, daß Gott der Welt und der Zeit gegenüber — der Welt und der Zeit gegenüber, die er doch selbst geschaffen hat und ununterbrochen schafft, — nur der ewig Verneinende ist. Er scheint „dem Knaben gleich, der Disteln köpft“. Oder anders gesprochen: Gott ist dann nur noch ein Name für die ewige Unrast und das Zickzack in der geschichtlichen Bewegung.

Luther ist von seinem inhaltsvoll bestimmten Gottesbegriff aus auch zu andern Schlüssen über das religiöse und staatliche Zusammenleben gelangt. Bei ihm war der Gedanke der unsichtbaren Kirche, den er zuerst in den Mittelpunkt gerückt hat, nicht wie bei Grand und Schwendfeld nur ein Nothelfer, sondern der gegebene Ausdruck für das Werk, das Gott in der Welt schuf. War Gott mehr als nur das „ganz Andere“, war er Liebe, so hieß das, daß er Gemeinschafter wollte; Gemeinschaft mit sich, die aber die Gemeinschaft der Menschen untereinander als notwendige Folge in sich schloß. Diese Gemeinschaft sah und empfand Luther als eine Wirklichkeit, obwohl sie sich in einer unsichtbaren Kirche darstellte. Denn Luther wußte etwas von dem lebendigen Verkehr, in dem Menschen, auch wenn sie sich nicht kennen, gerade innerhalb des Höchsten miteinander stehen. Er hörte die unsichtbare Kirche reden, selbst wenn gelegentlich nur ein Kind zu ihm sprach, und predigte es ununterbrochen, daß man die „Heiligen“ nicht in irgendwelcher nebelhaften Ferne oder in der Vergangenheit, sondern in der nächsten Umgebung suchen müsse. In der so sich erbauenden innerlichen, persönlichen Gemeinschaft erblickte Luther das Reich Gottes, das ewige Ziel Gottes, das Bleibende, d. h. das immer wieder sich Erneuernde und Vollendende in allem Wandel der Geschichte.

Luther wahrt die Unabhängigkeit dieses Ewigen von der Zeit und von allem Irdischen mit voller Strenge. Das Reich Gottes kann, dies betont er gerade gegenüber den Täufern, bestehen selbst unter den allerdrückendsten Verhältnissen. Denn

1) Was die Heutigen mit diesem gesuchten Ausdruck meinen, hat Luther einfacher und verständlicher den „Zorn Gottes“ genannt. Gerade an diesem Ausdruck tritt der Abstand von Luther besonders deutlich zutage. Denn 1. hat bei Luther der Zorn Gottes die klare Beziehung auf das Sittliche, das Gewissen, die dort wegfällt, 2. offenbart sich bei Luther der Zorn Gottes nur im Dienst der Liebe d. h. des positiven Schaffenden.

2) In seinen letzten Aufsätzen „die Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“ (Kantstudien B. 27 S. 446 ff.) und namentlich in „Kairos“ (Tat 1922 S. 330 ff.) scheint mir Tillich einen Ansatz dazu gemacht zu haben, um ein positives Verhältnis Gottes zur Zeit zu begründen. Aber mehr als einen Ansatz vermag ich bis jetzt nicht wahrzunehmen.

es besteht durch das Wort, das aus Gottes Mund geht, und es ist nur da vorhanden, wo es rein um seiner selbst willen gesucht wird. Trotzdem oder eben darum ist Luther imstande, von diesem Höchsten und Einzigartigen aus die Formen des Weltlebens zu erfassen und sie darnach zu regeln. Die Gemeinschaft der Liebe, die im Reich Gottes begründet wird, muß sich, das war auch seine Ueberzeugung, auswirken im ganzen Gesellschaftsleben. Aber — und damit schied er sich von den Täufern — eben weil es eine Gemeinschaft der L i e b e ist, kann sie den Wandel, den sie gegenüber dem Rohen und Verengten bewirken soll, nur zuwege bringen in den Formen und durch die Mittel der Liebe.

Paßt dann dazu der Staat? Die Täufer wollten ihn entweder blind über den Haufen rennen oder als etwas für sie nicht Bestehendes behandeln. Beidemale ohne tiefere Ueberlegung. War es schon merkwürdig, daß Münzer, der die Fürsten als Tyrannen betrachtet, doch die sächsischen Kurfürsten aufforderte, mit ihrem Schwert dem Reich Gottes zu helfen, so war es nicht minder kindlich, wenn die leidenswilligen Täufer den Staat ablehnten, ohne zu ahnen, daß ihr ganzer Handel und Wandel auf eben diesem Staat beruhte. Luther war nicht ebenso gedankenlos. Er hat sich die Frage ganz klar gestellt: wozu braucht es überhaupt neben der Kirche (der sichtbaren und der unsichtbaren) einen Staat? Führt, so würden wir es heute ausdrücken, der Weg zur Einigung der Menschheit im Reich Gottes über die Auflösung von Volk und Staat oder sind Volk und Staat ein Mittel, um jene Einheit zu bereichern und zu vertiefen?

Luther ist dazu gelangt, den Staat anzuerkennen. Denn er sah etwas von der natürlichen Ungleichheit der Menschen, die nicht bloß auf dem Unterschied der Verstandes-, sondern namentlich der Willens- und Charakterkräfte beruht. Und er war nicht, wie schon eine starke Strömung der Schwärmer der Reformationszeit, geneigt, die Macht der wilden Triebe im Menschen zu unterschätzen. Er fand aber auch nichts den Menschen Entwürdigendes darin, wenn jemand die irgendwie begründete Ueberlegenheit des andern anerkannte und sich ihr fügte. Die wahre, die unantastbare, die auf dem Gottesverhältnis beruhende Menschenwürde wurde ja davon gar nicht berührt. Die aus dem natürlichen Kräfteverhältnis erwachsende Ueberordnung eines andern sich gefallen lassen, stand für ihn auf derselben Stufe, wie anerkennen, daß man das Kind seiner Eltern war. Erst innerhalb dieser durch Natur und wohlerworbene Rechte geschaffenen Ordnung begann für ihn die Pflicht der Liebe. Aber da mußte sie auch einsehen. Ihr Sinn konnte nie darauf hinauslaufen, jene gegebenen Unterschiede zu beseitigen, d. h. eine unabhängig vom Willen des Menschen vorhandene und allen Gleichheitsgelüsten zum Trotz sich immer wiederherstellende Wirklichkeit zu leugnen. Vielmehr wenn Liebe so viel hieß, wie sich gegenseitig dienen, so gewann sie auf Grund jener Unaufhebbarkeiten die bestimmtere Bedeutung, daß der Starke seine Kraft und seine Begabung dazu besitzt, um dem Schwachen zu helfen, wie umgekehrt auch der Schwache, indem er Gott für die auch ihm zum Segen reichenden besonderen Gaben des andern dankt, doch als sich Einfügender wiederum seinen eigenen Wert empfindet. Damit wurde das, was die Menschen zu trennen schien, etwas Verbindendes und die Ueber- und Unterordnung ein Mittel, um beide Teile

zu heben. Zugleich aber entsprang aus einer derartigen Auffassung notwendig der Antrieb, das, was in der rechtlichen Ordnung dieser Verhältnisse drückend, unerträglich war, nach Billigkeit zu mildern und fortzubilden.

In diesem Sinn verstand Luther auch den Staat. Er schätz ihn als die Macht, die im Kampf mit der rohen Selbstsucht des natürlichen Menschen — und deshalb auch gegenüber den für sanftere Mittel Unempfindlichen mit hartem Zwang — Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Ordnung begründet und so jene tiefste Menschlichkeit, die sich als Liebe kundgibt, in ihrer breiten Wirkung erst ermöglicht.

Auf solcher Grundlage ist unsere deutsche, die sogenannte organische Staatsauffassung und darüber hinaus unser Gedanke einer umfassenden Menschheitsgemeinschaft entstanden. Beidemale war die Gemeinschaft nicht so gedeutet, daß natürlich vorhandene Ungleichheiten in eintönige Gleichheit verwandelt werden sollten. Sondern wie innerhalb des Verhältnisses von Mensch zu Mensch gerade die Ungleichheit die Bedingung für eine tiefer gefaßte Verbindung wird, so sollte auch die Herausarbeitung des Eigentümlichen der einzelnen Völkerpersönlichkeiten die Grundlage für eine aus dieser Besonderung der Gaben erwachsende Völkergemeinschaft bilden. So verstanden schloß die Völkergemeinschaft auch den Krieg nicht aus. Hat jedes Volk seinen eigenen, den von Gott ihm verliehenen Beruf und wird es erst dadurch ein Volk, daß es diesen Beruf erkennt; so ergibt sich daraus Recht und Pflicht jedes Volks, sich für das ihm besonders Anvertraute zu wehren. Die Entscheidung des Kriegs stellt dann das Urteil — nicht notwendig das Endurteil — Gottes dar, der die Grenzen der Völker bestimmt und aus ihnen allen den großen Plan der Weltgeschichte gestaltet¹⁾.

Darin scheidet sich unsere deutsche Auffassung scharf von der durch jene Setten beeinflussten englisch-amerikanischen. Für uns gilt der Zusammenhalt im Staat, die Förderung und Vertiefung der Volksgemeinschaft als ein Gut, das uns höher steht, als die Bewegungsfreiheit des einzelnen. Dort wird umgekehrt der staatliche Zwang als etwas Lästiges empfunden, den man nach Möglichkeit zu beschränken sucht. Und während wir geneigt sind, jedes Volk die ihm zusagenden Einrichtungen entwickeln zu lassen, erblickt man dort in den eigenen politischen Formen das Alleingültige, dem die ganze Welt sich anpassen muß.

Damit haben wir nun den Punkt erreicht, wo wir die zu Eingang gestellte Frage beantworten können.

Als die wahren Träger des Fortschritts, als die Männer von heute dürfen die Schwärmer nur unter einer doppelten Voraussetzung gelten. Wenn man nämlich

1. jene verdünnte, die Gewissensbeziehung vernachlässigende mystische Strömigkeit als die heute allein noch mögliche betrachtet, und
2. die Anschauung teilt, daß die englisch-amerikanische Staats- und Gesellschaftsauffassung die unbedingt und allein richtige sei²⁾.

1) Vgl. dazu das die Gedanken Luthers bewußt weiterführende schöne Büchlein von Paul Althaus, Staatsgedanke und Reich Gottes, Langensalza 1925.

2) Bei Troeltsch macht sich in seinen Soziallehren der eigene politische Standpunkt überall höchst aufdringlich bemerkbar. Er beeinflusst allenthalben nicht bloß seine Beurteilung,

Wir bestreiten es heute nicht, daß auch die Schwärmer ihre Sendung gehabt haben. Sie waren an ihrem Platz, wo man in den Reformationskirchen vergaß, durch die dogmatischen Formeln hindurch zur Sache, d. h. zu Gott zu dringen, oder wo das Luthertum unter dem landesherrlichen Kirchenregiment unbeweglich zu werden drohte. Wir verkennen es auch nicht, daß der Angloamerikanismus, der dem einzelnen innerhalb des Staates ein reiches Maß von Bewegungsfreiheit verstattet, dafür an der gesellschaftlichen Sitte ein mächtiges Mittel der Erziehung und Bändigung der ungeschlachten Masse besitzt.

Aber nicht die Schwärmer, die bloß aufrüttelten, sondern Luther hat die inhaltsreiche, die schöpferische religiöse Wahrheit vertreten. Und sein Staatsbegriff, der die Gemeinschaft im Volk betont, steht dem letzten Sinn des Christentums näher als der andere, dem die „Freiheit“ das ein und alles ist. Uns dünkt eine Einebnung der Standesunterschiede, die dafür die viel peinlichere Abstufung nach der Zahl der erworbenen Millionen schafft, ebensowenig begehrenswert, wie eine staatliche Freiheit, innerhalb deren es doch dem einzelnen tatsächlich unmöglich ist, gegenüber dem Druck der öffentlichen Meinung sein selbständiges Urteil zu behaupten.

Deshalb stehen wir zu Luther und grüßen wir den, der am heutigen Tage von der Wartburg herbeieilte, um sein Werk an Stelle des im schwärmerischen Geist Begonnenen aufzurichten.

sondern auch schon die Auffassung und Darstellung. Am lehrreichsten vielleicht ist seine Abstufung von Gladstone und Bismarck. Bei dem „liberalen“ Gladstone ist er sehr geneigt, (vgl. S. 769 A. 418), aufrichtige Frömmigkeit auch als Triebfeder seiner Politik anzuerkennen, während Bismarck ihm nur als der „Gewaltpolitiker“ gilt. Andere werden denken, daß sich die Christlichkeit des Staatsmanns Bismarck mit der Gladstones recht wohl messen könne. Troeltsch hat kein Auge dafür, daß Gladstones „Liberalismus“ in allem die gefestigte Macht des englischen empire voraussetzt, und daß man auch in der Form des „Liberalismus“ entschlossene Machtpolitik betreiben kann.

8. Die Kulturbedeutung der Reformation¹⁾.

Wer in heutiger Zeit einen Gegenstand, wie den von mir bezeichneten zu behandeln unternimmt, sieht sich sofort vor eine schwere grundsätzliche Frage gestellt. Spengler hat im 2. Band seines Werks S. 263 die kühnen Worte geschrieben: „Ein Herrscher, der die Religion in der Richtung auf politische, praktische Ziele verbessern will, ist ein Tor. Ein Sittenprediger, der Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede, Versöhnung in die Welt der Wirklichkeit bringen will, ist ebenfalls ein Tor. Kein Glaube hat je die Welt verändert und keine Tatsache kann je einen Glauben widerlegen.“ Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Anschauung einer zumal unter den Geschichtschreibern weithin verbreiteten Stimmung entspricht. Auch wo man es ablehnt, mit Karl Marx die Religion selbst samt der übrigen „Ideologie“ auf die wirtschaftlichen Vorgänge zurückzuführen, betont man doch gerne die strenge „Eingeseßlichkeit“ der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung gegenüber allem Sittlichen und Religiösen. Natürlich bestreitet kein ernsthafter Forscher, daß die Religion an gewissen Wendepunkten, wie z. B. eben in der Zeit der Reformation, tief in den Gang der Ereignisse eingegriffen habe. Die Tatsachen liegen ja offenkundig vor. Aber sie hat nach dieser Auffassung doch immer nur mitgewirkt. Das Ausschlaggebende war auch in solchen Fällen nicht das Religiöse, sondern die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Der Glaube bildet eine Welt für sich, zu der jedermann Stellung nehmen mag, wie es ihm beliebt. Der wirkliche, im Leben stehende Mensch hat sich nie darnach gerichtet oder, wenn er sich darnach zu richten meinte, sich dies nur vorgeredet. Der strengen Wissenschaft, die sich nicht mit den Träumen, sondern mit den tatsächlichen Antrieben der Menschen zu befassen hat, geziemt es, diese nüchterne Wahrheit auch im Gang der Geschichte aufzudecken²⁾. — Erst recht gilt dies von der Geschichte der

1) Vortrag, gehalten in Berlin, Pfingsten 1911, wiederholt in Stuttgart, 3. Januar 1918.

2) Schroff tritt dieser Standpunkt in dem Buch von E. Sueter, Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492—1559, München und Leipzig 1919, zutage. Hier wird die Reformation geradewegs totgeschwiegen. Aber auch Johannes Haller in seinem Vortrag „Die Ursachen der Reformation“ Tübingen 1917 nähert sich ihm stark. Seine Einschätzung der Reformation beruht auf zwei von ihm aufgestellten Sätzen: 1. auf dem immer wiederholten, „daß das allermeiste, was Luther sagte und forderte, ja eigentlich alles, schon vor ihm gesagt und gefordert worden war“, 2. auf der Behauptung: „Luthers Auftreten zündete nicht darum, weil er die L e h r e Roms von Ablass und Gnade bestritt und bekämpfte, sondern weil er sich gegen die M a c h t der Kirche erhob.“ Der erste Satz wird durch das aus Doumergue entnommene Wort des Sabier Stapulensis nur recht mangel-

Kultur. Auch hier, wenigstens in den Anfängen der Menschheit, eine starke Mitwirkung der Religionen. Aber, man weiß das seit Comte, der wirkliche Fortschritt der Kultur vollzieht sich gerade in der Befreiung von der Religion. Vollends mit der Renaissance kehrt sich das Verhältnis um. Die Kultur treibt jetzt ihrerseits die Religion vorwärts. Diese mag dann innerhalb der allgemeinen Fortschrittsbewegung noch eine gewisse Unabhängigkeit behaupten: zuweilen als Stütze des Aufstiegs, sofern sie das Errungene mit einer höheren Weihe umgibt, ebenso oft freilich als Hemmung, wenn sie vermöge der ihr eigenen Fähigkeit das anderwärts bereits Ueberwundene noch festhält und verteidigt. Die schöpferischen Kräfte jedenfalls entspringen nicht aus ihr, sondern aus dem sich ununterbrochen steigenden allgemeinen Lebensdrang.

Daneben steht jedoch eine Anschauung, wie sie M. Weber in seiner berühmten Abhandlung über den Geist des Kapitalismus vertrat. Der von ihm versuchte Nachweis, daß etwas scheinbar so weit von der Religion Ab liegendes wie die neuzeitliche Wirtschaftsform doch zuletzt in religiösen Antrieben wurzle, hat seines Eindrucks nicht verfehlt¹⁾. Und man darf vielleicht annehmen, daß die Verallgemeinerung dieser Betrachtungsweise, die er in seinen Aufsätzen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen durchgeführt hat, noch weiter wirken wird. Aber die Auseinandersetzung mit ihm hat sich bisher weit mehr mit seinen Einzelaufstellungen, als mit dem Grundsätzlichen befaßt. Auch Troeltsch ist noch in seinem letzten Werk dem Gegensatz, um den es sich hier handelt, eher ausgewichen; immerhin ist es wohl bezeichnend, daß er bei der Gesamtwürdigung der neuzeitlichen Kultur dem „konfessionellen Zeitalter“ nur die Bedeutung eines Rückschlags oder eines Uebergangs zuzuerkennen sich veranlaßt gesehen hat²⁾. Die

haft gestützt. Sieht Haller nicht, daß es ein Unterschied ist, ob jemand als bloßer Ausleger der Gedanken eines *an d e r n* (des Paulus), dazu fußend auf einer nie ganz abgerissenen Ueberslieferung (vgl. Holl, Die *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung, Festgabe für Harnack, S. 73 ff.) das *sola fide* aus Paulus entnimmt oder ob einer, der *s e l b s t ä n d i g*, auf Grund von ihm vertiefter *s i t t l i c h e r* Anschauungen in eine verzweifelte innere Lage gedrängt worden war, die paulinischen Anschauung als die ihn befreiende Lösung wieder entdeckt? Was aber das zweite anlangt, so begreife ich nicht, wie Haller sich ein wirkungsvolles Bekämpfen der *M a c h t* der Kirche vorstellt ohne das gleichzeitige (oder vielmehr vorausgehende) Bekämpfen der Lehre. Die Macht der Kirche beruhte doch auf ihrer Lehre; auf dem Glauben, daß sie in ihrer bestehenden Form die von Christus gestiftete Anstalt sei. Bestritten haben diesen Glauben vor Luther schon andere, aber erst Luther vermochte ihn zu *z e r t r ü m m e r n*, weil er die *G e w i s s e n* zu *ü b e r z e u g e n* vermochte, daß der Weg zu Gott nicht über die unbedingte Auktorität der Kirche führe. Und das Ueberzeugende war eben Luthers Rechtfertigungslehre.

1) Vgl. auch sein von dem Hallers und Sueters stark abweichendes Urteil über die Bedeutung der Religion im Reformationszeitalter *Ges. Aufs. 3. Rel.-Soz. I 163* „in einer Zeit, in welcher das Jenseits alles war, an der Zulassung zum Abendmahl die soziale Position des Christen hing, die Einwirkung des Geistlichen in Seelsorge, Kirchenzucht und Predigt einen Einfluß übte, von dem — wie jeder Blick in die gesammelten „*consilia*“, „*casus conscientiae*“ usw. ergibt — wir modernen Menschen uns einfach keine Vorstellung machen vermögen, sind die in dieser Praxis sich geltend machenden religiösen Mächte die entscheidenden Bildner des „Volkscharakters“.

2) Der Historismus und seine Probleme S. 764 „(die moderne Welt) beginnt mit dem Spätmittelalter, mit den Anfängen des souveränen und absoluten Staates, dem zugleich

Frage bleibt also bestehen, ob die Religion die Menschen wirklich dauernd zu wandeln die Kraft besitzt und ob die aus ihr fließenden Antriebe gegenüber den „natürlichen“, d. h. den wirtschaftlichen, soziologischen, politischen sich zu behaupten und aufzukommen vermögen.

Geht man mit ihr an Luther heran, so ist man davon überrascht, daß er selbst einer Anschauung, wie sie etwa Spengler vertritt, in weitem Umfang zuzustimmen scheint. Wenn man ihn zugespitzt gefragt hätte, ob sein Evangelium darauf hinausliefe, die Kultur auf eine höhere Stufe zu heben, so würde er gewiß zunächst mit einem runden Nein erwidert haben. So schroff, wie er es im einzelnen Fall den Bauern gegenüber tat, hätte er dann auch grundsätzlich erklärt: „Mein Evangelium hat nichts zu schaffen mit den Dingen dieser Welt. Es ist eine Sache für sich, die ausschließlich die Seelen angeht. Die Angelegenheiten dieses zeitlichen Lebens zu fördern und zu schlichten, ist nicht meines Amts, sondern der hiezu Berufenen: des Kaisers, der Fürsten, der Obrigkeiten. Und die Quelle, aus der sie dabei schöpfen müssen, ist nicht das Evangelium, sondern die Vernunft, das Herkommen und die Billigkeit“¹⁾.

Es kam ihm in der Tat alles darauf an, die Unabhängigkeit und die Eigenbedeutung der Religion den Zeitgenossen wieder zum Bewußtsein zu bringen. Die Religion ist ihm nicht nur der Höchstwert, in dem die andern Lebenswerte gipfeln und sich zusammenfassen, geschweige daß sie als Mittel für irgendeinen andern Zweck, etwa den der Kultur, der Weltbeherrschung oder der Lebenstätigkeit dienen dürfte. Sie gilt ihm überhaupt nicht als ein „Wert“, den man mit irgendeinem andern vergleichen oder dadurch steigern könnte. Sie beruht ihm vielmehr auf einer für sich bestehenden Beziehung, auf einem Sollen, auf einer ursprünglichen, schon in der Tatsache, d. h. dem Geschenk des Lebens an sich begründeten und durch die Gabe des Christus vertieften Verpflichtung; einer Verpflichtung, die unverändert bleibt, mögen die sonstigen Bedingungen des Daseins sich gestalten, wie sie wollen.

das Aufkommen einer wieder souveränen, freien und individuellen geistigen Bildung sowie eine ungeheure Steigerung der intellektuellen und technischen Zivilisation entspricht. Das konfessionelle Zeitalter des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des dreißigjährigen Krieges und der englischen Revolution, die der letzte Akt der großen Kirchenrevolution ist, bedeutet einen Rückschlag und ein Zeitalter des Uebergangs. Darauf folgt das Zeitalter der vollendeten absoluten Monarchie und der großen Mächte, zugleich das Zeitalter der großen neuen Philosophie und einer internationalen jetzt weltlichen künstlerischen und literarischen Kultur, ausmündend in die Aufklärung und in die amerikanische und französische Revolution.“

1) Vgl. z. B. WA LII 268, 25 ff.: Ich als ein Prediger und von Christo gesandter soll dich nichts vom haushalten, vom aderbau, vom weib nemen, von der narung und andern lehren. Denn zu solchem hat dir Gott dein vernunft geben. Wo du aber dich in vil ding nicht recht kannst schiden, da magst Juristen und andere welt weyße leut zu brauchen, die darinn radten können. Mein befehl aber unnd regiment gehet nur auff die sünde, das ich dich lehre wie du deiner sunden halb hettest ewig müssen verloren sein, wo Christus dafür nicht begabet und gnug tun hett WA XVIII 321, 29 ff. so doch das Evangelium sich weltlicher sachen gar nichts annympt und das eüßerliche leben alleyn in leyden, unrecht, creuß und verachtung zeytlicher guter und lebens seht.

Jedoch was bedeutet es daneben, daß Luther die Ordnung der weltlichen Dinge der „Vernunft“ zuweist? Geht Luther auch darin mit Spengler zusammen, daß er — nur aus anderer Stimmung heraus, aus Verzweiflung an der „Welt“ — der Machtgier und dem Glücksstreben freie Bahn hätte gewähren und beides bloß durch kluge Zweckmäßigkeitsüberlegung und die Rücksicht auf den eigenen wohlverstandenen Vorteil hätte eingeschränkt wissen wollen? So ist Luther tatsächlich vielfach verstanden worden. Allein ihn so verstehen heißt ihn gründlich mißverstehen. Hätte Luther dies gemeint, so wäre er dem Grundgedanken seiner Sittlichkeitslehre, daß der Glaube sich in der Wirklichkeit¹⁾, in der harten Alltäglichkeit bewähren müsse, an der entscheidenden Stelle untreu geworden. Allein das war nicht der Fall. Wohl sieht Luther mit nüchternem Blick ins Leben: er erkennt, wie unter den Bedingungen des irdischen Daseins sich beim Menschen zunächst das Streben nach Wohlfahrt und Glück regt — ein Verlangen, das Luther nicht gewillt ist, von vornherein und als solches zu verdammen²⁾ —; er erkennt weiter, daß der Streit, in den das Glücksstreben der einzelnen unter sich unvermeidlich gerät, die Aufrichtung einer Ordnung notwendig macht, und er preist die Vernunft, die solche Ordnung setzt und die Gegensätze schlichtet. Ja noch mehr: er erkennt an, daß diese von der Vernunft geschaffenen Ordnungen, vornehmlich der Staat, auch unter dem Christentum bestehen bleiben. Das Evangelium kann und will sie nicht erzeuhen. Denn einmal wirkt das Evangelium nur auf einen engeren Kreis, auf diejenigen, die für Gott empfänglich und darum innerlich guten Willens sind, während die weltlichen Ordnungen notwendig alle, d. h. auch die Rohen, die Stumpfen, die Verbrecherischen mitumfassen müssen. Weiter aber erfordert die Handhabung jener Einrichtungen bestimmte sachmännische Kenntnisse, die man aus dem Evangelium nicht holen kann. Das Evangelium gibt Anleitung, wie man Seelen gewinnen und führen soll. Aber wie man einen Staat regiert, kann man aus ihm so wenig lernen, als wie man ein Handwerk zu betreiben hat.

Indes mit alledem hat Luther sein letztes Wort über die „Vernunft“ noch nicht gesagt. Wenn er ihr die Ordnung der weltlichen Angelegenheiten als ihr eigenes Gebiet zuweist, so schließt das für ihn nicht aus, daß noch ein tieferer Antrieb in sie selbst hineinwirkt, und beim Christen fordert er ausdrücklich, daß er hineinwirkt. Denn sind alle Beziehungen in Staat und Wirtschaft, obwohl zunächst rechtlicher und geschäftlicher Art, doch Beziehungen zwischen Menschen, so gebührt es sich auch, daß die Pflicht, die für den Christen unbedingt gilt, die Liebe,

1) Man kann Luthers ganzes Werk auf den Gesichtspunkt zurückführen, daß er gegenüber dem im Katholizismus stehenden Als-Ob die Wirklichkeit wieder zur Geltung bringt. Wie er im Religiösen das Als-Ob bekämpft — dort Hochschätzung des Priesters, „als ob“ durch seinen Mund kraft seines Amtes Gott redete; „Demut“ und „Gehorsam“ gegenüber dem kirchlichen Vorgesetzten, „als ob“ dies selbst schon Demut und Gehorsam gegenüber Gott wäre —, so auch im Sittlichen: darum Verwerfung der „guten Meinung“, die ein bestimmtes Werk (oder auch ein Leiden) so auffassen lehrt, „als ob“ man damit Gott einen Dienst erwiese oder ihm ein Opfer brächte.

2) Es ist selbstverständlich eine ganz andere Frage, ob dieses Luststreben innerhalb der Religion oder der Sittlichkeit eine Rolle spielen darf.

auch in solchem Fall mit zu ihrem Recht kommt¹⁾. Sie steckt dem Zusammenleben ein noch höheres Ziel als bloß den gemeinen Nutzen oder das größtmögliche Glück für jedermann²⁾. Denn sie lehrt in dem Nebenmenschen den Nächsten erkennen. Dadurch hebt sie aber die Vernunft selbst auf eine höhere Stufe, und erst die Vernunft gilt Luther als wirkliche „Vernunft“, die von der Liebe mitbestimmt ist. Vernunft in diesem wahren Sinn wird gleichbedeutend mit Billigkeit, Rücksicht, Schonung, Suchen einer persönlichen Gemeinschaft durch alle Nüchternheit der Rechtsbeziehungen hindurch. Es kann sich freilich dabei nie darum handeln, jene weltlichen Ordnungen als solche aufzuheben; wohl aber sie zu veredeln, zu versittlichen, sie aus ihrer ursprünglichen Härte ins Menschliche weiterzubilden.

Mit dieser Forderung hat Luther aber seinerseits ein Kulturziel aufgerichtet, und zwar ein solches ganz bestimmter Art. Stillschweigend abgelehnt ist darin eine „Kultur“, die bloß auf das Sachliche, auf die Vermehrung der Güter oder auf die Verfeinerung der Lebenshaltung ausgeht und darüber die Menschen vergißt; ebenso aber auch eine Auffassung, die die Kultur nur auf den einzelnen als solchen bezieht und in der Ausgestaltung von „Persönlichkeiten“ das letzte Ziel erblickt. Die wahre Aufgabe der Kultur liegt nach Luther im Menschen selbst; aber doch nicht schon in ihm als Einzelwesen — so wichtig diese Seite auch bei Luther ist —, sondern im Verhältnis von Mensch zu Mensch, in der Vertiefung und Bereicherung der Gemeinschaft.

Luther gibt mit dieser Wendung das, was er zunächst über das Evangelium und sein Verhältnis zur Welt gesagt hatte, nicht preis. Die Kultur bleibt als rein diesseitiges Ziel immer unterhalb des eigentlichen und höchsten, des Reiches Gottes. Auch in ihrer Vollendung gedacht kann sie nie mit diesem zusammenfallen, geschweige es ersetzen. Trotzdem erscheint auch die Arbeit an dieser Aufgabe bei Luther als Christenpflicht; ja man muß in Luthers Sinn sogar sagen: nur der Christ wird sich dieses Ziel ernsthaft setzen und nur er wird es mit ganzer Kraft

1) Vgl. oben S. 247 ff. und S. 263, dazu WA X 3; 380, 5 ff.: Nun wollen wir anzeigen von der weltlichen Oberkeit, worinnen die iren schwand haben sol, das man die auch recht halten mög. Ich will nit anzeigen, wie der in allen Dingen zu halten sei, ich wil das der vernunft lassen und heimgen, Sündern ich wil sagen, wie darinnen sol die lieb gegen dem nächsten erzeigt werden [sol]. Was dörff ich dem schneider jagen und in lernen einen rock zu machen? er weis es vorhin. Darumb sol ich ihm allein sagen, sein hantwerk wol und cristlich zu gebrauchen. Also gebürt mir auch nit einen Fürsten in dem zu unterweisen, Ich sol im allein sagen, das er Christlich handel. Und also sollen die hern und weltlichen Regentten das schwertt ganz Christlich annemen und haben, damit sie den andern dienen, schützen und hanthaben. Es ist gar ein gros weitleuftig Ding, das weltlich Regimentt, und wil anzeigen, das man allein die lieb darinnen suchen sol WA L 553, 16 dieweil zu solchen eußerlichen Sachen die Vernunft, von Gott gegeben, genugsam ist zu ordnen, das der heilige Geist hiezu nicht von nöten ist“, aber daneben 567, 6 so leret es ja die Billigkeit und Vernunft auch, das man hierin nicht trohen noch hindern, sondern dienen und fördern sollte nach dem Gebot: Liebe deinen Nächsten.

2) WA XL 1; 410, 3 nos debemus diligenter distinguere philosophiam et Theologiam; quae (sc. philosophia) habet etiam bonam voluntatem, rationem ... Aristoteles, Sadducaeus, civilis homo vocat hoc rectam rationem, bonam voluntatem, si quaerat communem utilitatem.

verfolgen. Denn die Liebe, die die treibende Kraft bilden soll, wird ein nachhaltiger Antrieb bloß da werden, wo das Bewußtsein der Verbundenheit in Gott sie immer aufs neue hervorruft.

Gewollt hat Luther also eine Einwirkung der christlichen Liebe auf die Menschen und die Ordnungen des Weltlebens. Aber scheiterte nun diese Absicht an der „Eigengesetzlichkeit“ der Weltverhältnisse oder bewahrheitete es sich an Luther, daß nur derjenige wirkliche Kultur schafft, der noch etwas Höheres kennt als sie?

Man muß, um diese Frage zu beantworten, sich zunächst vergegenwärtigen, was die Antriebe, die Luther aus seinem Gottesverhältnis gewann, für die Tätigkeit in der Welt des Näheren besagten. Wie schon angedeutet, sind es zwei große, eng zusammengehörige Gedanken gewesen, die Luther als wirkame Kräfte in die Kulturbewegung seiner Zeit hineinwarf: eine neue Vorstellung von Persönlichkeit und eine neue Vorstellung von Gemeinschaft.

Luthers Persönlichkeitsbegriff wurzelt in dem durch ihn gesteigerten Verantwortungsgesühl. An dem Gedanken des jüngsten Gerichts war es ihm zuerst aufgegangen, daß, wie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ein ganz unmittelbares ist, so auch die Verantwortung für das eigene Tun und Meinen von niemand auf einen andern, auch auf keinen Priester abgewälzt werden kann. Die Entdeckung der Rechtfertigungslehre hob die so begründete Selbständigkeit des einzelnen noch auf eine höhere Stufe. Aus dem Freigefühl der Einheit mit Gott leitet Luther nunmehr das Recht und die Pflicht für den Gläubigen ab, auch ohne Bindung durch ein Gesetz zu handeln, d. h. auch die Form des Sittlichen im einzelnen Fall aus dem eigenen Gefühl für das Gottgewollte selbstschöpferisch zu erzeugen. Luther dehnt damit das Recht der Einzelpersonlichkeit in einem — von Paulus abgesehen — bisher unerhörten Maße aus, aber er hängt zugleich eine Verantwortungspflicht von entsprechender Schwere daran. Indem er beides fordert, aber beides nur zusammen gelten lassen will, zertrümmert er mit einem Schlage die einander entgegengesetzten Wunschbilder, die die Zeit beherrschten. Seine Auffassung der Persönlichkeit richtete ihre Spitze zunächst gegen die als fromm geltende Verantwortungsjeu des katholischen Gläubigen, sie traf aber nicht minder ein das Gewissen hintansehendes, nur auf die Macht des eingeborenen Drangs und das Recht des Stärkeren sich berufendes Uebermenschtum. Beidem gegenüber behauptet er es als Grundsatz, daß das Maß der Verantwortung und des Verantwortungsbewußtseins die Höhe der Persönlichkeit bestimmt.

Diese Betonung der Selbstverantwortlichkeit veränderte jedoch sofort die Stellung des einzelnen innerhalb der geltenden politischen und gesellschaftlichen Ordnung. Mochte Luther es im übrigen noch so scharf bekämpfen, daß aus dem religiösen Verhältnis, aus der „Freiheit eines Christenmenschen“, Solgerungen für politische oder wirtschaftliche Freiheitsrechte gezogen wurden — er sah darin eine Trübung, einen Mißbrauch der Religion zu selbsttätigen Zwecken —, das eine mußte er doch unweigerlich aufstellen, daß die Freiheit des Gewissens, das

Recht auf persönliche Ueberzeugung in religiösen Dingen, etwas schlecht hin Unantastbares sei. Hier mußte er es dem einzelnen sogar zur Pflicht machen, sich jedem Druck, der von außen her kam, wenigstens soweit sein Inneres dabei berührt werden sollte, schlecht hin zu widersehen. Denn daran hing für jeden einzelnen sein Seelenheil. War die Religion, die jemand betätigte, nur eine ihm aufgedrungene, unfreiwillig geübte, so war es eine persönlich falsche, eine erheuchelte Religion. Aber Gott wollte keinen erzwungenen Dienst. Und hatte der einzelne die Pflicht, dieses sein Grundrecht gegenüber einer ihn vergewaltigenden Kirche zu verteidigen, so zweimal gegenüber dem Staat und der Gesellschaft¹⁾. Innerhalb der bestehenden, auf Autorität und Zwang gestellten Ordnung tritt damit etwas Eigengerichtetes, Hartes, Unbeugsames auf, an dem sie sich brechen oder wandeln mußte.

Luthers Persönlichkeitsgedanke griff aber darüber hinaus noch bis ins Wirtschaftliche hinein. Es gehört für Luther mit zum Wesen des in Gott newordenen Menschen, daß er an der Tätigkeit seine Freude hat. Wie Gott für Luther der immerdar Schaffende und Wirkende ist, und der Glaube des Menschen „das Lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding, das ohn Unterlaß wirkt und immer im Tun ist“, so zieht es nach ihm den Christen überall in die Tätigkeit hinein. Der wirkliche Christ kann nicht müßig gehen oder, wo er es tut, plagt ihn darüber das Gewissen²⁾. Der „alte Adam“ ist wohl ein Saulenzer, der immer gedrungen und getrieben sein will³⁾. Denn er gehört zur Welt und die Welt ahnt den Segen der Arbeit nicht. Der Vorzug des Christen ist es dagegen, daß er mit innerer Lust arbeitet⁴⁾. Luther erhebt damit die „Arbeit um der Arbeit“ willen zum christlichen Grundsatz. Nur ist es nötig, die Art, wie er den Gedanken faßt, bestimmt gegen spätere Entstellungen abzugrenzen. Luther schöpft den Antrieb zur Arbeit ausschließlich aus der Lebendigkeit seiner Gottesvorstellung, ohne daneben andere künstliche Beweggründe, wie etwa den sogenannten „Bewährungsgedanken“, beizuziehen. Auch der asketische Wert der Arbeit ist beim reifen Luther nicht mehr der entscheidende Bestimmungsgrund⁵⁾.

1) WA XI 267, 1 ff. Wenn nu deyn furst oder weltlicher herr dyr gepeut, sonst oder so zu gleuben oder gepeutt dyr bücher von dyr zu thun, soltu also sagen: Es gepürtt Lucifer nicht neben Gott zu sißen. Lieber herr, ich bynn euch schuldig zu gehorchen mit leyb und gutt, gepietet myr nach ewr gewalt maß auff erden, so will ich folgen. Heyßt yhr aber mich gleuben und bücher von myr thun, so will ich nicht gehorchen. . . . Denn ich sage dyr, wo du yhm nicht widder sprichst und gibst yhm raum, das er dyr den glawben odder die bücher nympt, so hastu warlich gott verleudet. . . . Nicht eyn blettlin, nicht eyn buchstaben sollen sie uberantwortten bey verlust yhrer seligheyt. Denn wer es thut, der ubergibt Christum dem Herodes ynn die hende, denn sie handeln als Christmörder wie Herodes.

2) Tischreden II 299, 4 ff. deus ordinavit, ut omnes homines vrescantur in sudore vultus pane suo atque id ita ordinavit, ut qui hanc sudorem non vult, sudorem cogatur ferre malae conscientiae.

3) WA XII 464, 9 der altt Esel ist flaisch und blut, der darzu gezwungen und gedrungen wirt, das er arbeits, und dennoch faul ist.

4) Vgl. oben S. 261 f., dort auch die Auseinandersetzung mit der entgegengesetzten Behauptung von Troeltsch.

5) Luther nennt ihn freilich immer noch wegen des auch im Christen fortwirkenden

Das wichtigste ist indes, daß Luther, so sehr er die Arbeit als solche rühmt, doch einer geistlosen, gegen den Inhalt der Arbeit gleichgültigen Geschäftigkeit so fern wie möglich steht. Er legt, man vergleiche dafür nur den Sermon von den guten Werken, gerade Gewicht darauf, daß dem sich Betätigenden der Sinn seiner Arbeit immer gegenwärtig ist. Die Gewißheit, daß die Arbeit *wertvoll*, daß mit ihr Gott und dem Nächsten wirklich ein Dienst geleistet ist, bringt erst die ganze innere Freude an ihr hervor, die Luther für das Tun fordert. — Diese Schätzung der Arbeit führt Luther folgerichtig weiter zur Aufstellung eines ihr entsprechenden *Ehrbegriffs*. Jener Stolz des Paulus, der nicht von den Gaben seiner Gemeinden abhängen, sondern lieber das Nötige mit seiner Hände Arbeit sich verdienen wollte, ist bei Luther wieder aufgewacht¹⁾. Der Christ erweist nach ihm seinen Selbstwert und seine Selbständigkeit auch darin, daß er nicht auf Kosten anderer lebt, nicht deren Gutmütigkeit, auch wenn es christliche Brüder sind, für sich in Anspruch nimmt, sondern selbst schafft, um womöglich seinerseits andern etwas abzugeben²⁾. Das berührte sich nahe mit Anschauungen, die innerhalb der Städte bei der sich emporarbeitenden Bürgerschaft bereits anerkannt waren. Aber die religiöse Begründung, die Luther seinem Gedanken gab, verlieh diesem erst die volle Durchschlagskraft. Die Reformation erst konnte den Kampf mit dem Bettel entschlossen aufnehmen, weil für sie der Bettel das religiöse Ansehen, das die katholische Kirche ihm einräumte, eingebüßt hatte. — Noch ein dritter Zug endlich kennzeichnet Luthers Auffassung der Arbeit. Er will die Arbeit als *geordnete*, d. h. als Tätigkeit im *Beruf*³⁾. Luther hat nicht nur den Gehalt des Worts Beruf, sondern auch das Wort selbst umgeprägt. Das Neue ist, daß er (in der Zeit seiner Reise) den „Ruf“ Gottes *ausschließlich* in den *weltlichen* Aufgaben erblickt, also gerade die zwei Dinge miteinander verknüpft, die für das katholische Denken sich schwer vertragende Gegensätze waren. Nur schüchtern hatte sich dort die Anschauung hervorgewagt, daß man *auch* in der Welt und ihrer Arbeit einem Ruf Gottes gehorchen könnte⁴⁾. Indem Luther gerade die weltliche Tätigkeit entschlossen unter diesen höchsten Gesichtspunkt eines von Gott verliehenen Auftrags stellte, führte er ihr all die religiöse Kraft zu, die sich bisher *neben* der Berufsarbeit in „guten „Sleijches“ 3. B. WA XV 367, 17 das die arbeyt soll seyne übungen seyn ynn diesem Leben, das fleyß zu zwingen.

1) Enders III 219, 61 modo non sim tandem onerosus et molestus his hominibus, neminem enim vellem per me gravari.

2) WA XV 302, 33 denn Christen sind brüder und eyner leyt den andern nicht. So ist auch keyner so faul und unverschampt, das er on erbeyt sich auffß andern gut und erbeit verlasse und zeren wolle mit müßiggang von eyns andern habe. E. A. 9, 319 denn das ist die rechte Auslegung des Gebots „Du sollst nicht stehlen“ das ist du sollst mit deiner eigen Arbeit dich nähren, damit du etwas eigenes habest und dem Dürftigen auch könneß geben. Das bist du schuldig und wo du nicht also thuß, so wird dich Gott auch für keinen Christen, sondern einen Dieb und Räuber urteilen: erstlich darum, daß du müßig gehest und nicht selbst arbeitest davon du dich nährst, sondern der andern Blut und Schweiß genommen hast. Zum andern, daß du deinem Nächsten vorhältst und nimmst, das du ihm schuldig bist zu geben.“

3) Vgl. oben S. 259.

4) Ich habe oben bereits angekündigt, daß ich auf diesen Punkt noch zurückkommen werde.

Werken" ausgelebt und zersplittert hatte. Umgekehrt bringt er damit aber auch in die Arbeit das bewußt Zielhafte hinein. Das Stück, das der einzelne leistet, ist nur ein kleiner Teil der Gesamtarbeit, die die Berufe im Verein miteinander zum Nutzen des Ganzen vollbringen. Aber es ist an seiner Stelle unentbehrlich und es erfüllt seinen Zweck nur dann, wenn es mit Treue und Hingebung, im Blick auf das höchste Ziel geleistet wird.

Neben diesen entwickelten Persönlichkeitsgedanken stellt Luther einen ebenso scharf ausgeprägten Gemeinschaftsbegriff.

Was Gemeinschaft im wahren Sinne heißt, ist Luther deutlich geworden, als er seinen Kirchenbegriff gestaltete¹⁾. In dieser Form, in der Form einer Kirche, d. h. der im Religiösen begründeten Seelengemeinschaft, sieht er das Höchste verwirklicht, was sich für eine Verbindung von Menschen untereinander als Ziel denken läßt. Denn diese Gemeinschaft ist — das sind für ihn die entscheidenden Merkmale — zugleich eine vollkommen freie und doch die allerengste und fruchtbarste. Ihre Glieder sind ohne Zwang zusammengeführt durch das in ihrem Herzen mächtig gewordene Wort Gottes; sie berühren sich und wirken aufeinander, selbst ohne sich zu kennen; sie sind bereits mit dem Höchsten begabt und doch in dessen Aneignung niemals fertig, deshalb auch auf den Austausch untereinander, auf ein Mitteilen und Empfangen des Innerlichsten, was sie besitzen, hingedrängt. Luther hat diese unsichtbare Kirche losgerissen von allen irdischen Formen, namentlich auch von der Gleichsetzung mit der sichtbaren katholischen Kirche. Aber sie verflüchtigt sich ihm dabei nicht zu einem bloßen Gedankending. Sie ist als eine spürbare und den einzelnen tragende Wirklichkeit um ihn her da. Jeder Gläubige hat das Recht, sich als ihr Glied zu fühlen, und ebenso die Pflicht, für sie zu wirken.

Von diesem tiefen Gemeinschaftsgedanken aus wird für Luther das neue testamentliche Liebesgebot gerade in seiner Strenge verständlich. Er hat den ursprünglichen Sinn dieses Gebots wiederhergestellt und auch damit einen entscheidenden Durchbruch durch die katholische Ueberlieferung vollzogen²⁾. Er begreift die Vorschriften der Bergpredigt wieder als strenge Gebote, die jeden Christen angehen, und räumt auf mit all dem Schutt von Einschränkungen, Erleichterungen und Vorzugsbelohnungen, unter dem die katholische Kirche die schlichte Eindringlichkeit jener Forderungen begraben hatte. Und er tut das nicht aus unbedachtem Ueberschwang, sondern weil ihm die Sache selbst in ihrer Notwendigkeit und in ihrem Sinn klar geworden war. Beunruhigt durch die Zugeständnisse, die Augustin und ihm nach die Scholastik der Selbstliebe gemacht hatten, hat er sich die Frage scharf gestellt, ob es neben oder gar vor der Nächstenliebe noch eine Selbstliebe geben könne. Er hat sie entschieden verneint, in dem sichern Gefühl, daß eine Liebe, die den andern erst hintendrein ankommen ließe, überhaupt keine wirkliche Liebe wäre. Das bedeutete eine Umwälzung in der ganzen Auffassung der Liebe. Die Nächstenliebe entstand nun nicht aus der Selbstliebe durch deren Erweichung oder durch eine Erweiterung des Ich, die ins Unbegrenzte ausge-

1) Vgl. die Abhandlung über die Entstehung des Kirchenbegriffs.

2) Vgl. oben S. 210 ff.

dehnt zuletzt die ganze Menschheit umfassen möchte: so wie sie ja auch die neuere Philosophie (einschließlich Tolstoi) allein zu verstehen vermag. Bei Luther ist sie ein Bruch mit der Selbstliebe, eine Zurückstellung des eigenen Ich gegenüber der Forderung der Gemeinschaft. Aber solcher Bruch erschien auch im Blick auf das Ganze, dem der Christ angehörte, als unvermeidlich. Nur dann paßte die Liebe zu dem Zielgedanken der unsichtbaren Kirche. Denn die Gemeinschaft in der unsichtbaren Kirche war tatsächlich ein Erstes, das dem einzelnen voranging, in das er erst aufgenommen wurde, und zwar als bloßes Glied aufgenommen wurde. Sein Ich galt nur, sofern es in diesem Ganzen lebte. Und war es Glaubenspflicht, jedem Nebenmenschen mit dem Vorurteil entgegenzutreten, daß er zu dieser Kirche gehörte oder doch von Gott für sie bestimmt sei, bewährte sich, wie Luther immer betonte, der Glaube an die Wirklichkeit der unsichtbaren Kirche gerade darin, daß man sie ernsthaft in die Leute der eigenen nächsten Umgebung hinein sah oder hineinzusehen versuchte, dann erschienen auch die schweren Opfer, die die Bergpredigt forderte, nur als der selbstverständliche Erweis der inneren Verbundenheit, die ein Bruder dem andern schuldete.

Aber — und auch dies scheidet ihn von der katholischen Ueberlieferung — Luther führt gleichzeitig auch in die Uebung der Liebe Ueberlegung, Urteil, Zielbewußtsein ein. Wenn er nach dem Wort des Evangeliums ganz ernsthaft verlangt, daß man dem Widersacher nicht nur den Mantel, sondern auch den Rock lassen solle, so meint er deshalb nicht, daß man ihn dem Gewalttätigen nachwerfen müßte. Der Mißhandelte ist vielmehr verpflichtet, dem Räuber sein Unrecht vorzuhalten¹⁾. Das fordert gerade die Liebe von ihm, die ihn an die Seele des andern denken heißt. Ebenso konnte Luther es nur mißbilligen, daß man wahllos, auch an die Arbeits scheuen, Almosen austreute und damit bloß die Faulheit unterstützte²⁾, oder daß man, um anderen zu helfen, den Seinigen das Unentbehrliche wegnahm³⁾; eine Ermahnung, die Luther übrigens einigen Grund hatte, zuvörderst

1) WA VI 36, 23 ist nit so zuverstehen, als ettlich meynen, man soll yhm den mantel hyn nach zum rock werfen, sondern das man den mantel auch lasse faren, nit widerstrebe noch ungedultig drob sey noch widder hole. . . . 37, 14 dan das ist eyn Christliche bruderliche trewe, so du ihn erschredist und yhm seyn unrecht und gottis gericht fur helstist, der dir unrecht thut und bist yhm schuldig zu sagen also „wolan, du nympt mir den rock, diß und das, thuestu recht daran, du wirst müssen verantworten.“ Unnd das mustu tun, nit umb deyns schadens willenn furnehmlich, auch nit yhn zu bedrawen, sondern yhn zu warnen und seins vorterbens zu erynnern. So er sich nit dran feret, so las gehn, was gehn will und ymer mehr nehmen.

2) WA LI 383, 1 ff. Zum Andern So heisset solcher yderman nicht der, so sonst genüg hat oder haben kann, denn es sind (sonderlich dieser Zeit) uber alle masse viel boßer schelde, die sich arm notturtfftig bettelisch stellen und die leute betriegen, welchen man solte Meister hanzen lassen sein almosen geben mit dem strange und sache . . . so sind auch der faulen leute igt noch viel mehr, die frisch, gesund und stark wol erbeiten, dienen und sich neren kundten . . . Solchen zu geben hat Christus hie nicht geboten. E. A. 8, 298 wie es auch noch not ist unter den Christen, daß, die rechte Armon (nicht faule Bettler oder Landstreicher) sind, . . . vorsehen und unterhalten werden.

3) WA XV 303, 10 Denn du bist am meysten und ersten schuldig, deynem weyb und

an sich selbst zu richten¹⁾. Luther macht solche Vorbehalte nicht, um die Unbedingtheit des Gebots hinterher wieder abzuschwächen; er meint diese vielmehr eben durch jene Näherbestimmungen erst recht zu vertiefen. Was er einprägen will, ist die einfache, aber in der katholischen Kirche des Ostens wie des Westens immer vergessene Wahrheit, daß die Liebe nur dann ihren Namen verdient, wenn sie das Ziel klar im Auge behält, dem andern wirklich zu nützen und ihn, wo möglich auch innerlich, weiterzubringen. Dazu genügt weder eine bequeme, alles über sich ergehen lassende Leidsamkeit, noch eine gedankenlos ihre Gaben austreuende Wohltätigkeit. Die Liebe muß, auch wo sie nachgibt, willenhafter Entschluß sein, und ihr Schenken muß, wie Luther sich ausdrückt, „aus dem Glauben gehen“²⁾, d. h. sie muß dabei wissen, was sie mit ihrer Gabe erreichen will. Zu diesem Zweiten gibt Luther noch eine Anmerkung, die erst die ganze Zartheit seines Empfindens offenbart. Er hat gern den Gedanken ausgeführt, daß in der Liebe der eine dem andern „Gott“ werden dürfe³⁾. Aber er benutzt das gleiche Stichwort, um auch die Gefahr zu kennzeichnen, die hinter jeder Liebesübung lauert⁴⁾. Er hat ein deutliches Gefühl dafür gehabt, daß das Wohltun den Geber immer in die Versuchung führt, sich als den „Gott“ des andern zu gebärden, d. h. sich als den Ueberlegenen zu geben, den andern niederzudrücken oder gar ihn sich leibeigen zu machen. „Einfältig“ schenken zu können, so daß man sich über dem andern vergißt, dünkte ihm eine hohe Kunst, die erst in strenger Selbstzucht gelernt sein wollte.

Diese grundlegenden Gedanken Luthers sind Gemeingut der ganzen von ihm ausgehenden Bewegung geworden. Sie sind aufgenommen worden nicht bloß von Zwingli und Calvin, sondern, was man heute besonders unterstreichen muß, auch von den „Schwärmern“ und „Sekten“. Die Schwärmer dürfen neben Luther nicht als selbständige Geister genannt werden. Sie haben ihre Abhängigkeit von Luther selbst anerkannt; eben mit dem Urteil, das sie über ihn fällten. Wenn sie ihm vorwarfen, er sei mit seiner Reformation auf halbem Wege stehen geblieben, so lag darin das unfreiwillige Eingeständnis, daß sie die von ihnen betonten Grundsätze von Luther gelernt hatten. Tatsächlich waren sie ihm nicht nur für die Befreiung vom Papsttum — was an und für sich doch schon

sind und gesind die notturft zu schaffen und mußt yhn dasselb nicht entwenden, das yhn von dyr gepürt, vgl. Tischreden II 645, 26 ff.

1) Tischreden II 647, 6 Es wollte verweilen alles bei mir reich werden, des bettelns war kein Ende. WA XX 714, 3 et saepe ludimur a validis mendicantibus. WA XXVI 639, 14 Ich bin selbs diese Jahr her also beschiffen und versucht von solchen landstreichern und zungendreschern, mehr denn ich bekennen will.

2) WA VI 272, 25 on . . . glauben ist die Mildheit nichts nuß, sondern mehr ein unachtsam vorschuttung des geltis.

3) Vgl. oben S. 101.

4) WA LI 394, 4 Aber das ist ein schwer und seltsam leihen wie droben gesagt ist vom geben, daß ich soll einfeltiglich oder aus einfeltigem Herzen leihen, nichts dafür zur frün begehren oder den nehesten damit nicht gefangen nemen oder zu leibeigen machen . . . Und Summa, Solcher jamer und herzeleid, das ein mensch gern des andern G o t t w e r e kompt vom Apffel her ym paradies, da Adam und Eva yns teuffels namen wollten Götter sein.

nichts Kleines ist —, sondern auch für ihren Persönlichkeitsgedanken und zumal für ihre Deutung der Bergpredigt verpflichtet. Möchten sie den Persönlichkeitsgedanken anders als Luther, d. h. nicht durch die Rechtfertigungslehre, sondern mystisch oder rational unterbauen, das Entscheidende ist doch, daß die von ihnen darin hervorgehobenen Züge: Selbstverantwortung, Selbstbestimmung, Heilsgewißheit nicht aus der Mystik, sondern aus Luther herkommen. Und noch offenkundiger ist der Zusammenhang mit Luther bei ihrer Auffassung des Liebesgebots. Aus den lahmten Ausführungen des Erasmus oder aus der Verwertung der Bergpredigt bei den mittelalterlichen Sekten konnten sie den „Radikalismus“ nicht beziehen, mit dem sie für die Durchsetzung des dort Geforderten eintraten. Luther hat ihnen zuerst über den Sinn des neutestamentlichen Gebots die Augen geöffnet und an seinem Eifer hat sich ihre Leidenschaft entfacht. Auch was die Täufer aus Luthers Anschauungen gemacht haben, gehört daher, mag Luther es gebilligt haben oder nicht, mit zu den Ausstrahlungen der Reformation.

Aber noch etwas anderes gilt es in Betracht zu ziehen, wenn man die geschichtliche Wirkung jener Grundsätze in ihrer bestimmten Gestalt begreifen will. Der Persönlichkeits- und der Gemeinschaftsgedanke stehen untereinander in einer gewissen inneren Spannung. Luther hat dies gefühlt und dem entgegengearbeitet. Gerade an der Stelle, wo seine Persönlichkeitsvorstellung den Gipfel erreichte und deshalb am ehesten gegen den Gemeinschaftsgedanken ausbrechen konnte, bei der Entwicklung des Begriffs des „Starken“, betont er mit besonderem Nachdruck, daß der Starke sich der Gemeinschaft einfügen und seine Gaben dazu gebrauchen müsse, um dem Schwachen damit zu helfen¹⁾. In der Wirklichkeit erwies es sich freilich als überaus schwer, beides ins richtige Gleichgewicht zu setzen. Es mochte trotz Luthers Mahnung dahin kommen, daß der Persönlichkeitsgedanke, der von Haus aus den stärkeren Rückhalt besaß, und dessen Bedeutung der Gegensatz gegen den Katholizismus noch steigerte, sich gegen den Gemeinschaftsgedanken wendete, ihn abschwächte oder gar, wie dies bei den großen Individualisten, am entschiedensten bei Sören Kierkegaard, eingetreten ist, ihn völlig auflöste. Dem Luthertum lag diese Gefahr besonders nahe, weil hier die Kirche, die berufene Vertreterin des Gemeinschaftsgedankens, neben dem Staat nicht zur kraftvollen Entfaltung gelangte. Aber auch der Calvinismus ist ihr auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung, wenigstens zum Teil, unterlegen.

Die Tragweite von Luthers Grundsätzen befundete sich nun zuvörderst und am augenscheinlichsten gegenüber dem Staat. Sie haben hier die Doppelwirkung geübt, auf der einen Seite die Anschauung vom Staat zu vertiefen, auf der andern seiner Macht eine bestimmte Grenze zu ziehen.

Sie sprengten vor allem denjenigen Gedankengang, auf Grund dessen die mittelalterliche Kirche dem Staat das Recht zur vollen Selbständigkeit verweigert

1) Vgl. oben S. 228 f.

hatte. Ihre Befugnis, den Staat unter Aufsicht zu halten, leitete die Kirche daraus ab, daß sie als Hüterin der Offenbarung auch in den sittlichen Fragen, die anerkanntermaßen den höchsten Staatszweck bildeten, in den Fragen von Recht und Gerechtigkeit, das zuletzt entscheidende Urteil besitze. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum hob dieses von der Kirche beanspruchte Vorrecht auf. Die Wahrheiten der christlichen Sittlichkeit sind nicht einem bestimmten Stande allein zur Hut anvertraut; sie sind, wie sie jeden Christen verpflichten, so auch für jedermann durchsichtig und klar. Wie soll dann nicht auch eine christliche Obrigkeit — denn nur um eine christliche Obrigkeit kann es sich selbstverständlich in der Auseinandersetzung mit der Kirche handeln — zur selbständigen Anwendung dieser Grundsätze auf ihre Angelegenheiten befähigt sein, so gut wie jeder einzelne Christ die Vorkommnisse seines Berufs darnach zu beurteilen berechtigt und verpflichtet ist?

Luther durfte sich jedoch nicht damit begnügen, die Unabhängigkeit des Staats von der Kirche zu erweisen. Für ihn erstreckt dahinter — von seinem Gemeinschafts-, d. h. dem Reichsgottesgedanken aus — die weiter greifende Frage nach der Berechtigung des Staates an sich. Gerade heute empfindet man die Tatsache als doppelt bemerkenswert, daß Luther zuerst¹⁾ diese Frage scharf stellt und sie gerade an dem Punkt erfaßt hat, wo sie der Gegenwart am schwierigsten erscheint. Das Urchristentum hat die grundsätzliche Seite auf sich beruhen lassen. Jesus hat sich darauf beschränken können, das andersartige Verhalten, das im Kreis seiner Jünger herrschen mußte, bestimmt zu kennzeichnen (Matth. 20, 25), ohne daß er den Staat als solchen zu bekämpfen oder zu verteidigen sich berufen gefühlt hätte. Auch Augustin greift nur den Großstaat an, während er gegen den, innerhalb der Grenzen eines bestimmten Volkes sich haltenden Kleinstaat nichts einzuwenden hat²⁾. Für Luther wurde die Frage in ihrer Grundsätzlichkeit dringlich, weil er auf der einen Seite so entschieden wie nur die Besten im Urchristentum das Wesen der höchsten Gemeinschaft, des Reiches Gottes, in der Liebe, der Freiwilligkeit, dem gegenseitigen Dienenwollen wiederfand, und daneben doch in einer Zeit lebte, in der nicht nur Großstaaten, sondern gerade kleine und kleinste Staaten ein ausgreifendes Machstreben und harten Zwang im Innern betätigten. Dadurch wurde ihm die Reibung zwischen den beiden Gemeinschaftsformen gewissermaßen handgreiflich vor Augen geführt.

Trotzdem hat Luther die Frage nicht im Sinn der Täufer beantwortet. Aber er mußte, wenn es sich nun um die Vereinbarkeit der Kirche mit dem Reich Gottes handelte, auf das Tiefste im Christentum selbst zurückgreifen. Gegenüber dieser Frage genügte es nicht darzutun, daß der Staat für die Welt und die Erhaltung ihrer Güter unentbehrlich sei und daß die Ordnung, die er schuf, möchte sie im einzelnen ausfallen wie sie wollte, doch eben als Ordnung etwas „Vernünftiges“ und darum zu Billigendes sei. Denn was nur die Vernunft billigte, war für den Christen noch nicht schlechthin gerechtfertigt.

1) Daß nicht die Täufer die Frage zuerst gestellt haben, möchte ich auch hier wieder betonen.

2) Vgl. Hölzl, Augustins innere Entwicklung, Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4 S. 41.

Der Christ hatte Ursache, der bloßen „Vernunft“ gerade in sittlichen Dingen zu mißtrauen. Es reichte auch noch nicht ganz zu, wenn Luther hervorhob, daß das Evangelium, das nur einen Teil der Menschheit ergriffe, niemals eine Ordnung für die Gesamtheit werden könnte. Das erweckte wiederum den Anschein, wie wenn der Staat aus einer Schwäche des Evangeliums hergeleitet würde. Vielmehr, sollte der Staat vor dem christlichen Gewissen bestehen, so mußte Luther einen positiven Grund aufzeigen, um dessen willen diese weltliche Ordnung für das Gottesreich wertvoll war. An diesem Punkt hat Luther die Frage aufgegriffen. Er fand den Rechtsgrund für den Staat in der Tatsache, daß das Gottesreich in der Welt sich ausbreiten und entwickeln soll. In der Welt, d. h. inmitten einer Menschheit, deren größere Hälfte sich für jene höchste Sittlichkeit als unzugänglich erweist. In solcher Lage leistet der Staat dem Reiche Gottes die Hilfe, daß er seine sonst schutzlosen Glieder — und damit auch das Christentum — vor der Vernichtung durch jene Mehrheit der Selbstüchtigen und Gewalttätigen behütet; er sichert durch den Frieden, den er herstellt, die ungestörte Predigt des Evangeliums und bereitet zugleich durch seine nach dem Maß der Billigkeit gehandhabte Gerechtigkeit mit den Boden für dessen Aufnahme¹⁾.

Am höchsten Maßstab gemessen ist also der Staat für Luther nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel für ein anderes Unbedingtes. Aber er gewinnt doch eine unantastbare Würde, sofern er, für die Zeitlichkeit wenigstens, ein unentbehrliches, das nach der Kirche wichtigste Mittel für das Unbedingte ist.

Heute nennt man eine derartige Anschauung vielfach „mittelalterlich“. Aber man kann dies doch nur tun, wenn man jede Beziehung des religiösen Gesichtspunkts schon als „mittelalterlich“ betrachtet. In Wahrheit hat Luther auch an dieser Stelle das Mittelalter nach mehr als einer Seite hin durchbrochen. Denn einmal ist das Höhere, dem der Staat zu dienen hat, bei Luther nicht wie für das Mittelalter die sichtbare Kirche, sondern das Reich Gottes; der sichtbaren Kirche gegenüber bleibt es bei der Selbständigkeit des Staats. Die Vertreter der Kirche können — man erinnere sich an dasjenige, was oben über das Verhältnis von Vernunft und Liebe ausgeführt wurde — in Fragen, die das Sittliche betreffen, wohl raten, mahnen, eine öffentliche Meinung zu bilden suchen; aber nichts mit geistlichen Mitteln erzwingen. — Dann aber hat Luther, indem er das Recht des Staates in einem positiven religiösen Ziel sicherstellte, sich zugleich über all die naturrechtlichen Lehren des Mittelalters erhoben. Troeltsch²⁾ und vor ihm

1) Vgl. oben S. 103 f. u. 253 f.

2) Troeltschs Artikel „Naturrecht“ (Religion in Gesch. und Gegenwart IV 697 ff.), in dem er seine Anschauung zusammenfaßt, reizt mich fast in jedem Satz zum Widerspruch. Ich will hier nicht noch einmal wiederholen, was ich oben schon (S. 243 A. 2, vgl. S. 251 und S. 263 ff.) über die Zweideutigkeit des Begriffs von *lex naturae* bei Troeltsch, über seine Auffassung des Unterschieds von Kirche und Sekte und über den Begriff der „Vernunft“ bei Luther gesagt habe. Aber wo ist bei Luther und Melanchthon die von Troeltsch ihnen unterschobene Abstufung zwischen dem absoluten Naturrecht des Urstands und dem relativen Naturrecht des Sündenstandes zu finden? Wo macht einer von ihnen auch nur den leisesten Versuch, den Urstand und das dort (annahmeweise) gültige Recht sich näher auszumalen und von da aus etwas zu folgern? Und wenn sie allerdings bei ihrer Begründung des

schon M. Weber haben allerdings die gegenteilige Behauptung aufgestellt. Sie meinen, daß Luther hier wie sonst dem Naturrecht, der sogenannten *lex naturae*, einen maßgebenden Einfluß auf seine Anschauungen eingeräumt, ja daß die Reformation an der Weiterbildung dieses Begriffs wesentlich mitbeteiligt sei. Allein sie haben dabei Dinge zusammengeworfen, die geschichtlich wie sachlich getrennt werden müssen, und in Luther Anschauungen hineingetragen, die ihm nicht nur fremd sind, sondern die er geradewegs bestreitet. *Lex naturae* faßt bei ihnen zweierlei zusammen ¹⁾: Erstens die unabänderlichen Bedingungen der äußeren Natur und der Natur des Menschen. Auf sie greift Luther hier allerdings insofern zurück, als er bei einem Teil der Menschen — wohlgemerkt nur bei einem Teil! bei den übrigen ändert Gott die Natur — den bösen Trieb für etwas endgültig Unausrottbares erklärt. Aber es fällt Luther darum doch nicht ein, das Recht und die Aufgabe des Staates nur auf die Notwendigkeit der Unterdrückung der Bösen zu gründen. So roh denkt Luther bloß nach Troeltsch, daß ihm das Strafen und Zwingen wie ein Selbstwert erschienen wäre. Der wirkliche Luther beweist das Recht des Staates nicht aus diesem Verneinenden, sondern aus dem Positiven, aus der Erziehung zur Gerechtigkeit und Gemeinschaft, die der Staat bei seinen Untertanen übt und durch die er in seiner Weise das Reich Gottes unterstützt, ja verwirklichen hilft. Auch dem nach Luther immer erst werdenden Christen tut solche Erziehung unter Umständen not. Zweitens aber — und dies kommt näher an den geschichtlichen Begriff heran — ist für sie Naturrecht das auf die ursprüngliche Natur, d. h. die ursprüngliche Gleichheit der Menschen und die ursprüngliche Gemeinschaft der Erde gegründete richtige Recht im Gegensatz zu all den künstlichen Schöpfungen der Kultur. Das Naturrecht in diesem Sinn hat Luther jedoch vollkommen verworfen. Schon der bloße Gedanke, daß aus dem natürlich Gegebenen unmittelbar ein Recht folgen könnte, läuft seinem ganzen Sinn zuwider. Deshalb ist bei ihm von all dem, was das Mittelalter in dieser Richtung entwickelt hatte, von angeborenen Rechten des Menschen, von Volkssouveränität, Herrschaftsvertrag und ähnlichem nie die Rede oder wird es in aller Form bekämpft. Und nicht anders als bei Luther verhält es sich in dieser Hinsicht bei dem angeblich noch mehr für das Naturrecht ein-

Staats auf die Tatsache der Sünde — übrigens nicht nur auf sie — Bezug nehmen, kann man dann gleich sagen, daß sie den Staat „aus der Sünde hergeleitet“ hätten? Vollends ein Satz wie der, daß „hier das Recht der Gewalt proklamiert sei, wie die aufständischen Bauern das gründlich zu spüren bekamen“, durfte in einem wissenschaftlichen Buch überhaupt nicht geschrieben werden. Troeltsch hat dabei, wie freilich andere mit ihm, ganz vergessen, daß Luther genau dasselbe, was er den Bauern auftrug, auch von den protestantischen Fürsten dem Kaiser gegenüber forderte. Kann man dann etwa behaupten, Luther hätte in diesem Fall das „Gewaltrecht“ des Kaisers proklamiert? Troeltsch meint zum Schluß über das lutherische Naturrecht „Es ist eine überaus grobe, rohe und aphoristische Theorie“. Ich finde Luthers (wirkliche) Anschauung weniger „roh“ als die von Hobbes, der man doch sonst in der Philosophie eine gewisse Achtung entgegenbringt.

1) Die Frage, wieweit Troeltsch das antike und das mittelalterliche Naturrecht selbst zurecht wiedereingegeben habe, lasse ich ganz beiseite. Eine Auseinandersetzung darüber würde zu weit führen. Das Buch der Brüder Carlyle, aus dem Troeltsch vornehmlich geschöpft hat, bedarf in mehr als einem Punkt der Berichtigung.

genommenen Melanchthon. Melanchthon erklärt die Lehre, die den Staat nur mittelbar von Gott, unmittelbar dagegen aus der gottverliehenen Vernunft herleite, sogar ausdrücklich für unzureichend¹⁾. Und ebenso weist er Occams Satz zurück, daß die Macht des Fürsten auf der Zustimmung des Volkes beruhe²⁾; das Recht der Obrigkeit sei vielmehr durch das vierte Gebot festgelegt. Die Wahrheit ist also das gerade Umgekehrte von dem, was Troeltsch und Weber behaupten: Die Reformation drängt überall das Naturrecht zurück und ersetzt die von dorthier geholten Beweise durch solche, die der christlichen Sittlichkeit entnommen sind.

Eben darum, weil Luther den Staat nicht von unten, sondern ausschließlich von oben, zuletzt von Gottes Heilsabsicht, herleitet, prägt er ihn streng als „Obrigkeitsstaat“ aus. Den Sinn hat die Einbeziehung der Pflicht gegen die Obrigkeit in das vierte Gebot. Es gibt daher für die Untertanen keinerlei Revolutionsrecht. Selbst dann nicht, wenn der Fürst „nach fürgestellten Artikeln“ regiert und sich einen Bruch seines Versprechens zuschulden kommen läßt³⁾. Auch in solchem Fall erhebt Luther gegen eine Revolution den Einwand, daß der Auführer Richter in eigener Sache sein wolle, was ihm als schlechthiniger Widersinn gilt. Luther wünscht demgemäß auch, daß die Obrigkeit ihre Stellung kräftig handhabt. Er beklagt sich bitter über die schlaffe Zucht, die gegenwärtig sowohl im Reich als auch in den einzelnen Staaten herrsche⁴⁾. Aber wenn er Ordnung im Staate verlangt und die Obrigkeit dazu auch ihre Gewalt nachdrücklich brauchen heißt, so meint er doch nicht, daß die Gewalt für sich genüge. Er hat nicht umsonst den Staat als der „Vernunft höchste Wert“ bezeichnet. „Vernunft“ — und zwar in dem oben (S. 471) näher umschriebenen Sinn — muß immer in der Gewalt sein. Daß eine Herrschaft, die mit Unlust, Widerwillen und Feindschaft ertragen wird, nicht bestehen kann⁵⁾, daß es übel ist, wenn ein Volk seinen Herrn nicht liebet, sondern allein fürchten muß⁶⁾, daß überhaupt Gewalt ohne Vernunft nicht bleiben

1) C. R. XXI 991 Paludanus sic tantum a deo ortum esse politicum ordinem dicit, quia homini ratio sit indita et notitia legum naturae, quae iudicat hunc ordinem inter homines necessarium esse. etsi vera est haec sententia. tamen nondum satis de causa civilis societatis seu imperiorum dixit. nam solis humanis consiliis et viribus nequaquam retineri honestae leges et civilis societas possunt. sciamus ergo voce dei institutum esse hunc ordinem et comprobatum et vere ab eo iuvare.

2) C. R. XVI 438 et in hoc praecepto institutum imperium: honora patrem et matrem. hic enim praecipitur obedientia erga superiores. quidam falso dicunt, quod imperium det tantum consensus populi, sicut Occam inquit: nam principes iure etiam invitati imperant et iure occupant imperia non modo per electionem aut suffragia et consensum populi, sed etiam per legitima bella, oppressis latronibus, per legitimam successionem etc.

3) WA XIX 640, 20 ff.

4) WA XVI 537, 12 venit aus dem lahmen regiment in Germania. WA XVII 1; 149, 14 non habemus Caesarem, regem. Quisque facit quod vult. Principes, magistratus non straffen inferiores, donec deus einen hauffen in den andern wirfft. WA XXV 505, 20 Drumb gehts so zu in Germania, daß gar kein Regiment ist, ging man aber unterweilen hindurch und unus et alter capite plecteretur. . . esset pax.

5) E. A. 53, 325 So ist nicht gut, Herr sein mit Unlust, wider Willen und Feindschaft der Untertanen; es hat auch keinen Bestand.

6) WA XVIII 437, 33 Denn es keinen Bestand haben mag, wo eyn volk seynen herrn nicht liebet, sondern allein fürchten muß.

kann¹⁾, das sind Wahrheiten, die er immer wieder eingepägt hat. Schon ein rein absolutistisch verwalteter Staat, in dem es gar keine niederen „Obrigkeiten“, sondern nur Beamte als Werkzeuge des Herrschers gibt, dünkte ihm etwas Unerträgliches, Tyrannisches²⁾.

Noch deutlicher zeigt sich die Rücksicht auf das „Vernünftige“ und dabei auch der Einfluß des Christlich-Sittlichen in der Art, wie Luther die Aufgabe des Staates des Näheren bestimmt. Er gebraucht zwar in der Regel dafür die recht bescheiden klingende Formel, daß der Staat für die „leibliche Wohlfahrt“ der Untertanen zu sorgen habe. Aber tatsächlich dehnt er dieses „Leibliche“ sehr weit aus. Er rechnet dazu, daß der Staat Schulen errichtet, daß er, um Unfeindschaft zu hindern, frühzeitige Eheschließungen befördert, daß er der *musicá* und den *artes* seine Pflege angedeihen läßt, so daß schließlich das ganze Gebiet der Kultur mit unter diesen Begriff fällt. Melancthon hat diese Auffassung in seiner Weise festgeschlagen, indem er das Stichwort von der „Hut der beiden Tafeln“, die der Obrigkeit anvertraut sei, ausgab.

Die Reformation hat demnach, so darf man dies zusammenfassen, auf lutherischem Boden der Anschauung, die in dem Staat das dem Einzelwillen Uebergeordnete, eine Stiftung, das für alle Bestrebungen des Volks Richtungsgebende, erblickt, zum Sieg verholfen und zugleich für die Fortbildung des Rechtsstaats zum Kulturstaat den entscheidenden Anstoß gegeben.

Aber die Reformation war es wiederum, die gegenüber der Allgewalt des Staats zuerst eine feste Schranke aufrichtete. Luther hat die Verteidigung seiner Gewissensfreiheit dem einzelnen zur strengen Pflicht gemacht, indes gleichzeitig auch von Seiten des Staates her das Nachgeben in diesem Punkt als das Vernünftige und Geforderte begründet. Die Mittel, die der Staat anwendet und anwenden muß, sind zugleich die Grenzen seiner Macht. Mit dem Zwang, den er übt, kann er wohl den Körper sich unterwerfen; an die Seelen kommt er nicht heran; versucht er es, so schafft er damit nur Heuchler.

Dieser Grundsatz Luthers ist von seinen Anhängern aufgenommen worden. Schon bei der ersten Gelegenheit, die sich für seine Anwendung bot, bei der kurfürstlichen Disputation von 1527/28, wurde er befolgt. Der Kurfürst von Sachsen verzichtete bei diesem Anlaß ausdrücklich darauf, seine Untertanen zu seinem Glauben herüberzuzwingen. Es sei, so heißt es in der Instruktion, seiner Meinung nicht, jemand zu verbinden, was er halten oder glauben soll. Der Kurfürst stellt es deshalb den von ihm Abweichenden frei, das Land zu verlassen. Dieser Vorgang in dem kleinen deutschen Ländchen hat weltgeschichtliche Bedeutung. Er war ein

1) E. A. 53, 302 Denn E. S. G. wohl siehet, wie man die Welt nicht allein mit Gewalt jezt regieren kann und . . . wo nicht Lehrer und Prediger wären, weltliche Gewalt nicht lange stehen würde. WA XIX 440, 7 ff., so ist von nöten, das man nit allein mit gewalt darzu thu, wie es schon iht gehet, sondern auch mit vernunft, dan eytel gewalt on vernunft kann nit bestehen und behelt die untertanen in ewigem haß wider die oberkeit.

2) WA XXX 2; 128, 25 ff. Er (d. h. der Türke) ist auch gar Mürkerisch, denn er rotet alle Oberkeit aus und leidet keyne ordnung in weltlichem stande (als Fürsten, Graven, Herrn, Adel und andere lehenleute), sondern ist alleine herr uber alles ynn seinem lande, gibt nur solt von sich und keine guter oder Oberkeit.

Bruch mit einer mehr als tausendjährigen Ueberlieferung, eine erste grundsätzliche Selbstbescheidung des Staats und eine erste förmliche Anerkennung des persönlichen Rechts in Glaubenssachen.

Die Tragweite des Ereignisses wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß das vom Staat Zugestandene sich zunächst noch in gewissen Grenzen hält, d. h. daß der Landesherr die nicht mit ihm Uebereinstimmenden zur Auswanderung nötigt und daß auch der evangelische Staat in gewissem Umfang ein Ketzerrrecht fortbestehen läßt¹⁾. Bezüglich des ersten fehlte es bei der maßgebenden Stelle an einem Gefühl für die Härte des — übrigens in Sachsen nicht praktisch gewordenen — Verfahrens nicht. Der Kurfürst macht jedoch geltend, daß sonst „Aufruhr und allerlei Unrichtigkeit“ im Lande folgte. Er steht unter dem Eindruck, daß ein Land mit zwei Bekenntnissen überhaupt nicht zu verwalten wäre; eine Annahme, die als das Ergebnis einer vielhundertjährigen Gewöhnung nicht unbegreiflich erscheint. Aber eine geschichtliche Betrachtung hat in diesem Fall nicht auf das Auswandern müssen, sondern auf das Auswandern dürfen den Nachdruck zu legen. Denn darin liegt der Fortschritt, dessen Größe die Verweigerung dieses Rechts durch Ludwig XIV. gegenüber den Hugenotten erst ins volle Licht rückt. Zumal da in Sachsen der Abzug in allen Ehren vor sich gehen sollte. Der evangelische Staat fällt seinerseits kein Urteil über den Glauben des Auswandernden. Es ist weder damals noch sonst überhaupt ein Katholik um seines Glaubens willen vom protestantischen Staat als „Ketz“ gebrandmarkt, geschweige dafür bestraft worden²⁾. Und dieser Verzicht beruhte auf tief religiösen Gründen. Wie Luther auch auf der Höhe des Kampfes es nicht vergaß, daß er selbst doch aus der katholischen Kirche hervorgegangen war und in ihr nicht nur Wertloses gelernt hatte, so prägte er es wiederum seiner Kirche ein, daß die katholische Kirche trotz allem und allem noch Kirche Christi sei. Auch in ihr sei das Evangelium, obwohl verschüttet, noch erhalten³⁾. Dadurch verbot es sich für den Protestanten, den Katholiken als solchen „Ketz“ zu nennen. Die Möglichkeit bestand ja bei jedem einzelnen, daß er unter Benützung jenes Echten zum wahren Glauben gekommen war. Der Katholik konnte sogar im Lande bleiben, wenn er sich stille verhielt. Das Ketzerrrecht, das auch der evangelische Staat noch für nötig erachtete, bezieht sich nur auf solche, die die Lehren von der Dreieinigkeit und der Gottheit Christi bestreiten, d. h. nicht auf solche, die von der besonderen evangelischen Lehre abweichen, sondern auf die, die eine allgemein christliche Grundlehre

1) Vgl. dazu oben S. 369 ff.

2) Auch in England nicht. Dort werden die Katholiken verfolgt, weil man sie, zumal seit der Pulververschwörung, im Verdacht hat, Hochverräter zu sein. Cromwell schließt sie von der Toleranz aus, weil sie unzuverlässig sind, weil ihr Ja nicht Ja, ihr Nein nicht Nein ist.

3) Vgl. oben S. 367 A. 1 u. 369 f. — Ich hebe hervor, daß auch Calvin, den die übliche Geschichtschreibung für einen fanatischen Katholikenfeind hält, diese Anschauung Luthers übernommen hat; vgl. das in meiner Calvinede (Tübingen 1909) S. 54 A. 43 Zusammen gestellte. — Man halte aber daneben, daß unter den von Leo X. verurteilten Sätzen Luthers der 53. lautet: *Haereticos comburi est contra voluntatem spiritus*.

angreifen, eine Lehre, deren Wahrheit als so gesichert erschien, daß ihre Antastung als unzweifelhafte *Gotteslästerung* gelten mußte. Und überdies tritt das protestantische Ketzerecht, im Gegensatz zum katholischen, erst dann in Kraft, wenn einer öffentlich gegen diese Lehren *redet*.

Es wird demnach der Reformation doch der Ruhm verbleiben müssen, den ihr nur eine voreingenommene oder oberflächliche Geschichtsschreibung hat absprechen können, daß sie zuerst in neuerer Zeit der Gewissensfreiheit im Staat Bahn gebrochen hat. Alle weiteren Errungenschaften bezüglich der Toleranz beruhen auf diesem ersten Schritt bei der sächsischen Visitation. Und dies gilt, obwohl mit dem Sieg der melanchthonischen Lehre, daß dem Fürsten auch die Hut der ersten Tafel, d. h. auch die Fürsorge für den rechten Gottesdienst anvertraut sei, der Druck auch in protestantischen Ländern sich steigerte. Denn das Entscheidende, die Auswanderungsfreiheit, blieb als letzte Zuflucht für die Gewissensfreiheit immer erhalten. Im Augsburger Religionsfrieden gelingt es dem Protestantismus, das in den lutherischen Ländern bereits Gewährte auch für das Reich, d. h. auch für die katholischen Gebiete durchzusetzen. Der westfälische Friede besiegelt das endgültig. Auch außerhalb Deutschlands sind es die protestantischen Staaten, die in der Toleranz vorangehen. Erst die Erkenntnis, daß sie sich durch ihre Intoleranz selbst schädigten, veranlaßt auch die katholischen Länder, diesem Beispiel nachzufolgen¹⁾. Und nicht das Durchdringen eines „relativen Wahrheitsbegriffs“ in der Aufklärung oder das Emporsteigen der Vernunft gegenüber dem Autoritätsglauben hat für die noch weitergehende Religionsfreiheit der neueren Zeit den Damm geöffnet — es ist schon oben darauf hingewiesen worden²⁾, daß die Vernunft nicht nur auf religiösem, sondern auch auf ihrem eigenen Gebiet sehr intolerant sein konnte und noch sein kann —, sondern die aus dem praktischen Versuch der Staaten gewonnene und nur aus ihm zu gewinnende Erfahrung, daß auch ein Staat mit mehreren Bekenntnissen doch in leidlicher Ordnung gehalten werden kann. Dieser Versuch ist aber wiederum zuerst in Brandenburg-Preußen³⁾ und England-Amerika in eindrucksvoller Weise gemacht worden.

Vom protestantischen Standpunkt aus kann man sogar die Härten, die der Auswanderungszwang in der Anfangszeit mit sich brachte, nicht einmal schlechtthin bedauern. Sie waren eine Probe der Charaktere und in ihrer Wirkung ein Ruhm für den Protestantismus. Die Scharen, die regelmäßig bei der gewaltsamen Rekatholisierung das Land verließen, die Hunderte von Pfarrern, die ihr Amt opferten, stellen den Beweis dafür dar, wie tief Luthers Gewissensernst seine Anhänger ergriffen hatte. Katholische Gegenbeispiele gibt es dafür nirgends. Aber auch die

1) Das gilt namentlich auch für die katholischerseits immer gerühmte Stiftung von Baltimore. Sie ist kein Beweis dafür, daß die katholische Kirche zuerst Toleranz gewährt hätte. Denn die katholische Kirche ist dabei völlig unbeteiligt. Die „Toleranz“ hat nahe liegende wirtschaftliche Gründe. Für eine rein katholische Kolonie hätte sich nie eine genügende Anzahl von Ansiedlern gefunden. Soweit überhaupt von Toleranz dabei die Rede sein kann, liegt sie nicht auf Seiten der katholischen Kirche, sondern auf der des englischen Königs.

2) Vgl. oben S. 367 A. 1.

3) Vgl. über Johann Sigismund II. Stuß, *Sitzb. Ber. Berl. Akad.* 1922, S. 4 ff.

Aufklärung sticht darin von der Orthodogie nicht zu ihrem Vorteil ab. Wenn man, um nur einzelne zu nennen, neben Glacius, der sich lieber immer wieder fortjagen läßt, als daß er seine Ueberzeugung preisgäbe, oder neben Paul Gerhardt das entsprechende Verhalten eines Lessing, eines Semler, eines Kant, eines Rousseau stellt, so sieht man, daß der Fortschritt zu einer „relativen“ Betrachtungsweise, den die Aufklärung brachte, doch auch seine peinliche Kehrseite hat.

Jedoch auch außerhalb des religiösen Gebiets war es wenigstens Luthers Meinung nicht, daß der Untertan, weil er nicht Aufruhr machen sollte, deshalb alles, was die Obrigkeit anordnete, ohne weiteres auch als recht und gut erkennen müßte ¹⁾. Er selbst hat, wo ihm etwas verkehrt erschien, es an Deutlichkeit nie fehlen lassen, und die Gnesiolutheraner haben darin ihm nachzueifern sich bemüht. Aber neben Luthers Einfluß und stärker als dieser wirkt der Melanchthons. Melanchthon ist es allerdings, der seinen Studenten unaufhörlich die Demut des beschränkten Untertanenverstandes predigt. Der Untertan hat nach ihm die Pflicht, an die höhere Weisheit der Regierenden zu glauben, weil er selbst doch die Dinge nicht zu übersehen vermag und weil das Bestehende immer besser ist, als es namentlich der stürmischen Jugend erscheint ²⁾.

Dieses tatsächliche Uebergewicht Melanchthons über Luther tritt noch an einem Punkt von besonderer Bedeutung zutage. Troeltsch hat es der Reformation zum Vorwurf gemacht, daß sie nicht den Anstoß zu einer eigenen Rechtsbildung gegeben hätte. Luther gegenüber trifft dieses Urteil nicht zu. Er besaß einen genialen Blick für den Geist einer bestimmten Gesetzgebung, für die Vorzüge und die Schattenseiten des römischen, des germanischen und des mosaischen Rechtes ³⁾, er sah auch, was niemand in seiner Zeit so deutlich erkannte, die Bedingtheit alles Rechts durch die bestimmte Volksart, und ihn künftete es noch in seinen letzten Lebenstagen, als ein Poltergeist unter die Juristen zu fahren ⁴⁾. Aber, was Troeltsch sich nicht überlegt

1) WA XXXI 1; 197, 9 und 29 das nicht aufrührerisch ist, die Obrigkeit strafen, wo es geschieht nach der Weise, die hie berührt stehet, nemlich daß es durch göttlich befohlen ampt und durch gottes wort geschehe, offenlich, frei und redlich. WA XII 334, 16 (über 1. Petri 2, 17) er sagt nicht, daß man viel von den herren und künigen halten soll, sondern daß man sie dennoch ehren soll. WA XV 44, 34 Fürsten und herren solltens tun, aber sie haben außm Schlitten zu fahren, zu trincken und yn der mummerey zu laufen und sind beladen mit hohen, mercklichen gescheften des kellers, der küchen und der sammer.

2) CR XXI 1002 disserui autem prolixius, ut iuvenes commonefaciam, ut assuefaciant mentes ad amandum politicum ordinem et admoniti agnoscant in eo lucere sapientiam, iustitiam et bonitatem dei erga genus humanum. usitatum est iuuenibus ostentare ingenii acumen in legum et morum civilium reprehensione, sed illam Cynicam sapientiam et petulantiam sciamus fugiendam et detestandam esse. Mit besonderer Wendung an die Prediger 1008 iudiciorum autem et fori gubernationem sciant aliis artificibus commendatam esse et praecepti usitati meminerint, ut suam quisque Spartam ornet.

3) Vgl. oben S. 247 f u. 269 f. Bemerkenswert erscheint, wenn man an die Geschichte Sachsens denkt, namentlich auch sein Urteil über die Erbteilungen Tischedren II 427, 28 Mosis autem ordinatio optima erat, ubi primogeniti tantum habebant regiam functionem, ceteri autem subditi erant. Also gehts noch heutens tages in oriente et nobiscum esset saluberrima ordinatio.

4) Enders-Kawerau XVII 29, 34 (7. Febr. 1546) Ich bin nu auch ein Jurist worden, Aber es wird yhnen nicht gedeyen, Es were besser, sie ließen mich einen Theologen bleiben,

hat, der Zeitpunkt, in dem die Reformation auftritt, fällt mit dem anderen zusammen, wo ein schon fertiges, großartiges Recht in Deutschland siegreich vorwärts dringt. Luther hat sich durch das römische Recht nicht blenden lassen. Er hat es nicht abgelehnt, es aber auch nicht als das Höchste empfunden. Melanchthon war anderer Stimmung. Der preist das römische Recht, schon weil es aus dem Altertum stammt, mit der ganzen Begeisterung des nichtfachmännischen Humanisten. Das römische Recht ist so voll Billigkeit und Menschlichkeit — Luther hatte am römischen Recht im Vergleich mit dem mosaischen gerade die wahre menschliche Rücksicht vermisst —, daß die Deutschen sich nur dazu beglückwünschen können¹⁾. Jede Frage, die sich auf dem Zwischengebiet von Recht und Sittlichkeit bewegt, ist für Melanchthon schon dadurch entschieden, daß das römische Recht eine bestimmte Lösung vorträgt²⁾; auch etwa die, ob der Bauer das Recht hat, im Wald zu jagen³⁾. Aus derselben Stimmung heraus hat Melanchthon aber auch das kanonische Eherecht, also gerade dasjenige Stück, um dessen willen Luther mit den Juristen immer im Streit lag, seinerseits gebilligt⁴⁾. Man sieht an dieser Stelle besonders deutlich, daß das Bündnis zwischen Reformation und Humanismus keineswegs in allem ein Vorteil gewesen ist. Es hat auch die Folge gehabt, daß die Antriebe, die aus der lutherischen Auffassung des Sittlichen für eine Weiterbildung des Rechts entspringen konnten, im Keime erstickt und zugleich der Verzicht auf das eigene Urteil in rechtlichen und politischen Fragen bei den „Untertanen“ gefördert wurde.

Das tatsächliche Ergebnis war, daß in den lutherischen Staaten die Obrigkeit die allein maßgebende Stelle wurde. Das Vordringen des Absolutismus in Deutschland ist durch die Reformation nicht gehindert, sondern eher unterstützt worden⁵⁾. Was Luther über die Notwendigkeit von niedrigen Obrigkeiten und Melanchthon über den Wert von „Ephoren“ — vgl. darüber später — gesagt hatten, bewirkte auf die Dauer nur, daß im Staatsrecht die Erinnerung an den ständischen Gedanken nie ganz entchwand. Eine gerechte Beurteilung muß indes daneben anerkennen, daß Luther doch nicht umsonst den Fürsten bezüglich ihrer Pflichten so ernsthaft

form ich unter sie, so ich leben sol, ich mocht ein polstergeist werden, der yhren Stolz durch Gottes gnade, kernen mochte.

1) CR XVI 442 *alibi regum potestas legibus circumscripta est et quaedam libertas concessa populis. sicut in Germania, quia Romano iure utuntur principes* (1), *ideo non ubique omnes subditi proprie servi sunt.* 446 *iam ut aliae nationes aliquando de suis legibus iure questae sint, certe hoc tempore Germanos minime decet queri, quum Romano iure utimur, quod est plenum humanitatis atque aequitatis, quod ab hominibus reipublicae regendae peritissimis scriptum est, quod hanc gentem, cuius olim summa barbaries fuit, ad mitiorem et humaniorem vitam traduxit.*

2) Besonders auch die Frage des Wiederkaufs und des Zinsnehmens CR XVI 133 f.

3) CR XX 655.

4) Repet. Conf. August. CR XXVIII 452 *servantur et regulae Juris Canonici de aliis propioribus gradibus, ut extant ordinationes gravi deliberatione traditae consistoriis.*

5) Immerhin ist bemerkenswert, daß die Vormächte der Gegenreformation viel schärfer und viel früher mit der Aufrichtung des Absolutismus begonnen haben. Maximilian von Bayern und Ferdinand von Österreich II. haben gerade den Kampf gegen die Reformation dazu benutzt, um den Freiheiten in ihren Ländern ein Ende zu machen.

ins Gewissen geredet hat. Das ganz in Luthers Geist ¹⁾ gesprochene Wort vom Fürsten als dem ersten Diener des Staats hat nicht nur Friedrich der Große selbst wahr gemacht. Und bei den Untertanen erwuchs aus der Ueberzeugung von dem sittlichen Wert des Staates eine Hingabe an das Ganze, die auch zu schweren Opfern bereit war ²⁾. Die innere Kraft der Staaten ist dadurch mächtig gesteigert worden. Daß sich die protestantischen Gebiete nach dem Dreißigjährigen Krieg so rasch erholten ³⁾, daß das kleine dünnbevölkerte Schweden eine Zeitlang eine europäische Rolle spielen, daß das arme Preußen eine Großmacht werden konnte, hat darin seinen Grund.

Dagegen nach außen zu, im Verhältnis von Staat zu Staat, wirkten Luthers Gedanken von vornherein mehr lähmend als kraftsteigernd. Luther hat aus seinem Gemeinschaftsgedanken und seiner Auffassung des Liebesgebots auch für die Politik die Folgerungen gezogen. Er will den Krieg höchstens als Verteidigungskrieg zulassen und legt es nicht nur dem einzelnen, sondern auch dem Staat auf, gelegentlich ein Unrecht über sich ergehen zu lassen ⁴⁾. Er mutet damit dem Staat neben dem Verzicht auf das ihm natürliche Ausdehnungsstreben auch die Unterdrückung des für das Staatsbewußtsein so wichtigen Ehrgefühls zu. Und wenn er für den Krieg und seine Männlichkeit, da wo ein solcher unumgänglich war, Verständnis besaß ⁵⁾, so ging ihm dagegen für Politik, für das Ergreifen und Ausnützen des Augenblicks und vollends für das berechnende Ränkespiel der Diplomatie, der Sinn völlig ab. Er tröstet sich immer damit, daß die Sache wohl nicht so schlimm würde und in letzter Stunde noch immer alles anders kommen könnte. Die politischen Begabten, wie Philipp von Hessen und Bußer, sind darin nicht gegen ihn aufgetreten. Ganz in diesem Sinn hat auch Melancthon das Streben nach einer „Universalmonarchie“ als ein widergöttliches Unternehmen gebrandmarkt ⁶⁾.

1) Von den vielen Aussprüchen Luthers, die hier angeführt werden könnten, hebe ich hervor WA XIV 550, 23 ff. simul quod magistratus officium sit labores, onera et iurgia populi ferre, ut servum non dominum sese agnoscat, id quod charitas requirit. qui vero commoda, ocium et quietem in magistratu querunt, perversi faciunt, ut sibi populus potius serviat et illius incommodo fruatur ad suam libidinem.

2) Ueber die Bedeutung dieses Punktes wird man sich nur klar, wenn man die katholische Sittlichkeitslehre und die dort vertretene Anschauung über Eid, Pflicht zur Wahrhaftigkeit vor Gericht, Pflicht gegenüber der Besteuerung daneben hält. Ich erwähne als Beispiel, daß der Tübinger Ethiker W. Koch einen heißen Kampf gegen die Auffassung der Steuergesetze als „Pönalgesetze“ geführt hat, der aber mit seiner Niederlage endigte.

3) Vgl. über den Anteil, den die Fürsten dabei hatten, Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. Tübingen 1917. S. 60 ff.

4) Vgl. oben S. 267 f.

5) Vgl. auch seine lebendige Schilderung einer Schlacht in damaliger Zeit E. A. 15, 86 denn mit dem Wort „Krieg mit Ungestim“ malet er ab und stellt gleich eine Feldschlacht vor die Augen, da sich alles regt und weget: da gehet die Trommel, hier die Trometen; da ruft man, hier das Roß; hier klippts, da klappts; hier blidts Schwert, da glänzt Spieß und geht wüßt ineinander; da fließt Blut über Kleider und ist ein greulich Ansehen; wer was Stilles und Friedliches sehen will, der darf keinem Kriege zusehen.

6) CR XVI 458 porro quidam disputaverunt Romanum imperatorem esse monarcham totius orbis terrarum et citaverunt ex evangelio Luc. 2, 1 . . . item Matth. 22, 21 . . .

Und dies alles in einer Zeit, in der eine rein auf das „Interesse“ der Staaten eingestellte Politik zur Kunst entwickelt wird, wo man die „Reputation“ des Staates in ihrer Bedeutung zu schätzen beginnt und wo in dem gewaltigen Ringen zwischen Habsburg, Spanien und Frankreich der Gedanke der „Monarchie“, das alte Kaiserideal ablösend, in neuer Form emporsteigt¹⁾. Trotzdem ist das Luthertum in den Bahnen Luthers geblieben. Man darf es wohl als eine Wirkung seines Geistes betrachten, daß es auf diesem Boden zwar eine ungezählte Menge von ausgezeichneten Verwaltungsmännern, aber nicht allzuvielen Politiker großen Stils gegeben hat. Und selbst bei denen, die diesen Namen verdienen, spürt man deutlich den Einfluß der lutherischen Stimmung. Gustav Adolfs religiöse Kriegsbegeisterung nährte sich auch von dem Gedanken, daß es gälte, gegen eine „Monarchie“ sich zu wehren: wie er den Boden Deutschlands betritt, gibt er das Schlagwort von dem „affektierten Dominat“ des Kaisers aus, der wie das vierte danielische Weltreich in sich zusammenbrechen müsse²⁾. Auch er Grundsatz der *raison d'état* ist hier, wie er anfang, den Staatsmännern geläufig zu werden, sofort auf scharfen Widerspruch gestoßen³⁾. Selbst Friedrich der Große hat es für nötig gehalten, seinen Antimachiavell zu schreiben. Und den Größten, Bismarck, braucht man nur mit Cromwell zu vergleichen, um sofort die lutherische Art seiner Staatskunst zu erkennen. Bismarck ist abgesagter Feind des Präventivkriegs, er magt sich nie an, den Krieg im Sinn eines Strafgerichts zu führen⁴⁾, und er hat, wenn er Deutschland zum Lebensfähigen Staat zu gestalten trachtete — das ist seine angebliche „Gewaltpolitik“ —, daneben immer und nicht bloß beim Friedensschluß, sondern auch in der laufenden Politik die Lebensnotwendigkeiten der andern Völker mit in Rechnung genommen⁵⁾. Es hat vielleicht nie einen Staatsmann gegeben, der das, was er für sich selbst in Anspruch nahm — das Recht, den Vorteil des eigenen Staats voranzustellen —, so aufrichtig und uneingeschränkt auch dem Gegenspieler

Sic igitur sentiemus nec Romanum pontificem nec Caesarem totius orbis terrarum monarcham esse, sed singuli reges apud suos imperant, quemadmodum semper in mundo diversa regna fuerunt.

1) Vgl. dazu namentlich die eindringende Abhandlung von Meinecke, Die Lehre von den Interessen der Staaten im Frankreich Richelieus, Hist. Zeitschr. Bd. 123 S. 14 ff.

2) Vgl. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege S. 8 f.

3) Vgl. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege S. 70.

4) Vgl. Gedanken und Erinnerungen II 46. Ich erwiderte, wir hätten nicht eines Richteramts zu walten, sondern deutsche Politik zu treiben; Oesterreichs Rivalitätskampf gegen uns sei nicht strafbarer als der unsrige gegen Oesterreich... Ich wiederholte, daß wir nicht vergeltende Gerechtigkeit zu üben, sondern Politik zu treiben hätten.

5) Man vergleiche, was Bismarck noch in seiner letzten Ministersitzung auseinandersetzte, Gedanken und Erinnerungen III 166: „Rußland bedürfe der Existenz Frankreichs wie wir der Oesterreichs als Großmacht.“ Wäre ein englischer, amerikanischer oder vollends ein französischer Staatsmann einer derartigen Erwägung überhaupt fähig gewesen? — In den Untersuchungen über Bismarcks Frömmigkeit finde ich nirgends die Tatsache gebührend gewürdigt, daß Bismarck seine Bekehrung einem nicht erhörten Gebet verdankte. Man vergleiche dies etwa mit der Bekehrung von A. H. Franke und man wird sofort erkennen, daß dann die Ergriffenheit durch Gott bei Bismarck eine unvergleichlich tiefere gewesen sein muß als bei dem gefeierten Führer der Pietisten.

zugestand. Das war echt lutherische Haltung. Vollends im deutschen Volk war zufolge dieser lutherischen Ueberlieferung die allgemeine Stimmung einer weit ausgreifenden Politik nie günstig. Für einen „Imperialismus“ im Sinn einer Vorherrschaft in der Welt oder gar einer alleinigen Weltherrschaft war das deutsche Volk überhaupt nie zu haben. Das wäre jene „Universalmonarchie“ gewesen, vor der man sich graute. Die deutsche Sozialdemokratie ist pazifistischer geworden als die irgend eines andern Landes, obwohl K. Marx selbst kein Pazifist war. Und bei großen Erfolgen auf dem Gebiet der äußeren Politik stellte sich hier regelmäßig — ganz im Geist Luthers, aber für einen Engländer völlig unverständlich — die bange Befürchtung ein, ob das äußere Glück nicht mit dem Schaden der Seele erkauft sei. Im Weltkrieg hat sich das erschütternd geoffenbart. Es war nur nötig, das deutsche Volk zu überreden, daß es jetzt keinen Verteidigungskrieg mehr, sondern einen Eroberungskrieg führe, so war auch seine Kraft dahin.

Nach der entgegengesetzten Seite hin haben im Calvinismus die reformatorischen Gedanken den Staatsbegriff beeinflusst.

Dort wird ein Punkt von grundlegender Wichtigkeit, der im Luthertum nur vorübergehend Bedeutung besaß und zuletzt bloß noch eine lehrhafte Rolle spielte, die Frage nach dem Recht des bewaffneten Widerstands gegen die Obrigkeit.

Luther¹⁾ hat dieses Recht für den einzelnen rundweg verneint und auch für das Verhältnis der „niedereren“ zu den höheren Obrigkeiten, d. h. der Fürsten zum Kaiser, die Möglichkeit seiner Bejahung erst dann in Betracht gezogen, als ihm aus dem positiven Recht gewichtige Gründe entgegengehalten wurden. Von „naturrechtlichen“ Auffassungen wollte er auch da nichts wissen. Es bewährt sich an dieser Stelle, daß die Reformation das Naturrecht bewußt zurückschiebt. Denn obwohl sie selbst tatsächlich einen Bruch mit dem Bestehenden darstellt, sind ihre Vertreter, ist insbesondere Luther — ganz im Gegensatz zur Aufklärung — doch von tiefer Achtung vor dem geschichtlich Gewordenen erfüllt, weil dieses, davon sind sie überzeugt, nicht ohne Gottes Willen geworden ist (vgl. S. 316 und 323). Mußten sie darüber hinausgehen, so strebten sie doch, soweit irgend möglich, den Zusammenhang mit dem bisher Geltenden zu wahren. In der Frage des Widerstands insbesondere wollte Luther, als er den staatsrechtlichen Gründen wich — die Verantwortung für ihre Richtigkeit schob er dabei immer den Juristen zu —, daraus nur gefolgert wissen, daß man Widerstand leisten dürfe, nicht daß man ihn leisten müsse. Ihm erschien es immer als christlicher, wenn die Fürsten auf das ihnen zustehende Recht verzichteten und in leidendem Gehorsam die Sache Gott anheimgäben. Diese Stimmung lastete noch auf den deutschen Protestanten, als sie sich notgedrungen zum wirklichen Widerstand entschlossen. Weder der Schmalkaldische noch der Dreißigjährige Krieg ist von ihnen mit dem Nachdruck geführt worden, den die Sache forderte. Vollends dachte man nicht daran, das bei diesem Anlaß durch die Tat bekräftigte Widerstandsrecht der Stände späterhin etwa als

1) Vgl. darüber die abschließende Untersuchung von Karl Müller, Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser (Sitz.-Ber. der Bayr. Akad. 1915, 8. Abhandlung).

Kampfmittel gegen den heraufkommenden Absolutismus zu verwenden. Melandthyon hat zwar wissenschaftliche Ausdrücke geschaffen¹⁾, die die Staatsrechtslehre verwertete, um die (auch in der deutschen Rechtsanschauung enthaltenen) Ansätze zu einer Lehre von den allgemeinen Menschenrechten weiterzubilden²⁾; aber praktisch blieb das in Deutschland völlig bedeutungslos.

Ganz anders war von vornherein die Stimmung im Calvinismus³⁾. Wohl lehnt Calvin sich auch in seiner Staatslehre aufs engste an Luther an⁴⁾; es ist nur eine der landläufigen Fabeln, als ob Calvin das Staatswesen in Genf nach seinen religiösen Forderungen umgestaltet hätte⁵⁾; er teilt deshalb auch in unserer besonderen Frage Luthers Standpunkt, daß nur das geschichtliche Recht und nicht das Naturrecht in Betracht kommt. Aber wie er in allen Stücken den Ton bezüglich der Anteilnahme des Christen am Staat steigert, wie

1) Ich denke dabei namentlich an die immer wiederholte Bezeichnung der Stände als Ephoren, die, soweit ich sehe, von Melandthyon eingeführt worden ist, vgl. CR XVI 440 *tales reges non sunt omnino ephoratores* seu ἀντιέφωροι hoc est, non habent ita summam potestatem, ut nemini liceat de eis iudicare aut eorum actionibus adversari. ac fere nunc talia regna sunt. habent enim leges, habent et custodes, in Germania sunt electores, in Gallia certi principes curiae parlamenti, tanquam ephori regum. sed alibi plus, alibi minus possunt. — Melandthyon hat jedoch, im Unterschied von Luther, es dabei nicht abgelehnt, in seinen Gutachten das Naturrecht beizuziehen.

2) Vgl. Gierke, Johannes Althusius 3. Ausgabe S. 112 ff. 346. 381.

3) Vgl. dazu das gründliche Buch von Kurt Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt (Unterf. 3. deutschen Staats- und Rechtsgegeschichte herausgeg. von Gierke 126. Heft) 1916. Ich schätze es an dem Buch besonders, daß hier der Uebergang vom geschichtlichen zum Naturrecht innerhalb der reformatorischen Bewegung reinlich festgestellt ist. Einzelne Irrtümer, die Wolzendorff namentlich bei der Benutzung Calvins mit untergelaufen sind, berichtige ich stillschweigend.

4) Ich unterstreiche besonders, daß auch Calvin ganz wie Luther die „Vernunft“, d. h. zuletzt die Liebe zum obersten Maßstab für alle Gesetze und Rechte macht CR Calv. opp. I 237 *lex itaque moralis... cum duobus capitibus contineatur, quorum alterum pura deum fide et pietate colere, alterum sincera homines dilectione complecti simpliciter iubet, vera est aeternaque iustitiae regula gentium omnium ac temporum hominibus praescripta... 238 in legibus omnibus duo haec, ut decet, intueamur: legis constitutionem et aequitatem, cuius ratione constitutio ipsa nititur... iam cum dei legem, quam moralem vocamus constat non aliud esse, quam naturalis legis testimonium et eius conscientiae, quae hominum animis a deo insculpta est, tota huius... aequitatis ratio in ipsa perscripta est. proinde sola quoque ipsa legum omnium et scopus et regula et terminus sit, oportet.*

5) Das neueste Werk, das diese Frage streift, das sonst gediegene Buch von Gottlob Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus. Gütersloh 1923 bringt gleichfalls S. 163 für Calvin die Formel: „das Reich Gottes als souveräne Gottesherrschaft erzwingt vom Staat bestimmte Gestaltungen, auch solche der Gesetzgebung“, aber Belege dafür sucht man in der folgenden Ausführung vergebens. In Wirklichkeit hat Calvin selbst bei der Aufrichtung der Kirchenzucht dem Staat sehr große Zuständigkeiten machen müssen. Das weiß jeder, der auch nur die *articles concernant l'organisation de l'église et du culte* und die *ordonnances ecclésiastiques* aufmerksam gelesen hat. Vgl. dazu meine Rede Johannes Calvin. Tübingen 1909 und die von mir mit angeregte Abhandlung von Hans Hausherr, Schriften d. V. für Ref.-Gesch. 1922.

er deshalb die Meinung bekämpft, als ob der Staat nur ein notwendiges Uebel wäre und dem Christen z. B. ohne Vorbehalt das Recht, Prozesse zu führen, zuspricht, so geht er auch in diesem Punkt über Luther hinaus. Wo Stände in einem Volk vorhanden sind, freilich nur, wo solche vorhanden sind — denn von einem Revolutionsrecht des „Volk“ will Calvin so wenig wie Luther etwas wissen —, da haben sie nicht bloß das Recht, sondern die Pflicht, einem ungerechten Handeln der Regierung sich zu widersetzen. In den schärfsten Ausdrücken legt Calvin den hiezu Bestellten die Aufgabe ans Herz. Schon in der institutio von 1536 schreibt er, daß es eine verbrecherische Treulosigkeit, ein Verrat an der von Gott ihnen zur Hut anvertrauten Freiheit des Volkes wäre, wenn die Stände sich dieser Pflicht entzögen ¹⁾. In der zu Straßburg ausgearbeiteten zweiten Auflage von 1539 fügt er bezüglich der städtischen Magistrate einen gleichlautenden Satz hinzu ²⁾. Und im Hintergrund seiner Mahnung erscheint bei Calvin noch die Gestalt eines „Rächers“, den Gott, wenn die Berufenen ihre Pflicht versäumten, erwecken könnte, um ein geknechtetes Volk zu befreien. Schon Luther hatte bei Gelegenheit ähnliches gestreift, indem er bedeutsam an das Auftreten der alttestamentlichen Richter erinnerte; aber er hatte den Gedanken praktisch sofort unwirksam gemacht: wer darf heute es sich herausnehmen, sich ähnlich wie Simson als von Gott berufen zu fühlen? Auch Calvin warnt nachdrücklich davor, daß einer, nur weil es ihn so gelüstete, sich selbst für diesen Rächer hielte. Aber in dem Zusammenhang, in dem er den Gedanken ausspricht, gewinnt der Hinweis auf diese Möglichkeit trotzdem die Bedeutung einer gewissen Drohung ³⁾.

Erst der Druck einer entsetzlichen äußeren Lage hat den Calvinismus über die von Calvin innegehaltene Grenze hinausgedrängt. Zu Anfang des Kampfs um ihren Glauben haben Calvins Anhänger zwar überall, in den Niederlanden wie in Schottland und Frankreich, ganz in Calvins Sinn unter der Losung getritten, daß sie zugleich die überlieferten städtischen Freiheiten verteidigen wollten. Aber wie es auf Leben und Tod ging, stellte es sich heraus, daß dieser Gesichtspunkt nicht

1) CR Calvini opera I 248 nam si qui nunc sint populares magistratus ad moderandam regum libidinem constituti, quales olim erant qui lacedaemoniis regibus oppositi erant ephori aut romanis consulibus tribuni plebis aut Atheniensium senatui Demarchi et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, cum primarios conventus peragunt, adeo illos ferocienti regum licentiae pro officio intercedere non veto, ut si regibus impotenter grassantibus et humili plebeculae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere affirmem, qua populi libertatem, cuius se dei ordinatione tutores positos norunt, fraudulenter produnt.

2) CR Calvini opera I 1103 f. quin etiam huc summa diligentia intenti magistratus esse debent, ne qua in parte libertatem, cuius praesides sunt constituti, minui nedum violari patiantur: si in eo sunt segiores et parum solliciti, perfidi sunt in officio et patriae suae proditores.

3) CR Calvini opera I 247 nam modo ex servis suis manifestos vindices excitat ac mandato suo instruit, qui de seclerata dominatione poenas sumant et oppressum iniustus modis populum e misera calamitate eximant, modo furorem aliud cogitantium et aliud molientium hominum eo destinant... neque enim si ultio domini est, effrenatae dominationis correctio, ideo protinus demandatam nobis arbitremur, quibus nullum aliud quam parendi et patiendi datum est mandatum. de privatis hominibus semper loquor.

zureichte. Denn nirgends war es doch so, daß die Stände als solche sich geschlossen für den Calvinismus erklärt hätten. Wollte der Calvinismus sich nicht selbst aufgeben, so mußte er um einen Schritt weitergehen. Unter dem Eindruck der Bartholomäusnacht haben die Monarchomachen in Frankreich dies gewagt und von dem positiven Recht, mit dem auch sie immer in erster Linie arbeiten ¹⁾, auch auf das Naturrecht zurückgegriffen. Sie taten es nur zögernd, in sorgfältiger Abstufung der Gründe. Erst im äußersten Fall, wenn auch der Adel nicht nur versagt, sondern sich selbst noch an der Tyrannei beteiligt, soll nach du Plessis-Mornay das „Volk“ das Recht haben, Widerstand zu leisten. Zu einem ähnlichen Schluß, mit gleicher Abstufung, war vorher schon John Knox in Schottland gelangt. Dadurch gewann der Calvinismus die Möglichkeit, die Massen aufzubieten und so den Kampf durchzuführen. Aber das im Drang der Not Dargebrachte blieb doch gegenüber dem ursprünglichen Gedanken auch praktisch immer nur ein Hilfsmittel. Das Ziel war nirgends die Aufrichtung einer Volksherrschaft, sondern neben der Er kämpfung der religiösen Freiheit nur die Sicherung der ständischen Rechte. Dieses Ziel hat der Calvinismus in den Niederlanden und in England tatsächlich erreicht. Er hat damit der Ausbreitung des Absolutismus in Europa seinerseits einen festen Damm entgegengesetzt. Und man ist berechtigt, dem religiösen Antrieb, d. h. der Reformation, mehr als der mit ihr verbündeten rein politischen Bewegung den schließlichen Erfolg zuzuschreiben. Denn ohne die stürmische Kraft, die der Calvinismus dem Widerstand lieh und nur er ihr leihen konnte, wäre der Parlamentarismus nicht nur in den Niederlanden, sondern auch in dem England der Stuarts so gut wie im übrigen Europa zugrunde gegangen.

In England ²⁾ entwickelt sich jedoch aus diesen Kämpfen noch etwas Weitergehendes, auf den einzelnen Zugespißtes. Das hier neu Auftretende ist indes bedingt durch die eigentümliche Sortbildung, die die religiösen Gedanken des Calvinismus dort erfuhren.

Schon im Puritanismus sieht man jene Verschiebung in dem Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft sich vorbereiten, auf die oben S. 479 kurz hingedeutet wurde. Der Puritanismus hat es zufolge des Drucks, der auf ihn gelegt wurde, im Unterschied vom festländischen Calvinismus nicht zu einer geordneten Kirchenverfassung gebracht. Das blieb nicht ohne Wirkung auf das religiöse Selbstgefühl seiner Anhänger. Dem einzelnen fehlt hier der starke religiöse Rückhalt, den er im echten Calvinismus an der Gemeinschaft findet. Er fühlt sich in höherem Maße auf sich selbst gestellt und muß in sich allein die Kräfte der inneren Erneuerung suchen. Daher fällt hier auf das persönliche Erlebnis der Bekehrung, auf die Kennzeichen und die persönliche Bewährung des Christenstandes in einem

1) Gerade dies hat Wolzendorff schlagend nachgewiesen.

2) Die zur Zeit beste Darstellung dieser Verhältnisse ist die von Karl Müller, Kirchengeschichte II 2 § 266 ff. Ich stimme Müller namentlich auch darin bei, daß der Einfluß des festländischen Täufertums weit geringer, als bisher üblich, anzuschlagen ist. Immerhin bedarf es den neueren Selbstdarstellungen dieser Setten gegenüber einer gewissen Vorsicht. Sie alle gehen — gingen wenigstens vor dem Weltkrieg — darauf aus, ihren Zusammenhang mit den alten Täufern möglichst zu verleugnen. Mit Münzer und den Münsterern wollte man nichts zu schaffen haben.

vollkommenen Leben, ein weit stärkeres Gewicht, als es sonst im Protestantismus der Fall war. Diese Vereinzelung des Gläubigen steigerte sich noch in den kleineren Gemeinschaften, die aus dem Puritanismus hervorgingen, den Independents, den Baptisten, den Seekern, den Quäkern und wie sie alle heißen. Bei ihnen löst sich unter dem Einfluß teils enthusiastisch-mystischer, teils liberaler Gedanken die altreformatorische Anschauung auf, daß es möglich sei, jeden Beliebigen in einer bestimmten, allgemeingültigen Form zur religiösen Gewißheit zu bringen. Gott selbst befehrt den einzelnen unmittelbar, und er geht mit jedem seine besonderen Wege; man muß warten, bis die Stunde kommt und darf deshalb auch nicht durch plummes Zwischengreifen die Entwicklung des anderen stören. Der einzelne tritt demgemäß in die Gemeinde ein, nach dem er befehrt ist; er erlebt nicht seine Befehrung innerhalb der Gemeinde. Die Einführung der Erwachsenentaufe bei den Baptisten war nur eine Besiegelung der in England selbständig gewonnenen Grundanschauung.

Aus der Betonung dieses Punktes ergab sich erst recht ein leidenschaftlicher Gegensatz gegen die Staatskirche, die mit ihrer „Uniformität“ den einzelnen vergewaltigen und ihn um das Beste, um die persönliche Gotteserfahrung, betrügen will. Aber es floß daraus auch die Forderung der Duldung in einem neuen Sinn. Hier wird, wenigstens bei den religiös Ernsten, ein Standpunkt erreicht, wo man die Duldung nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Religion, sondern um der Religion willen verlangt. Und zwar als Duldung nicht nur für eine Gemeinschaft oder eine Gruppe, sondern — das war die letzte Folgerung — für jeden einzelnen.

Aber in England waren nun auch, anders als auf dem Festland, die Bedingungen dafür vorhanden, daß die religiösen Grundsätze sich politisch auswirkten. Schon Bucer, dessen Schriften auch den Puritanismus stark beeinflussten, hatte in der *regno Christi* den religiösen Gedanken des Reiches Gottes dazu verwertet, um tief ins einzelne gehende Reformvorschläge für Staat und Gesellschaft aus ihm abzuleiten. Auf dem Punkt, den die religiöse Entwicklung innerhalb der Setten erreicht hatte, griff aber noch etwas besonderes, ausgesprochen Englisches ein. Die Mystik, die sie pflegten, hat alle diese Setten weder der Welt, noch ihrem Volk, noch auch ihrem völkischen Selbstgefühl entfremdet. Ihre Vertreter bleiben alle mit Bewußtsein Engländer, die auf ihr England und auf ihre Geburt als Engländer stolz sind. Das gilt von jedem einzelnen dieser Richtung, auch von Männern wie George Fox¹⁾. Nichts offenbart so deutlich die Stärke, die das völkische Hochgefühl in England damals bereits gewonnen hatte, wie daß es auch neben und innerhalb der sonst alle Unterschiede auslöschenden Mystik sich zu behaupten vermochte. Ja, in diesen Setten findet, zusammen mit dem erhöhten religiösen Bewußtsein, eher noch eine Steigerung des völkischen Selbstgefühls statt. Einzelne unter ihnen, die Diggers und die Quintomonarchisten, betonten sogar das reine Angelsächsische im Gegensatz zu dem durch die Fremdherrschaft, durch die normännische Eroberung, hereingebrachten. Deshalb haben

1) Vgl. oben S. 440 u. 443 A. 1.

ihre Anhänger in ihrer Mehrzahl keine Lust, dauernd in ein fremdes Land auszuwandern — man vergesse nicht, daß die „amerikanischen“ Kolonien damals englisch sind und daß die dorthin Ausgewanderten fortfahren, sich als Engländer zu fühlen —; sie wollen in der Heimat bleiben, sie pochen auf ihr Recht, das ihnen vermöge ihrer Geburt zukommt, gerade in diesem Land zu wohnen und dort ungestört auch ihres Glaubens zu leben.

Unter diesen ganz eigentümlichen geschichtlichen Bedingungen konnten die Forderungen der religiösen und bürgerlichen Freiheit in der Beziehung auf den einzelnen sich miteinander verschmelzen, so daß nunmehr die religiöse Freiheit als das Kernstück der bürgerlichen und umgekehrt die bürgerliche als die notwendige Ergänzung der religiösen erschien. Daraus entsprang, wie Jellinek gezeigt hat ¹⁾, der das Religiöse und das Bürgerliche zusammenfassende Gedanke der allgemeinen Menschenrechte, der in Stiftungsbriefen einzelner nordamerikanischer Kolonien und der Bill of rights zuerst ausgesprochen, dann durch die Verfassung der Vereinigten Staaten und die französische Revolution zur Weltbedeutung gelangt ist.

Das war eine Entwicklung, die über das von den Reformatoren Gewollte hinausführte. Denn ganz ebenso wie Luther hat auch Calvin es schlechthin abgelehnt, daß aus der religiösen Freiheit Folgerungen für das Politische gezogen werden dürften ²⁾. Trotzdem hätte nach Jellineks Nachweis nie wieder bestritten werden sollen, daß das Religiöse, das aus der Reformation herstammende, die eigentümlich treibende und die Durchsetzung erzwingende Kraft gewesen ist. Gewiß läßt sich der Gedanke der allgemeinen Menschenrechte sogar bis ins Mittelalter zurückverfolgen; aber dabei handelt es sich immer nur um Menschenrechte, die der Engländer als Engländer, der Deutsche als Deutscher, der Niederländer als Niederländer besitzt. Jetzt werden zum erstenmal in einem bestimten Staat Rechte verkündigt, die der Mensch als Mensch besitzt ³⁾. Diese Erhebung über das Völkische war nur möglich auf Grund des religiösen Gedankens; allerdings auch nur in Amerika, wo die Angehörigen der verschiedenen Völker zusammentrafen. Dazu: die religiöse Freiheit war etwas klar und deutlich Umschriebens, bei dem man wußte, wofür man stritt und über dessen Anerkennung man einig war; während die mit ihr in Verbindung gesetzten sonstigen „Menschen-“ und „Naturrechte“ ihrem Inhalt nach immer durch die augenblickliche wirtschaftliche Lage und die besonderen Wünsche der einzelnen Klassen bedingt waren. Daß das Religiöse den Ausschlag gab, offenbart sich endlich aber auch in der Schranke, innerhalb deren die erreichten Menschenrechte sich hielten.

1) Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. 3. Aufl. 1919.

2) CR Calvini opera I 228 tenenda illa est distincto . . . , ne quod multis vulgo accidit, haec simul duo imprudenter permisceamus, quae diversam prorsus rationem habent. Illi enim cum in evangelio promitti libertatem audiunt . . . , nullum libertatis suae fructum capere se posse putant, quamdiu aliquam supra se eminere potestatem vident . . . at vero qui inter corpus et animam, inter praesentem hanc fluxamque vitam et futuram illam aeternamque discernere noverit, neque difficile intelliget, spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas.

3) Die Indianer in diesem Sinn als „Menschen“ anzusehen fühlte man sich allerdings nicht veranlaßt.

Die sozialistischen Forderungen der Leveller, der Quintomonarchisten und der Diggers sind gescheitert. Nicht weil sie an sich „utopisch“ gewesen wären — denn vieles von dem, was die Leveller wollten, wurde später verwirklicht —, sondern weil sich mit ihnen keine überzeugende religiöse Kraft verband. Der religiöse Gedanke, der in den Setten entwickelt wurde, zielte nur auf den einzelnen. Er konnte darum auch bloß dasjenige wirksam unterstützen, was sich auf den einzelnen bezog. Das sozialdemokratische Urteil, das in den allgemeinen Menschenrechten nur die Verwirklichung der Forderungen der bürgerlichen Schicht erblickt, hat seine Berechtigung. So wie sie damals und auch noch in der französischen Revolution verkündigt wurden, sind sie ausreichend und ein Stolz nur für denjenigen, der auch wirtschaftlich als einzelner auf sich selbst zu stehen oder sich selbst fortzuhelfen vermag. Die Masse der Habelosen, der damals schon in seinen Anfängen sich bildende ¹⁾ vierte Stand, kam dabei zu kurz.

Die Aufnahme der allgemeinen Menschenrechte in die Verfassung war nicht nur die Abänderung eines einzelnen Punktes, sie schloß eine Wandlung des ganzen Staatsgedankens in sich. Am offenkundigsten ist dies in Amerika, wo die Menschenrechte der Ausgangspunkt für den Staatsbegriff werden. Der einzelne mit seinen unantastbaren Rechten ist dort das Erste. Erst jenseits dieser Grenzen beginnt das Recht des Staates. Der Staat rückt damit in das Licht eines Zweckverbands, der nur das für das Zusammenleben Unerläßliche ordnet. Aber auch in England, wo die allgemeinen Menschenrechte nur als Mindestmaß der Rechte betrachtet werden, die der einzelne innerhalb des Staats für sich beanspruchen kann, wirken sie im selben Sinne auflösend. Man steht also vor der merkwürdigen Tatsache, daß dieselben-reformatorischen Gedanken, die in Deutschland das Staatsgefühl vertieften und der Staatsmacht bloß die scharfe Grenze der Gewissensfreiheit zogen, anderwärts vermöge der Voranstellung des Persönlichkeitsgedankens dazu mitgeholfen haben, um den Staat in einen bloßen Rahmen zu verwandeln.

In England wirkt diesem Auflösenden jedoch wieder eine Einigungskraft entgegen, die in ihrem Ursprung gleichfalls mit der Reformation zusammenhängt. Seit der Losreißung von Rom und der Begründung der ecclesia Anglicana stößt man in England auf ein eigenartiges, religiöses gefärbtes Selbstgefühl, das sich auf das englische Volk als solches bezieht. Es stammt nicht, wie man gemeinhin glaubt, aus dem Puritanismus — wie hätte denn eine, zumal eine in Kampfesstellung befindliche Minderheit das allgemeine Volksgefühl beeinflussen können? —, sondern aus der Staatskirche ²⁾. So zufällig diese entstanden und so wenig

1) Vgl. S. 516.

2) Am einfachsten belehrt darüber der Index der Publications of the Parker society s. v. England p. 298 Gods privileges. (! Schon dieses Stichwort ist höchst bemerkenswert.) Ich hebe darnach folgende Stellen aus: Becon, Prayers and other pieces p. 11: that God yet once again is come on visitation to this church of England and made it a glorious church p. 206 what realm since the apostle's time was ever so abundantly replenished with the knowledge of Christs gospel? Bradford, Letters, treatises, remains p. 13: (Segnungen) as no people heretofore hath had Norden, Progress of piety p. 39: but also in regard of the daily experience of her most sacred

Holl, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

planvoll sie gebaut war, bereits unter Eduard VI. und vollends unter Elisabeth wird sie der Gegenstand eines hohen Stolzes. Man macht sich auf dem Festland selten klar, was es für das Selbstbewußtsein des Engländer bedeutete, daß hier nicht wie in Deutschland nur ein kleiner Kurfürst oder Herzog, sondern ein wirklicher König, ein souveräner Herrscher als „neuer Josias“ an die Spitze der Reformation trat, und daß nicht nur eine „Bevölkerung“, sondern ein Volk sich darin um ihn scharte. Daraus entspringt bereits unter Eduard VI. der Glaube an eine besondere religiöse Begnadigung des englischen Volkes. Er verdichtet sich zu dem Bewußtsein eines auserwählten Volkes und reißt in dieser Steigerung die Gesamtheit der Engländer mit sich fort. Er lebt in den Puritanern und den Angehörigen der Setten nicht weniger als in Gliedern der Staatskirche. Dieses religiöse Volksgefühl, das das Staatsgefühl ersetzt, wird schon unter Cromwell die treibende Kraft des englischen Imperialismus. Denn in England kennt man die lutherische Abneigung gegen eine „Universalmonarchie“ nicht; ebensowenig die Angst, ob der äußere Erfolg nicht zur Hybris führen könnte. Vielmehr stärkt hier jede weitere Ausdehnung des britischen Weltreichs nur die Ueberzeugung, daß mit ihr zugleich das Gottesreich wüchse. Dieser religiös begründete imperialistische Drang vermochte selbst aus dem ihm zeitweise hinderlichen „liberalen“ Gedanken wieder Nutzen zu ziehen. War England der Hort der Freiheit und der Menschlichkeit, so besaß es auch das sittliche Recht, seine Macht, die zugleich die Trägerin der Humanität war, immer weiter auszubreiten.

Auf diesem völkischen Selbstgefühl baut sich auch die englische Auffassung des Krieges auf. E. Hirsch¹⁾ hat schlagend nachgewiesen, daß England sich die Lehre des Hugo Grotius²⁾ im besonderen Sinn zu eigen gemacht hat, daß der Krieg als Rechts- und Strafverfahren aufzufassen ist. Das bringt für den, der die Rolle als Völkerrichter und „Friedensstifter“ zu spielen sich getraut, den Vorteil mit sich, daß die schwierige Frage von Angriffs- oder Verteidigungskrieg von vornherein ausgeschaltet ist. Denn im Namen der Heiligkeit des Rechts kann der Krieg jederzeit selbst gegen einen Staat begonnen werden, der nicht an dem englischen Volk, sondern an einem Dritten sich „vergangen“ hat, und man vermag ihn dann unter den höchsten Namen, unter Aufrufung aller christlichen und menschlichen Gefühle, zu führen³⁾. Man wird ihn freilich — auch den Rat des Grotius hat England immer beherzigt — tatsächlich nur gegen einen Staat führen, dem man

government, which is such and so gracious as the like benefit hath not been extended to any nation before us. Private prayers of the reign of queen Elizabeth p. 477: for giving us such, so wise, so zealous, so godly and careful governors of thy chosen church of England. — Daß die Anfänge dieses Selbstgefühls schon in der Utopie des Thomas Morus sichtbar sind, hat H. Onden Sitz.-Ber. Heidelb. Acad. 1922, 2. Abh. gezeigt. Aber das Bewußtsein, gegenüber der ganzen Welt eine Sendung zu haben, ergab sich erst durch den Hinzutritt des religiösen Gedankens.

1) Deutschlands Schicksal. Göttingen 1920, S. 98 f.

2) Sie ist selbstverständlich nicht von ihm zuerst vertreten, aber von ihm erst wirklich ausgebaut worden.

3) Schon über Cromwell hat K. Müller KG II 2, 496 mit Recht geurteilt, daß für ihn die Interessen des Protestantismus da aufhörten, wo sie sich mit Englands Handelsinteressen kreuzten.

sich, sei es überhaupt oder im bestimmten Augenblick, an Macht überlegen weiß. Aus dieser Auffassung des Kriegs hat England aber weiterhin noch die Befugnis hergeleitet, den Besiegten wie einen Verbrecher zu behandeln, den man nicht nur mit der vollen Wiedergutmachung belasten, sondern auch bis zu seiner endgültigen „Besserung“ unter Aufsicht halten darf. Darnach hat England wie jederzeit so auch im Weltkrieg gehandelt. Was in Deutschland als unerträgliche Selbstgerechtigkeit empfunden würde, was Bismarck, darin der edelste Verehrer deutschen Denkens, beharrlich von sich gewiesen hat, das wird vom Engländer auf Grund jener religiösen Selbsteinschätzung mit dem allerbesten Gewissen ausgeübt¹⁾.

Ähnliche Spannungen und Gegensätze konnten sich auch auf wirtschaftlichem Gebiet aus den von Luther miteinander verbundenen Antrieben ergeben. Indem Luther die Pflicht zur Arbeit und zwar der Arbeit um der Sache willen verkündigte und daneben genügsame Einfachheit predigte, gab er der wirtschaftlichen Gütererzeugung einen neuen kräftigen Anstoß. Aber gleichzeitig betont Luther, seinem Gemeinschaftsgedanken zufolge, nicht nur für den einzelnen die Pflicht der Rücksichtnahme und der Hilfsbereitschaft gegenüber dem Nächsten, sondern auch für die Gesamtheit die Pflicht, sich der Arbeitsunfähigen anzunehmen und die Erdrückung des Schwächeren durch den Stärkeren zu verhüten. Es kam darauf an, wie beides sich im Verhältnis zueinander entwickelte.

Beim Ersten war es von vornherein entscheidend, daß Luther und die Reformatoren²⁾ überhaupt auf die Wertschätzung der Arbeit auch die Anerkennung des persönlichen Eigentums begründeten³⁾. Luther hat zwar grundsätzlich ausgesprochen, daß es dem Christen an und für sich gleichgültig sein müßte, ob er den Ertrag seiner Arbeit für sich behalten oder ihn mit andern zu einer Gemeinwirtschaft zusammenwerfen sollte. Aber eine Pflicht zum Kommunismus, wie sie die Täufer aufstellten, erkannte er nicht an, mochte man sich dafür auf Adam oder auf die Urgemeinde berufen. Um so weniger, als er vom Kloster her wußte, daß auch der Kommunismus das persönliche Eigentum nicht völlig aufzuheben imstande sei⁴⁾, und daneben bemerkte, daß seine Verwirklichung in der Welt doch tatsächlich nur auf eine Ausnützung des Fleißigen und Tüchtigen durch den Trägen hinauslief. Ihm schien das christliche Liebesgebot, das die Täufer ins Feld führten, vielmehr

1) Sehr treffend hat H. Onden a. a. O. S. 20 bemerkt, daß das, was der Engländer beim Deutschen „Machiavellismus“ nennt, im Grund die deutsche Wahrhaftigkeit ist, die Abneigung, da fromme Redensarten zu gebrauchen, wo tatsächlich andere Absichten auch nur mitbeteiligt sind.

2) Vgl. oben S. 250 und für Melancthon CR XVI 431.

3) Vgl. seine Begründung Disput. S. 536 Drews Th. 4 manifestum est, in secunda tabula praecepi omnia quaerere et possidere, dum dicit: furtum non facies. Th. 5 hoc est tuum, non alienum habeas, seu (ut Paulus dicit) laboret quilibet, ut habeat, quod det egenti.

4) Disput. S. 564 Drews quamvis referuntur in commune bona, tamen sunt et manent aliquantulum propria.

gerade das persönliche Eigentum zu bestätigen. Denn wer anderen geben und beibringen sollte, der mußte doch zuvor selbst etwas haben.

Indes wenn Luther Arbeit verlangte, so bedeutete dies selbstverständlich in jedem Sinne redliche Arbeit, und schon dies nötigte ihn, zu den herrschenden Formen des Wirtschaftsbetriebs Stellung zu nehmen.

Seine Auffassung der Lage war dadurch bestimmt, daß er in einem Staat lebte, wo der Aderbau noch überwog und der sich ausbreitende Kapitalismus eben erst seine Wirkungen entfaltete. Luther sieht den Kapitalismus von seiner üblen Seite her. Er bemerkt — und darin bewährt er sich als guter Beobachter seiner Zeit — die Verwilderung der kaufmännischen Sitten, die „schwinden, bösen Griffe“, die jetzt üblich werden, die Monopole, die Ringbildungen, das Zeitgeschäft, die Scheinverkäufe, den betrügerischen Bankrott und das leichtsinnige Umgehen mit dem Kredit; er beachtet aber auch die üblen Folgen des ausländischen Handels für die Volkssitte in der Steigerung des Luxus und dem Aufkommen neuer unsinniger Bedürfnisse.

Unter solchen Eindrücken ist Luther zunächst kräftig eingetreten für die Bedeutung und den sittlichen Wert der landwirtschaftlichen Arbeit. Sie erscheint ihm gegenüber Industrie und Handel als die natürlichste Betätigung. „Ich sehe mit vil gutter sitten, die yhe in ein land kommen sein durch kauffmanschaft, und got vortzeiten sein voll von Israel darum von dem mehrer wonen ließ und nit viel kauffmanschaft treyben . . . das weyß ich wol, das viel gotlicher weere aderwerd mehrer und kauffmanschaft myndern und die viel besser thun, die der schrift nach die erden erbeytten und yhr nahrung drauß suchen . . . Es ist noch viel landt, das nit umbtrieben und geehret ist ¹⁾“. Er hat damit, wenigstens was die Lehre anbelangt, keineswegs nur das Selbstverständliche, das mit dem Ueberlieferten sich Deckende, ausgesprochen. Es gilt, sich daran zu erinnern, daß auch die Sittlichkeitslehre der Scholastik, insbesondere die des Thomas, überall nur den Städter schätzte. Der Bauer wird von ihr regelmäßig vergessen oder erscheint er nur als ein verachtetes Anhängsel der reichen Stadtbevölkerung. Es war eine Tat Luthers, daß er den Bauer wieder zu Ehren brachte, und wenn man glaubt, ihm seine Haltung im Bauernaufstand verübeln zu sollen, so müßte billigerweise sein Eintreten für die Bauernarbeit als Gegengewicht in die Waagschale geworfen werden. Der Bauernstand selbst scheint, mehr als die Ankläger Luthers von heute, ein Gefühl für diese Unterstützung gehabt zu haben. Denn es ist schließlich doch kein Zufall, daß gerade in diesem Stand die Reformation so feste Wurzeln geschlagen hat.

Um so schärfer hat Luther die sich entwickelnde Geldwirtschaft angegriffen ²⁾. Nicht nur ihre Ausschreitungen, die, wie er meinte, sich von selbst richteten, sondern auch ihre in der Zeit als unanstößig empfundenen oder doch geduldeten Formen. Er geht mit neuen, aus der Tiefe der eigenen Anschauung geschöpften Gründen gegen die damals üblichste Form des Geldgeschäfts, gegen den „Zinsfuß“, vor. Ihm war daran anstößig nicht erst, daß der Zinskäufer doch in der Regel die Notlage eines andern ausnützt, sondern schon dies, daß er „ohne

1) WA VI 466, 9 ff. 40 ff.

2) Vgl. für das einzelne oben S. 277 ff.

jede Mühe und Gefahr" seine sichern Zinsen einstreicht. Das lief gegen seinen Grundsatz von der Pflicht zur Arbeit. Und wenn der Zinskauf dazu noch als sogenannter „blinder“ Kauf gehandhabt, d. h. Geld auf bloßen Kredit gewährt wurde, so dünkte ihm dies eine Schwindelwirtschaft, die für beide Teile verderblich werden müßte. Luther hat den Mut gehabt, dem herrschenden Brauch die Forderungen der Bergpredigt als ernsthaftes Reformprogramm entgegenzusetzen. Das dort Gebotene, Geld ohne Zinsen auszuliehen oder womöglich es dem Bedürftigen zu schenken, hält er als strenge Christenpflicht aufrecht, sofern nur einer selbst Ueberschuß hat und der andere nicht arbeitscheu ist. Schon dies, meint Luther, würde, ernsthaft befolgt, in weitem Umfang eine Gesundung der Verhältnisse herbeiführen. Denn der größte Teil der jetzt abgeschlossenen Zinsläufe würde damit wegfallen. Soweit jedoch die Bedingung, daß einer Ueberschuß hat, nicht zutrifft und der Zinskauf demgemäß mit Rücksicht auf beide Teile als unentbehrlich, ja als nützlich erscheint, will Luther wenigstens dessen Form im christlichen Sinn veredeln. Vor allem muß der „blinde“ Zinskauf abgetan werden. Kehrt man zum soliden Geschäft zurück, bei dem nur auf „benannte“ Güter Geld geliehen wird, dann ist es auch möglich, die Zinsabgabe der Vernunft und Liebe gemäß zu gestalten. Denn da das betreffende Gut immer einen Ertrag abwirft, so kann der Zins je nach dem wirklichen Einkommen (immer den Fleiß des Schuldners vorausgesetzt) beweglich gehalten werden. Jedenfalls darf er 4 oder höchstens 6 vom Hundert im Jahr nicht übersteigen. — Auch über die Preisbildung beim Warenhandel hat Luther sich seine eigenen Gedanken gemacht. Er sucht einen neuen Weg, um den „gerechten“ Preis zu bestimmen: so, daß die Arbeitsleistung dabei zugrunde gelegt, aber daneben die verschiedene Art der Arbeit gebührend berücksichtigt und für die Berechnung des Gegenwerts der Arbeit der Lohn des gewöhnlichen Tagelöhners als unterste Grenze genommen wird¹⁾.

Angeichts so einschneidender Vorschläge ist es unverstänlich, wie man Luther hat vorwerfen können, er hätte „vor der Eigengesetzlichkeit des Geschäftslebens kapituliert“ und die Gebote der Bergpredigt tatsächlich außer Kraft gesetzt. Wenn auf irgendeinem Punkte, so hat Luther hier dafür gekämpft, daß christliche Grundsätze auch im Leben befolgt würden. Jedoch auch an dieser Stelle hat sich zwischen ihn und die Folgezeit Melancthon²⁾ eingeschoben. Melancthon hat die Spannung zwischen Bergpredigt und Brauch des Geschäftslebens niemals so scharf empfunden wie Luther. Er teilt³⁾ zwar bezüglich der Geldwirtschaft mit Luther die

1) Vgl. dazu oben S. 277.

2) Immer wieder drängt sich aus solchem Anlaß die Frage des persönlichen Verhältnisses zwischen Luther und Melancthon auf. Luther schreibt noch im Jahr 1540 seine gewissenaufüttelnde Schrift „An die Pfarrherrn vom Wucher zu predigen“, und währenddem erzieht Melancthon in seinen philosophischen und theologischen Vorlesungen die Studenten zu ganz anderen Anschauungen. Ist es denkbar, daß Luther davon nichts bemerkt hat? Und doch hat er darüber ebenso wie über die andern Unterschiede (landesherrliches Kirchenregiment u. ä.) nicht nur öffentlich, sondern auch in den Tischreden geschwiegen. Man sieht daraus erst recht, wie hoch Luther Melancthon geschätzt und wie viel er, der angeblich so Rechthaberische, an seinem Freund ertragen hat.

3) CR XVI 128 ff., 428 ff., 495 ff.

Anschauung von der Unfruchtbarkeit des Geldes — wie durfte er dies bezweifeln, wo der Satz doch von Aristoteles herrührte? — und verurteilt deshalb das Zinsnehmen auf bloßes Geld als Wucher. Aber im Unterschied von Luther, der die Verschleierung durchschaute hatte, erklärte er den Wiederkauf und den Zinskauf auf benanntes Gut für einen richtigen Kauf, woraus dann folgt, daß das erstattete Geld, d. h. auch der Zins, kein Wucherzins ist. Und den von Luther in Grund und Boden verdammtten Zinskauf auf unbenanntes Gut verteidigt er mit nicht weniger als vier Gründen, sogar wieder unter Zuhilfenahme des kanonischen Rechts; ebensowenig hat er gegen das von Luther bekämpfte „Interesse“ etwas einzuwenden. Fürs Ganze gibt er die Regel, daß der Christ sich derjenigen Geschäftsformen bedienen darf, die die Gesetze, d. h. vor allem das römische Recht billigen und für anständig erklären¹⁾. Das hieß dann allerdings so viel wie auf eine Regelung nach christlichen Grundsätzen verzichten.

Die Stellungnahme des Luthertums zu diesen Fragen ist darum keine einheitliche gewesen. Auf den Durchschnitt gesehen haben die bequemen Anschauungen Melancthons gesiegt. Infolgedessen hat sich das Luthertum mit ruhigem Gewissen am Geschäftsleben, so wie es sich entwickelte, beteiligt; ja norddeutsche protestantische Regierungen waren mit unter den ersten, die den Kampf gegen das Zinsnehmen als solches aufgaben; allerdings taten sie dies in der Absicht, um dem im Geheimen betriebenen Wucher desto wirksamer entgegenzuarbeiten²⁾. Immerhin ist im Pietismus etwas von Luthers Stimmung wieder aufgewacht. Der Pietismus nimmt den Fleiß im Beruf auch innerhalb des Geschäftslebens als ernsthafte Christenpflicht und kommt von da aus zu einer gelegentlich weit ausgreifenden Unternehmungslust; aber er betrachtet es daneben als strengen Grundsatz, daß der Höhe des Gewinns auch die Leistungen für das Reich Gottes entsprechen müssen.

In anderer Lage als Luther hat Calvin sich befunden. Calvin stand innerhalb eines Gemeinwesens, das nur über ein ganz kleines, für die Nahrungsversorgung der Stadt bei weitem nicht zureichendes Landgebiet verfügte, in dem dazu noch Handel und Industrie durch die französische Wirtschaftspolitik einen tödlichen Schlag erhalten hatten³⁾. Er hatte deshalb wenig Anlaß, über die Bedeutung der Landwirtschaft nachzudenken; aber um so mehr über die von Handel und Industrie. Wenn Genf überhaupt aufgeholfen werden sollte, so konnte es nur durch Neubelebung dieser beiden Tätigkeitszweige geschehen. Indes verzichtete Calvin von vornherein darauf, aus Genf eine Stadt wie etwa Venedig machen zu wollen⁴⁾. Denn er hat

1) CR XVI 133 constat autem ex regula usitata, quod de rebus civilibus legum iudicium sequendum sit et quod Christiano liceat uti legibus et contractibus, qui approbantur a legibus. ib. 429 nos breviter respondemus, Christiano licere uti contractibus, quos leges probant et iudicant, quemadmodum licet Christiano uti aliis politicis ordinationibus.

2) Vgl. v. Below im Wörterbuch der Volkswirtschaft³ II 1424.

3) Vgl. gegenüber irtigen Vorstellungen über die „Blüte“ Genfs vor Calvins Eintreffen Holl, Johannes Calvin S. 29 und Anm. 59. — Es ist lehrreich zu beobachten, daß in der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Frankreich und der Westschweiz sich genau das wiederholt, was schon im 15. und 16. Jahrhundert stattgefunden hatte.

4) Immer führt Calvin Venedig als Beispiel einer glänzenden und weltflug geleiteten Handelsstadt an; aber nur um zugleich anzudeuten, daß über kurz oder lang ihr Sturz er-

über all den Dringlichkeiten der äußerem Umstände doch sein Neues Testament nicht vergessen ¹⁾).

So hat Calvin zwar einen wichtigen Schritt in der Richtung auf die Geldwirtschaft getan, indem er mit der aristotelischen Anschauung von der Unfruchtbarkeit des Geldes brach ²⁾). Denn er war nicht umsonst ein geschulter und selbständig denkender Jurist, der sich nicht durch das Ansehen des Aristoteles blenden ließ. Auch besaß er genug Einblick in die Wirklichkeit der Dinge, um zu erkennen, daß das „Interesse“ eine innere Berechtigung hat, weil ohne dieses überhaupt kein Handel möglich wäre ³⁾). Aber daneben fühlt Calvin sich genau so streng wie Luther an die Bergpredigt gebunden, und seine Geschäftskennntnis ließ ihn die Schliche, die im Geldverkehr möglich sind, noch weit schärfer als die deutschen Reformatoren durchschauen. Er weiß nicht nur so gut wie Luther, daß der Titel des „Interesses“ einer unendlichen Ausdehnung fähig ist; er hat, namentlich im Unterschied von dem harmlosen Melanchthon, auch eine Vorstellung davon, daß man innerhalb der schönsten gesetzlichen Formen den schlimmsten Wucher treiben kann ⁴⁾). Deshalb findet er sich genötigt, mit scharfen Unterscheidungen durchzugreifen. Vor allem gilt ihm das gewerbsmäßige Geldausleihen zum Zweck des Geldverdienens als mit dem Christentum unvereinbar. Also auch, wie er ausdrücklich sagt, der Betrieb einer Bank. Denn der Bankier ist ein Mensch, der selbst sitzend, ohne eigene Arbeit Geld erwerben will und der dazu noch zumeist gerade die Bedürftigen ausnützt. Das ist aber ohne Frage Wucher ⁵⁾). — Indes auch

folgen müßte, vgl. 3. B. CR Calvini opp. XXXVII 163 atque hodie idem de Venetiis et aliis quibusdam dici posset, quae opibus abundant et delitiis und beatissimae hominum iudicio existimantur. nam haec verum conversio non minus ipsis quam Babylonis extimescenda est: etiam quum longissime a periculo abesse videntur.

1) Wenn man die üblichen Darstellungen von Calvins Anschauung liest, so kann man sich immer nur fragen, wie lange es wohl her ist, daß jemand Calvin selbst über diese Dinge nachgeschlagen hat. Auch Troeltsch gibt, bloß in eigenartig vergrößerter Form, nur die gemeine Anschauung wieder, vgl. etwa seinen Artikel Naturrecht (Rel. in Gesch. und Gegenw. IV 702): „Eine weitere Aenderung . . . vollzog Calvin in der Wirtschaftslehre, indem er das Zinsgeschäft und den Handel für naturrechtlich (!) und darum (!) auch christlich erlaubt erklärte. Das war in der Handelsstadt Genf gar nicht anders möglich und wurde dann (!) von dem Holländer Salmasius wissenschaftlich eingehend begründet.“

2) Am eingehendsten CR Calvini opp. X a 247 f., vgl. auch XXIV 682 neque vero arguta illa ratio Aristotelis consistit, foenus esse praeter naturam, quia pecunia sterilis est nec pecuniam parit: poterit enim ille quem dixi frustrator ex aliena pecunia quaestum uberem facere negotiando, fundi emptor metet ac vindemiabit XXVIII 118 und 119 redet er von dem Satz: qu'argent n'enfante point argent als von einer raison frivolle und puerile.

3) CR Calvini opp. XL 432 quia aliter non possunt inter se negotiari homines XXVIII 117 il nous faudroit quitter toute marchandise: il ne seroit point licite de traffiquer en façon que ce fust les uns avec les autres.

4) CR Calvini opp. XXVIII 121 XL 431.

5) CR Calvini opp. XL 431 et certe foenerator semper erit latro, hoc est qui quaestum faciet ex foenore, ille predo erit . . . sed aliud est foenerari quam foenus accipere. quum enim quispiam mensam erexit, iam utitur ea arte perinde atque agricola laborem suum ponit in agris, colendis, sed poterit quispiam foenus accipere qui tamen non foenerabitur. Vgl. XXXI 148 est enim valde indignum, dum singuli laboriose victum

beim gelegentlichen Zinsnehmen gilt nach ihm für den Christen die strenge Regel Matth. 7, 12, d. h. die christliche Liebe. Ein Christ darf nicht auf Kosten anderer reich werden wollen¹⁾. Daraus folgt: Zinsnehmen ist überhaupt nur dem Vermögenden gegenüber gestattet²⁾. Und selbst beim Geschäft mit einem Wohlhabenden gilt es noch, im einzelnen auf die Pflicht der Liebe zu achten: man darf nicht glauben, daß man immer 5 % nehmen müsse, weil das obrigkeitlich zugelassen sei³⁾. Der Christ muß dem andern nicht nur auch einen, sondern womöglich den größeren Vorteil gönnen⁴⁾. — Dagegen im Verkehr mit dem Armen tritt für jeden, der dazu imstande ist, die Pflicht nach der Bergpredigt zu handeln, unbedingt in Kraft. Das bedeutet: vom Bedürftigen darf überhaupt kein Zins gefordert werden⁵⁾. Und wer etwa deshalb zwar nur von Vermögenden Zins nimmt, aber nie einem Armen eine Summe schenkt oder zinslos leiht, der versäumt gleichfalls seine Christenpflicht⁶⁾.

sibi acquirunt, dum se agricolae quotidianis operis fatigant, opifices multum sudando aliis serviant, mercatores non modo se exercent laboribus, sed multa quoque incommoda et pericula subeant, solos trapezitas sedendo vectigal ex omnium labore colligere. ad haec scimus, ut plurimum non eos qui divites sunt foenore exhauriri, sed potius tenues homines qui potius levandi erant X a 248 ie nappreuve pas si queleun propose faire mestier de faire gain d'usure.

1) CR Calvini opp. XXIV 681 si tamen de re ipsa certo pronunciandum est, non aliunde quam ex communi aequitatis regula sumenda est definitio ac praesertim ex Christi sententia (d. h. nicht aus dem „Naturrecht“!), ex qua pendent lex et prophetae Matth. 7, 12 XXVIII 122 voici donc ce que nous avons à retenir: assavoir quand nous faisons question si toutes usures sont licites qu'il ne faut point prendre simplement ce mot d'usure, mais il faut regarder l'intention de Dieu. or pour la bien cognoistre, il faut venir à l'équité qu'il nous montre en sa loy. et mesmes nous oyons ce que nostro Seigneur Jesus Christ dit Matth. 7, 12. XXIV 680 tam in foenore quam in aliis expilationibus parendum est omnibus sine exceptione et erga extraneos quoque servanda aequitas. primum quidem gradum obtinent domestici fidei (sicuti Paulus iubet peculiariter illis benefacere Gal. 6, 10): postulat tamen communis generis humani societas, ne discere appetamus ex aliorum dispendio.

2) CR Calvini opp. XXIV 682 si cum divitibus negotium sit, liberum ius foenerandi permitti.

3) CR Calvini opp. XXVIII 121 car voila la loy, qui sera de cinq pour cent. or c'est une loy generale, d'autant que les magistrats ne peuvent point à chacun cas donner taxe certaine: mais ils ordonneront qu'on prenne cinq pour cent. et pourquoy? pour les traffiques, d'autant qu'on ne se peut passer de cela. Or est-ce à dire pour tant qu'il soit tousiours licite de prendre cinq pour cent? Nenni. CR Calvini opp. X a 249 en septiesme lieu qu'on nexcede la mesure que les lois publiques de la region ou du lieu concedent. Combien que cela ne suffit pas tousiours. car souvent elles permettent ce qu'elles ne pourroyent corriger ou reprimer en defendant.

4) CR Calvini opp. X a 249 la quatriesme exception est, que celui qui emprunte face autant ou plus de gain de l'argent emprunte.

5) CR Calvini opp. XXIV 680 haec igitur summa est primae sententiae, ut dives cui suppetit facultas, pauperem collapsum opitulando erigat vel nutantem confirmet. additur praeceptum mutuandi absque foenore quod tametsi politicum est, pendet tamen ex caritatis regula: quia fieri vix potest quin foenoris exactione exhauriantur inopes et prope exsugatur eorum sanguis. XL 431 a paupere semper foenus accipere nefas erit, vgl. X a 248.

6) CR Calvini opp. X a 248 la seconde exception est que celui qui preste ne soit

Es ist also keine Rede davon, daß Calvin seiner Kirche erlaubt hätte, mit vollen Segeln in die Geldwirtschaft hineinzufahren. Er hat dieser vielmehr *schwerere Hindernisse* in den Weg gelegt als das von Melancthon geführte Luthertum. Calvin selbst hat, wenn er alles überschlug, den Eindruck gehabt, daß das Zinsnehmen in jedem Fall doch für den Christen eine höchst bedenkliche Sache sei: etwas von Uebervorteilung des Nächsten laufe dabei immer mit unter ¹⁾.

Aus den Weisungen, die Calvin gegeben hat, ist dann in seiner Kirche eine feste *Lehre* geformt worden. Sie wird von Viret, Danäus, Rivetus, Gisbert Voëtius, Perkins, Amesius in vollkommener Uebereinstimmung vorgetragen, gilt also in Holland und bei den Puritanern Englands so gut wie in Frankreich und Genf ²⁾. Man hält mit Calvin daran fest, daß von einem *Bedürftigen* überhaupt nie Zins genommen werden darf, vielmehr der Christ verpflichtet ist, ihn, wenn es ihm irgend möglich ist, mit einem zinslosen Darlehen oder einer Schenkung zu unterstützen. Beim Zinsgeschäft unter *Vermögenden* rechtfertigt man den Zins damit, daß er den schuldigen Dank gegenüber dem Geber oder den diesem gebührenden Anteil an dem Geschäftsgewinn darstelle. Aber man zieht aus dieser Auffassung zugleich die entsprechende Folgerung, daß, wenn der Entleiher *schuldlos* das Kapital verliert oder (ebenfalls schuldlos) keinen Gewinn erzielt, auch der Gläubiger keinen Anspruch auf Zins, ja kaum, jedenfalls nicht sofort, auf Wiedererstattung des Kapitals hat. — Es verdient noch eine besondere Hervorhebung, daß in *England*, ausgerechnet in England, eine Richtung entsteht, die über Calvin hinausgehend sogar wieder auf Luther zurückgreift, d. h. das *Zinsnehmen überhaupt* verbieten will. Gegen sie hat schon *Bußer* gekämpft ³⁾. Trotzdem hat Eduard VI., wohl auf Latimers Rat, wirklich durch Gesetz von 1551 auf 1552 das Zinsnehmen untersagt. Aber auch nachdem Elisabeth im Jahr 1571 einen Zins in Höhe von 10 % wieder gestattet hatte — Jakob I. hat ihn noch weiter auf 8% herabgesetzt —, hielt sich im Puritanismus nicht nur die calvinische, sondern auch die strengere lutherische Richtung. Die letztere fand selbst unter den Bischöfen in Jewel, Pilkington, Sandys und noch zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Lancelot Andrews höchst wirkungsvolle Vertreter.

Und das alles stand in den calvinischen Kirchen nicht bloß auf dem Papier ⁴⁾. Man

tellement intentif au gain quil defaille aux offices necessaires, ne aussi voulant mettre son argent sacrement il ne deprise ses pauvres freres XXIV 680 haec igitur summa est primae sententiae, ut dives cui suppetit facultas pauperem collapsum opitulando erigat vel nutantem confirmet.

1) CR Calvini opp. X a 246 que dy ie, mais usure a quasi tousiours ces deux compaignes inseparables, ascavoir cruaulte tyrannique et lart de tromper XL 432 tenendum semper est vix fieri posse ut qui foenus accipit non gravet fratrem suum.

2) Vgl. dafür und für alles Folgende die Belege in meiner Abhandlung „Die Frage des Zinsnehmens in der reformierten Kirche“ (Festsache für K. Müller, Tübingen 1922, S. 178 ff.).

3) Vgl. Scripta Anglicana. Basel 1577, S. 789 ff. — *Bußers* Standpunkt ist dem Calvins sehr ähnlich.

4) M. Weber, der sich selbst in den Quellen umzusehen pflegte, hat von diesen Dingen etwas bemerkt (Ges.-Auff. zur Rel.-Soziologie I 26 A. 2 und 166 A. 1). Nur irrte er stark, wenn er von Calvins „unzweideutiger Stellungnahme“ sprach, und vermochte deshalb die von ihm hervorgehobenen Tatsachen nicht richtig einzuschätzen.

arbeitet mit allen Mitteln der calvinischen Kirchenzucht, um die Befolgung durchzusetzen. In Frankreich wird der Bankier des Presbyteramts für unwürdig erklärt. Man streitet sogar ernsthaft darum, ob auch nur die kirchliche Armenpflege ihr Geld auf Zinsen legen dürfe. Noch schärfer geht man in Holland vor. Dort wird der „Lombardier“ und nicht nur er selbst, sondern auch seine Angehörigen und Gehilfen, in einzelnen Gegenden sogar die Hausangestellten, ohne Gnade vom Abendmahl ausgeschlossen. Man nimmt deshalb auch kein Geld von ihm für kirchliche Zwecke. Und selbst in England konnte Jewel es wagen, die „Wucherer“ mit öffentlicher Namensnennung im Gottesdienst und mit Ausstoßung aus der Kirche zu bedrohen.

Das Bild ist also auch hier gerade umgekehrt, als man es sich gewöhnlich vorstellt. Es hat keine Kirche gegeben, die so ernsthaft wie die calvinische bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts dem Wort des Herrn in der Bergpredigt nachzuleben sich bemühte, keine deshalb auch, die den „Kapitalismus“ so nachdrücklich bekämpfte¹⁾. Erst Hugo Grotius und Salmasius²⁾ haben sich gegen diese Strenge gewendet; auch sie nicht so, daß sie sich einfach auf das Naturrecht beriefen, wenigstens nicht auf ein Naturrecht nach Troeltschs Auffassung, so daß ihnen schon die Unumgänglichkeit der Sache als Beweis genügt hätte. Sondern beide suchen, nachdem sie die Bedeutung des Zinsnehmens für das Geschäftsleben dargelegt haben, es hintereinander auch sittlich zu rechtfertigen. Zunächst vom Boden der natürlichen Sittlichkeit aus (dies ist tatsächlich ihr Naturrecht): der Zins ist, so sagen sie mit der calvinischen Ueberlieferung, der schuldige Dank für die erwiesene Wohltat; dann auch einigermaßen vom Boden des Christentums aus: hier helfen sie sich, indem sie das Gebot der Bergpredigt für ein „Uebergebot“ erklärten, das nur den Vollkommenen gälte. Aber gegen diese Abschwächung, gegen die tatsächliche Beiseiteschiebung der Bergpredigt und gegen die Mißachtung des Unterschieds, ob man einem Bedürftigen oder einem Vermögenden leiht, erhob sich zunächst ein Sturm der Entrüstung in der niederländischen Kirche. Insbesondere gegen Salmasius, den „Schildhalter der Lombardiere.“

Indes der Geist der Zeit war stärker als die Kraft der calvinischen Kirche. Die Verwilderung durch die großen Kriege und der gleichzeitige mächtige Aufschwung des Geschäfts- und Handelslebens haben dem Calvinismus etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Aufrechterhaltung seiner Zucht unmöglich gemacht. Und nun erfüllte sich das Tragische, daß gerade die Tugenden, die der Calvinismus im bürgerlichen Leben seinen Gliedern anerzog — Ordnungsliebe, Berufstreue, Selbstzucht, Sparsamkeit, Entsagungsfähigkeit³⁾ —, bei gewissen Ausläufern eine Art

1) Ich hebe noch besonders hervor, daß die Synode von Emden 1571 das Aufhäufen von Geld, um wieder Geld zu erwerben, und das Ausleihen auf Zinsszins ausdrücklich verboten hat, vgl. meine Abh. S. 184 A. 2. Auch Salmasius erklärt die Ausbildung des Zinsnehmens zur Kunst für etwas Unsittliches.

2) Vgl. meine Abh. S. 187 f.

3) Vgl. die Auslegung des 8. Gebots im Großen Westminsterkatechismus, wo aber — und das scheidet gerade den entstehenden kapitalistischen Geist von dem des alten Calvinismus — immer gleichzeitig die Pflicht der Wohltätigkeit hervorgehoben ist. Niemeyer app. S. 79

des geschäftlichen Betriebs erzeugten, in der man nicht mit Unrecht das Vorbild für den neuzeitlichen Kapitalismus gefunden hat. M. Webers ¹⁾ berühmter Satz über die Entstehung des kapitalistischen Geistes aus dem — in bedenklicher Einseitigkeit entwickelten — Geist des Calvinismus scheint mir in der Hauptsache von ihm bewiesen ²⁾. Ich möchte jedoch noch stärker als er betonen, daß es nicht der echte Calvinismus, auch nicht der echte calvinische Puritanismus, sondern nur der in gewissen „Sekten“ vertretene gewesen ist, der diese Richtung einschlug, und daß selbst bei diesen Sekten das „kapitalistische“ Streben sich erst auf dem kolonialen Boden von Amerika voll entfaltete. Man sieht hier auf wirtschaftlichem Gebiet das genaue Gegenstück zu dem, was eben für das Politische festgestellt wurde. Innerhalb der von der Mystik beeinflussten Sekten erwächst jene feine religiöse Selbstsucht ³⁾, jenes Sichab-schließen in

veritas fidelitas iustitiaque in contractibus ac hominum inter se commerciis, suum cuique tribuere, restitutio bonorum si quae iniuste ab iis ad quos iure spectant detineantur, largitio ac mutuatio gratuita, prout res nostrae tulerint ac necessitates aliorum flagitaverint; iudiciorum nostrorum, voluntatum et affectionum circa res mundanas moderatio; providens cura quae studiumque ea quae nostrae naturae sustentandae necessaria sunt ac convenientia conditionique nostrae congruentia acquirendi, conservandi, adhibendi ac ordinandi, vitae genus licitum in eoque diligentia, frugalitas; actuum forensium ac fidei-iussionum nisi si forte necessariae fuerint evitatio aliorumque eius generis obligationum una cum conatu res et bona externa non minus aliorum quam nostra iustis quibusque licitisque mediis cum procurandi tum conservandi ac promovendi.

1) In der neuen Ausarbeitung (Ges. Auff. zur Rel.-Soziologie I 17 ff.) hat M. Weber seine Beweisführung noch sorgfältiger als das erstemal abzutönen sich bemüht. Man möchte nur wünschen, daß gerade diese Abtönungen jetzt auch überall beachtet würden. Vielleicht hat nichts einer unbefangenen Würdigung von M. Webers Satz so geschadet, wie die grobschlächlige Verwendung, die seine Aufstellungen bei Theologen und Profanhistorikern gefunden haben. Heute kann man nebeneinander unter Berufung auf M. Weber lesen, daß der Calvinismus im Unterschied vom Luthertum (das die Dinge beließ, wie sie waren) mutig die Welt- und Wirtschaftsverhältnisse umgestaltet habe, und umgekehrt, daß der Calvinismus noch mehr als das Luthertum die Eigengesetzlichkeit des Weltlebens anerkannt habe. Beides soll „innerweltliche Ascese“ sein. Oder erfährt man, daß der Calvinismus die größere wirtschaftliche Kraft entfaltete, weil für den Calvinisten vermöge der Prädestinationsgewißheit die persönliche religiöse Frage vollkommen erledigt war; aber daneben wieder das andere, daß die größere wirtschaftliche Kraft vielmehr aus der ständigen inneren Unruhe herstammte, in die ihn die Sorge um seine Erwählung versetzte. So wirbelt das alles fröhlich durcheinander. — Meinerseits habe ich den Ausdruck „innerweltliche Ascese“ vermieden, weil er zu vieldeutig und für den Unterschied der Konfessionen nicht bezeichnend ist. Denn auch der Katholizismus kennt eine innerweltliche Ascese (in Max Webers Sinn, der sich nicht mit dem von Troeltsch deckt). Ich erinnere nur an das Partikularexamen.

2) Den „Erwählungs-“ und „Bewährungsgeboten“ möchte ich nicht so stark betonen, wie dies M. Weber in Anlehnung an Schneedenburger getan hat. Wichtiger scheint mir sowohl für das religiöse Selbstbewußtsein der Puritaner als für die Erzeugung des kapitalistischen Geistes das Vollkommenheitsstreben. Aus ihm erst entsteht die Rechenhaftigkeit. — So roh, wie es dann die Ausschreiber von Troeltsch vortragen, als ob „der Calvinist“ die Gewißheit seiner Erwählung am Wachsen seines Geldsacks feststellte, denkt übrigens auch der stumpfsinnigste amerikanische Geschäftsmann nicht.

3) Das läßt sich selbst sprachlich belegen. W. Franz hat (Der Wert der englischen Kultur, Tübingen 1913 S. 4) fein hervorgehoben, daß seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Zu-

sich selbst, jene Unruhe des Vollkommenheitstrebens, die die Rücksicht auf den Nebenmenschen zurückdrängt. Der einzelne hat genug mit sich selbst zu tun und fängt an, auf den andern herabzusehen. Das überträgt sich auf das Geschäftsleben. Es ist bezeichnend, daß in keiner der Plattformen des Kongregationalismus die Frage des Zinsnehmens berührt wird. Aber auch bei Bunyan und George Sorel¹⁾ liest man nichts darüber. In diesem Stück schieben also gerade die Sekten die Bergpredigt beiseite. Dazu kam der Druck der äußeren Lage, der Ausschluß von den Staatsämtern, der den Nonkonformisten auf das Geschäft hindrängte, und der fortdauernde Gegensatz gegen die Staatskirche und die von ihr geförderten „Lustbarkeiten“. So wandelte sich schon in England die lutherisch-calvinische Berufstreue und Arbeitsfreudigkeit in den ausschließlichen Geschäftssinn und die nüchterne Rechenhaftigkeit, die den kapitalistischen Geist kennzeichnen. Zu seiner ganzen Ausgestaltung gelangt das jedoch erst in Amerika. Dem Amerikaner fehlte und fehlt bis heute das persönliche Verhältnis zum Boden, das dem Deutschen und noch mehr dem Russen eigen ist. Er ist darin immer „Kolonist“ geblieben. Der Betrieb der Landwirtschaft steht ihm nur unter dem Gesichtspunkt, daß es gälte, den Boden auszunützen. So wirft sich die ganze Tatkraft auf das Geschäft, und hier in der Fremde, wo kein Volks- oder Stammesgefühl die einzelnen verband, konnte sich der kapitalistische Geist weit rücksichtsloser ausleben als in der alten Welt. Aber wie fremdartig dieser Betrieb noch Anfangs des 19. Jahrhundert auf einen echten Calvinisten wirkte, dafür ist Thomas Chalmers ein klassischer Zeuge²⁾. Chalmers, der von wirtschaftlichen Dingen etwas verstand, bezeichnet es als etwas eben erst Aufgekommenes, als eine Lehre „der neuen Schule“, daß man anfängt und es als Grundsatz predigt, den Ueberschuß immer wieder ins Geschäft zu stecken, und er fühlt sich gedrungen, diese Lehre ebenso mit religiösen wie mit volkswirtschaftlichen Gründen zu bekämpfen. Ein Streben nach Erwerb um des Erwerbens willen vermag er in keinem Sinn gutzuheißen. Er bringt damit jedenfalls richtig zum Ausdruck, daß dieser ins Seelenmörderische gesteigerte Betrieb der wahren Absicht der Reformation geradewegs zuwiderliefe.

Den Reformatoren galt es aber zugleich als unerlässlich, daß neben und über der Tüchtigkeit des einzelnen der brüderliche Geist zu seinem Rechte kam. Sie haben aus gutem Grund diese Seite noch wesentlich stärker betont, als die Pflicht zur Arbeit, und daher auch Einrichtungen zu schaffen gesucht, um den im wirtschaftlichen Kampf Gedrückten oder Erwerbsunfähigen die Unterstützung durch die Gemeinschaft zu sichern. Freilich — darin hielten sie den ersten Gesichtspunkt fest — so, daß nicht die Faulheit dadurch bestärkt würde.

Luther hat die Aufgabe, um die es sich dabei handelte, großzügig erfaßt. Er hat gern an das alttestamentliche Wort erinnert: „Es soll kein Armer unter euch sein“, und damit zugleich das Ziel, das eine planmäßige Armenpflege erreichen

sammensetzungen mit self im Englischen erstaunlich zunehmen und daß namentlich Worte wie self-respect, self-esteem, self-control, self-education erst dieser Stufe angehören.

1) Bei Baxter ist dies anders.

2) Vgl. meine Abhandlung Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung (Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1912, S. 243).

müßte, wie die der Gesamtheit obliegende Verpflichtung ins Licht gerückt. Es bedeutete einen weiteren Fortschritt sowohl über die bisherige katholisch-kirchliche, wie über die städtische Armenpflege, daß Luther ¹⁾ auch die Stelle, bei der die Hilfe einzusetzen habe, anders als bisher üblich bestimmte. Er denkt nicht nur an die unterste Schicht der bereits völlig Verarmten und Arbeitsunfähigen, sondern, wie ihm dies sein Einblick in die wirtschaftliche Lage und seine Schätzung der Arbeit eingab, auch an die mit der Verarmung erst bedrohten oder wegen Kapitalmangels nicht richtig vorwärts kommenden Angehörigen des Mittelstands ²⁾. Von diesem Standpunkt aus verteidigt Luther bestehende soziale Einrichtungen, die eine unüberlegte Neuerungsucht niederreißen wollte. Er hat die in Erfurt geplante Durchlöcherung der Zunftverfassung bekämpft, weil er in den Zünften eine Schutzwehr gegen die Uebermacht des Kapitals erblickte. Weiser als spätere Geschlechter sah er voraus, daß völlige Gewerbefreiheit nur zur Unterdrückung des wirtschaftlich Schwächeren führen würde. Gleichzeitig setzt er sich aber mit ganzer Kraft für eine Fortbildung der Zunftverfassung ein, um den „Unehrliehen“ und den Aufstrebenden Raum zu verschaffen ³⁾. Auf denselben Grundsätzen beruhte auch die neue Einrichtung, die Luther für die Gesamtheit schuf, der „gemeine Kasten“. Die Unterstützung, die von dort aus an Arme gewährt wurde, sollte zugleich erzieherisch sein. Im Blick darauf war schon in dem allerersten Entwurf der Beutelordnung die Unterscheidung von Arbeitswilligen und Arbeitscheuen in ihrer Wichtigkeit betont. Noch deutlicher wird in den späteren Ordnungen, bereits der Wittenberger von 1522 und der Leisniger von 1523 hervorgehoben, daß neben den Erwerbsunfähigen auch die sogenannten Hausarmen, die kapitalschwachen Handwerker, durch Gewährung von Darlehen unterstützt werden müßten.

Nur traten auch bei dieser Gelegenheit wieder die Mängel der lutherischen Kirchenverfassung zutage. Die Verwaltung des gemeinen Kastens war von Luther so gedacht, daß Obrigkeit und Gemeinde, Staat und Kirche dabei zusammenwirken sollten; immerhin in der Weise, daß von der Kirche der entscheidende Anstoß ausginge ⁴⁾. Aber es kam nicht zur Schaffung eines eigenen kirchlichen Amtes, weil Luther auch in diesem Fall erst „warten mußte, bis unser Herrgott Christen macht“ ⁵⁾. Und auch wo anderwärts, wie in Hessen und Württemberg,

1) Es ist immer noch strittig, wie weit man hier neben Luther Karlstadt zu nennen hat. Bei der ersten Wittenberger Beutelordnung möchte ich zuverlässlicher als Pallas (ZKG. der Provinz Sachsen Bd. 12 S. 1 ff., 100 ff. und Bd. 13 S. 1 ff.) den Gedanken auf Luther zurückführen. Aber der Plan, auch den Mittelstand zu unterstützen, könnte trotzdem wohl auf Karlstadt zurückgehen.

2) Ueber die frühere Armenpflege vgl. das Zusammenfassende bei v. Below, Die Ursachen der Reformation S. 103 und Alfred Schulke, Stadtgemeinde und Reformation S. 22.

3) Vgl. oben S. 274 f.

4) Vgl. Enders VII 255, 44 ff. In der Kirchen Christi sind... rechtschaffene Diaconi, die sich der Armen annehmen... Versorgung der Armen, eines gemeinen Kastens recht Bestellung.

5) WA XII 693, 33 Es wer wol gut, das mans noch anfang, wenn leut dar nach weren, da ein statt als diese hie geteilt würd in vier oder 5 Stück, geb jeglichem ein prediger und Diaconum, die da güter auftheilten und versorgten frant leutt und drauff

„Diaconen“ ernannt wurden, war diese Bezeichnung nichts mehr als ein Name. Den tatsächlich die Verwaltung führenden Vertretern der bürgerlichen Gemeinde lagen aber, obwohl sie sich zugleich als Werkzeuge der Kirche fühlen sollten, doch die städtischen, d. h. die Ersparnistüdsichten immer näher als die religiös-kirchlichen¹⁾. Was Luther bezüglich des diese ganze Schöpfung durchdringenden Geistes gewünscht hatte und was z. B. in dem Leisniger Entwurf durch die dort vorgesehene, dreimal jährlich geplante Vollversammlung zum Ausdruck kam, daß in der Gesamtheit ein kräftiges Verantwortungsgefühl für die mit der Not kämpfenden Einzelnen erwachte, wurde durch diese Art des Betriebs von vornherein in Frage gestellt. — Dazu kam noch: erst, wie die Reformation ernsthaft daran ging, planmäßig jeden wirklich Bedürftigen zu bedenken, wurde offenbar, welche gewaltigen Mittel eigentlich dazu nötig waren. Es gelang jedoch nicht, die kirchlichen Güter, die Luther mit dafür ins Auge gefaßt hatte, Altarlehen, Klostergüter usw. im gewünschten Umfange freizubekommen. Die Einnahmequellen, die dann übrig blieben, in erster Linie Almojen und Opfer, reichten für jene hochgesteckten Ziele bei weitem nicht aus. So mußte man sich doch mit dem Bescheideneren begnügen, wenigstens die Allerärmsten vor dem Verhungern oder Versinken zu bewahren. Die furchtbare Not des Dreißigjährigen Krieges und die Verarmung der Gemeinden erzwangen sogar noch das Letzte, daß die Kirche dieses Gebiet völlig räumen und der Staat die Aufgabe auf sich allein übernehmen mußte. Er hat sie in den nächsten 150 Jahren mehr mit Polizeimaßregeln, als im Geist der Fürsorge verwaltet. Und doch lag ein Fortschritt darin, daß der Staat als solcher jetzt auf eine soziale Pflicht hingedrängt wird. Es war der erste Keim für die Entwicklung zum sozialen Staat. Und das war wertvoll nicht nur für die Vertiefung des Staatsbegriffs, es war zugleich — was freilich erst in viel späterer Zeit empfunden wurde — ein Schutz gegen eine Verengerung des christlichen Liebesgedankens. Wenn der Staat die Verwaltung der öffentlichen Liebestätigkeit seinerseits in die Hand nahm, so lag darin immer eine Erinnerung daran, daß die wahre christliche Liebe sich nicht nur auf die Angehörigen einer bestimmten, der eigenen Kirche, auch nicht nur auf eine bestimmte Schicht, sondern auf alle Volksgenossen, auf jeden Menschen erstrecken muß.

Die Kirche war aber dadurch in die Lage geschoben, daß sie, wenn sie soziale Fortschritte erzielen wollte, ihrerseits auf den Staat drücken mußte; teils durch Anregungen, die sie gab, teils durch Schöpfungen, die sie selbst ins Leben rief. Sie hat das in der Folgezeit auch wirklich getan; nur war es nicht die amtliche, landesherrlich regierte Kirche, sondern die Kreise in ihr, die sich im Pietismus sammelten. Es war in dieser Hinsicht bedeutsam, daß der Pietismus lebhaft Beziehungen zu England unterhielt und zwar, wie ich unterstreichen möchte, nicht

sehen, wer da mangel leyde. Wir haben aber nicht die Person darzu, darumb traw ichs nicht anzufahen, so lang bis unser Herr Gott Christen machet.

1) Vgl. Alfred Schulze, Stadtgemeinde und Reformation 1918 S. 44. S. Friß, Die Liebestätigkeit der württembergischen Gemeinden von der Reformationszeit bis 1650. 1916.

nur zu den Setten (der Erbauungsschriften wegen), sondern auch zur anglikanischen Staatskirche ¹⁾. Denn der deutsche Pietismus besaß, das scheidet ihn von den englischen Setten und zeigt seinen lutherischen Geist, starken sozialen Sinn, und England war damals zweifellos das mit seinen sozialen Einrichtungen an der Spitze marschierende Land. Von dorthier hat Spener die Anregung empfangen, als er der Stadt Frankfurt vorschlug, ein „Armen-, Schaff- und Zuchtthaus“ zu errichten. Gemeint war damit ohne Frage ein englisches „Werkhaus“. Der Gedanke ist auch in Frankfurt ausgeführt und sofort in einer Reihe von Städten, in Nürnberg, Berlin, Leipzig, Halle, Limburg, Augsburg, Darmstadt aufgenommen worden ²⁾. Später sind noch eine ganze Anzahl derartiger Häuser in allen Teilen Deutschlands gestiftet worden. Man suchte dem englischen Vorbild auch darin nachzueifern, daß man mit dem nächsten Zweck, der Unterbringung Arbeitscheuer, den weiteren Verband, unverschuldet Verarmten und Arbeitslosen Verdienstmöglichkeit zu zu gewähren und außerdem durch die hier Beschäftigten neue Manufakturen ins Land einzuführen ³⁾. Freilich erwies sich gerade diese Verbindung widerstrebender Zwecke hier wie in England auf die Dauer als ein Unsegen. Und es war noch eine weitere Verschlimmerung, wenn, wie es darnach in der Regel geschah, auch noch die Waisen in dem Armen- und Zuchtthaus untergebracht wurden. — Schon aus diesem Grund bedeutete Grandes Waisenhaus in Halle einen neuen mächtigen Fortschritt. Denn hier ist — wenigstens in Deutschland — zum erstenmal ein selbständiges Waisenhaus begründet worden, in dem die Waisen nicht ausgenützt, sondern zu ihrem Besten erzogen werden sollten. Grandes verstand es aber auch, über die im engeren Sinn kirchlichen Kreise hinaus unter den Gebildeten und auch bei den Regierungen Sinn für die christliche Liebespflicht zu erwecken. Es ist eine Nachwirkung seiner Tätigkeit, wenn die deutsche Aufklärung ihren Menschheitsgedanken auch in sozialen Unternehmungen zu verwirklichen bestrebt war. Die romanische Aufklärung weiß von derartigen praktischen Bestrebungen nichts, und in der englischen hat sich Ähnliches nur ganz schwach geregt. Pietistische Kreise waren es auch wieder, die zu Anfang des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der durch den Krieg geschaffenen Nöte die jetzt dringenden sozialen Aufgaben der Kinderrettung, der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit und der Gefangenenfürsorge zuerst in die Hand nahmen. Und auch in diesem Fall blieb die Wirkung auf die Öffentlichkeit und auf den Staat nicht aus. Die Fortschritte im Gefängniswesen und namentlich im staatlichen und städtischen Armenwesen sind nur unter diesem Einfluß erreicht worden. Insbesondere ist der Grundgedanke des sogenannten Elberfelder Systems die unmittelbare Nachahmung eines kirchlichen Vorbilds ⁴⁾.

Es bezeichnet freilich die Schranke der in Deutschland sich entwickelnden sozialen Bewegung, daß es eben nur der Pietismus war, der sie trug. Der großzügige

1) Ich erinnere dafür nur an Großgebauer.

2) Vgl. Ed. Lempp, Geschichte des Stuttgarter Waisenhauses. 1910.

3) Vgl. das bei Lempp S. 11 abgedruckte Reskript.

4) Vgl. dazu und zum Folgenden Holl, Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung. Zeitschr. f. Theol. und Kirche. 1912.

Plan einer umfassenden Neugestaltung der kirchlichen Liebestätigkeit, den die Generalsynode von 1846 ausarbeitete und für den sich damals bemerkenswerterweise auch das konfessionelle Luthertum¹⁾ einsetzte — Stahl war Berichterstatter! —, scheiterte an dem Starrsinn Friedrich Wilhelms IV. Damit war die Gelegenheit verjährt, der Kirche als solcher die soziale Aufgabe zur Gewissenssache zu machen und zugleich die Menge der pietistischen Einzelunternehmungen nach einem großen Plan zu vereinigen. Der Ursprung aus dem Pietismus ergab jedoch auch eine innere Schranke. Es fehlte in diesen Kreisen der unbefangene Blick für die sozialen Ursachen der von ihnen bekämpften Nöte. Auch Wichern sah in diesen zuletzt nur eine Folge der Sünde. Er bemerkte nicht, was die Fabrik und was der „Arbeiter“ überhaupt bedeuteten und welche berechtigten Bestrebungen innerhalb der Arbeiterschaft erwuchsen. So ist es weder dem Staat noch der Kirche gelungen, der mächtig anschwellenden sozialdemokratischen Bewegung genugzutun. Eine gerechte Beurteilung dessen, was Staat und Kirche in Deutschland in den letzten zwei Menschenaltern getan und unterlassen haben, muß freilich dreierlei im Auge behalten: erstens, daß Deutschland erst in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts langsam anfang, ein Industrieland zu werden, und nur solche, die in England die bereits entwickelteren Verhältnisse kennen gelernt hatten, die Tragweite dieser Tatsache ahnen konnten; zweitens, daß eben in den Jahren, in denen die Arbeiterbewegung erwuchs, die noch dringlicheren Aufgaben der äußeren Politik für die Staatsleiter alles andere in den Hintergrund drängten, und drittens, daß die Haltung der Sozialdemokratie gegenüber „diesem“ Staat nicht wenig die Lösung erschwerte, ja sie unmöglich gemacht hat²⁾. Es war wohl das schwerste Unglück, daß die deutsche Sozialdemokratie keinen einzigen Führer hervorgebracht hat oder keinen hat hochkommen lassen, der über Marx hinausdenkend gangbare Wege zu einer Erfüllung der berechtigten Forderungen der Arbeiterschaft gezeigt hätte. Die marxistische Orthodogie, die sich innerhalb der deutschen Sozialdemokratie entwickelte, das üble Gegenstück zur kirchlichen Orthodogie des 17. Jahrhunderts, hat auch in diesem Fall den Sinn für die Wirklichkeit erstirbt.

Viel kräftiger hat von Anfang an der Calvinismus die soziale Aufgabe in Angriff genommen. Calvin hat den Diakonat mit unter die vier Ämter gerechnet, die er als wesentlich für eine geordnete Gemeinde betrachtete, und damit seiner Kirche von Haus aus die Fürsorge für die Armen als unerläßliche Pflicht eingeprägt.

1) Man darf das „Luthertum“ in dieser Zeit nicht als eine Einheit behandeln, wie wenn es in seiner Gesamtheit für die sozialen Dinge kein Verständnis gehabt oder höchstens in „patriarchalischem“ Sinn sich dafür erwärmt hätte. Ich begnüge mich, den einen Namen Löße zu nennen.

2) Vgl. für diese Schuld der Sozialdemokratie das gewiß unverdächtige Zeugnis von Heinrich Cunow, *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, 1920. Cunow hat die Taktik der Sozialdemokratie, sich auch solchen Regierungsvorschlägen zu widersetzen, die sie hätte unterstützen müssen, einleuchtend darauf zurückgeführt, daß Marx ihr über den Staat keinerlei Programm hinterlassen hatte, weil er harmlos annahm, der Staat könnte sich in die „Gesellschaft“ auflösen; so daß der „Vulgärmarxismus“, um überhaupt einen Staatsbegriff zu haben, sich die vor marxistischen englischen Gedanken des 18. Jahrhunderts zu eigen machen mußte.

Die Schwierigkeiten, die er bei der ersten Einrichtung des Diaconenamts in Genf zu überwinden hatte, waren nicht geringer als anderwärts. Wenn man die höchst verwickelte Dienstanweisung für die Diaconen in den *ordonnances ecclésiastiques* liest, so sieht man, daß die Verhältnisse in Genf genau so lagen, wie in jeder deutschen Reichsstadt: Bindung bestimmter Kapitalien an das städtische Spital und aus dem Mittelalter herstammende Verwaltung durch städtische Beamte. Und trotzdem hat Calvin es zuwege gebracht, daß die Diacone, auch wenn die Stadt sehr stark bei ihrer Aufstellung mitwirkte, sich als Vertreter der Kirche fühlten. Er fand im Unterschied von Luther auch „die Leute“, die dieses Amt übernahmen. Denn er verstand es, die Tätigkeit in der Kirche zu einem Stolz zu machen, und — das war das tiefste Geheimnis — er wußte die Fürsorge für die Armen in feste Beziehung zur Gesamtarbeit der Kirche zu bringen. Die von ihm geschaffene Einrichtung der regelmäßigen Hausbesuche brachte den Pastor selbst mit jedem einzelnen Glied seiner Gemeinde in persönliche Berührung und gab ihm Gelegenheit, die Arbeit der Diacone von sich aus nachzuprüfen und zu ergänzen. Nach diesem Vorbild entstand überall, wo der Calvinismus sich ausbreitete: in Frankreich, in Holland, in Schottland, am Niederrhein eine festgeordnete kirchliche Armenpflege. Sie war ausgezeichnet nicht nur durch die großartigen Anstalten, die sie insbesondere in Holland schuf, sondern mehr noch durch den Geist, der in ihr waltete. Die schönsten Eigenschaften Calvins, die seltene Verbindung von zarter Feinfühligkeit und erzieherischer Willenskraft, treten in dieser Tätigkeit der reformierten Kirche zutage ¹⁾.

Aber auch der Calvinismus hält sich bei seiner Arbeit bewußt innerhalb einer bestimmten Grenze. Er betrachtet die Armenpflege, ja die Liebestätigkeit überhaupt, wie als die Pflicht, so zugleich als ein Vorrecht der Kirche und unterläßt es deshalb, bis tief ins 19. Jahrhundert hinein, auf den Staat und dessen Gesetzgebung im sozialen Sinne einzuwirken. Dieser Standpunkt ist zu Anfang des 19. Jahrhunderts von dem bedeutendsten sozialen Führer, den der Calvinismus hervorgebracht hat, von Thomas Chalmers grundsätzlich vertreten und eingehend gerechtfertigt worden ²⁾. Th. Chalmers hat die Einführung des englischen Armengesetzes in Schottland leidenschaftlich bekämpft, aber gleichzeitig als Pfarrer in Glasgow durch die von ihm neu geordnete Armenpflege den tatsächlichen Beweis erbracht, daß eine rein kirchliche Fürsorge auch unter den fortgeschrittenen Verhältnissen der Neuzeit und bei einer stark gärenden Arbeiter-

1) Es ist mir unverständlich, wie M. Weber (Ges. Aufs. 3. Rel.-Soziol. S. 101, dazu Anm.) die seitdem oft von andern wiederholte Behauptung aufstellen konnte, im Calvinismus nehme die Nächstenliebe „einen eigentümlich sachlich = u n p e r s ö n l i c h e n Charakter an“ und sogar: „Die Menschlichkeit der Beziehungen zum Nächsten ist sozusagen abgestorben.“ Ich kann mir diese Sätze bei M. Weber nur so erklären, daß er hier wie bei seiner ganzen Zergliederung immer nur a m e r i k a n i s c h e Verhältnisse vor Augen hat. Für Amerika mag sein Urteil zutreffen. Beim Calvinismus wüßte ich nicht wo anfangen, um die Beweise für das Gegenteil zu erschöpfen. Ich denke mir das auch im Blick auf das im Text Folgende ersparen zu können. Die ganze Beweisführung von Chalmers wäre ja sinnlos, wenn es ihm selbst nicht in Fleisch und Blut übergegangen wäre und er es nicht ebenso bei andern voraussetzen dürfte, daß die Nächstenliebe einen g a n z p e r s ö n l i c h e n Charakter tragen muß.

2) Vgl. meine S. 508 A. 2 angeführte Abhandlung.

Holl., Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

schaft aller vorhandenen Not zu steuern vermochte. Gestützt auf diesen Erfolg hat er dann in einer Reihe von wissenschaftlichen Werken es streng zu erweisen versucht, daß nur eine kirchliche Liebestätigkeit den Bedrängten wirklich zu helfen imstande sei. Er faßt die Frage an dem Punkt an, der aus der reformatorischen Schätzung der Arbeit sich als wichtigster ergab und an dem tatsächlich die ernsthafteste Schwierigkeit liegt, bei der Aufgabe, das *Ehrgefühl* und die eigene Willenskraft bei dem Unterstützten zu erhalten oder vielmehr noch zu steigern¹⁾. An dieser Aufgabe, meint er, wird jede nichtkirchliche Fürsorge scheitern. Denn alle bloße Geldunterstützung, mag sie nun ein Almosen oder eine staatliche Rente sein, verdirbt den Empfänger, weil sie ihn *beschämt* und auf die Dauer sein Ehrgefühl abstumpft. Die christliche Liebe wirkt umgekehrt; sie stärkt die *Selbstachtung*, denn sie ist persönlicher Dienst und schafft persönliche, den Bedrängten ermutigende Gemeinschaft. Es hat, meint Chalmers, für den in Not Geratenen etwas Erhebendes und verjagt ihn sofort in eine ganz andere Welt, wenn ein hochangesehener Kaufmann — solche Leute pflegte Chalmers sich zu seinen Diakonen zu nehmen — seine persönlichen Angelegenheiten mit ihm durchspricht „wie ein Freund mit dem Freunde“. In der so gekräftigten und gesteigerten Selbstachtung sieht Chalmers auch die ausschlaggebende Bedingung für das wirtschaftliche Aufsteigen der Arbeiterklasse. Den rein wirtschaftlichen Kampf, die Auseinandersetzung mit dem Unternehmer, überläßt er dabei völlig dem Arbeiter selbst. Er räumt ihm allerdings dazu Freiheiten ein, die in damaliger Zeit unerhört waren. Es war überraschend, daß ein Mann seiner Stellung nicht nur für die Trade Unions eintrat, sondern auch erklärte, daß vom sittlichen Standpunkt aus gegen den Streik nichts einzuwenden sei. Nur ist Chalmers überzeugt, und er glaubt dies auch volkswirtschaftlich beweisen zu können, daß alle auf diesem Wege errungenen Vorteile dem Arbeiter solange nichts nützen, als er nicht *sittlich* sich in Zucht zu halten und dadurch der Öffentlichkeit *Achtung* einzufloßen imstande sei. Denn an sich vermöge der Unternehmer jede vom Arbeiter erzwungene Lohnsteigerung wieder in einen Scheinerfolg zu verwandeln. Aber dem Druck, der von einer sittlich gehobenen Arbeiterschaft ausginge, könne die Unternehmerklasse auf die Dauer nicht widerstehen.

K. Marx²⁾ hat Chalmers — anders als Owen, der ihn achtete — wegen des von ihm mitvertretenen Malthusianismus als den „Erzpfaffen“ unter den protestantischen Pfaffen hingestellt. Es war gewiß sehr die Frage, ob eine im Sinn von Chalmers geleistete Hilfe für die Hebung des Arbeiterstandes als solchen wirklich zu-

1) Daß Chalmers hierin nicht persönliche Stimmungen, sondern die allgemeine Anschauung der reformierten Kirche vertritt, mag man auch aus den Grundsätzen der Quäker ersehen *Christian disc. of the Society of Friends* P. III Ch. XVI S. 84 *we have ever esteemed the duty of ministering to the wants of the poor as one of primary obligations . . . whilst enjoining the duty of charity on those who are of ability to extend it, we would remind our poor Friends that it is their duty by frugality and industry to use their strenuous endeavours to maintain themselves and their families and by small savings in time of health to provide for sickness and old age, so as not to be dependent on others.*

2) Das Kapital⁴ hrsg. von Engels, S. 581 A.

reichte. Zumal da aus seinem Grundsatz der Alleinberechtigung der Kirche sich unter den neuzeitlichen Verhältnissen auch die Schranke ergeben konnte ¹⁾, daß die Unterstützung sich auf die Angehörigen der eigenen Kirche beschränkte. Das Luthertum hat demgegenüber doch einen richtigen Instinkt bewahrt, wenn es den Staat mit beigezogen wissen wollte. Aber wer den sozialdemokratischen, aus der Aufklärung herstammenden Glauben nicht zu teilen vermag, daß die Besserung der äußeren Verhältnisse im sozialistisch eingerichteten Staat die Menschen von selbst innerlich auf eine höhere Stufe hebe und sie mit einem Schlag zu gegenseitiger Liebe entflamme, der wird in der reformierten Auffassung doch die Betonung einer unveräußerlichen Wahrheit erblicken ²⁾.

Ganz eigene Wege ist England gegangen. Hier hat Bußer in *de regno Christi* die Richtung gewiesen. Er vertritt dort — man merkt, daß er aus einer Reichsstadt herkommt — mit auffallender Schärfe den Grundsatz, daß die Armenpflege eine öffentliche Angelegenheit ist, die der einzelne nicht verwaltend darf. Er nimmt mit Luther das Wort zur Richtschnur „es soll kein Armer unter euch sein“ und fordert zu diesem Zweck die Schaffung einer großzügigen Verwaltung mit Diakonen, Subdiakonen und Oekonomen, mit genauen Listen über die Notleidenden und sorgfältiger Unterscheidung der Arbeitskräftigen und der Erwerbsunfähigen ³⁾. Aber daneben will er das private Almosen vollkommen unterdrücken. Er möchte es sogar unter weltliche und kirchliche Strafe gestellt wissen ⁴⁾. Denn der einzelne, der Privatmann sei nie imstande zu beurteilen, ob der die Gabe Heischende ihrer würdig sei oder nicht. Wer kann denn jeden Bettler, der zu ihm kommt, kennen? Bußer läßt auch den Einwand nicht gelten, daß ein persönlich dargereichtes Almosen weniger beschäme als ein öffentliches. Wer dabei innerlich etwas zu überwinden hat, der mag sein Anliegen durch einen Bekannten vorbringen lassen.

In diesem Geist hat Elisabeth nach sorgfältiger Vorbereitung durch die Gesetze vom Jahre 1597 und 1601 das Armenwesen neu geregelt ⁵⁾. Das Kirchspiel, das ja kirchliche und bürgerliche Gemeinde zugleich war, wird haftbar gemacht für die in seinem Bezirk wohnenden Armen. Es erhält das Recht, zu diesem Zweck eine Steuer umzulegen. Aber um den Mißbrauch der Unterstützung durch die Arbeitscheuen zu verhindern und andererseits auch, um Arbeitslosen Beschäftigung zu gewähren, war

1) Bei Cholmers selbst ist das nicht eingetreten. Er hat sich um Dissidenten, Katholiken und Juden ebenso gekümmert wie um die Glieder seiner Kirche. Aber die Voraussetzung dafür war das in England noch fortbauende Zusammenfallen des Kirchspiels mit der bürgerlichen Gemeinde.

2) Vgl. Holl, „Christentum und Sozialismus“. Grenzboten 1919, S. 174 ff.

3) Scripta Anglicana. Basel 1577 I. I c. 14 S. 50 f. I. II c. 14 S. 80 ff.

4) I. II c. 14 S. 83 horum superbiae (sc. qui per se potius pauperibus velint largiri) occurrendum erit cum lege S. M. T. tum etiam per ecclesiae disciplinam. Lege quae imponat duplum offerre in gazophylacium domini, si quis deprehendatur egenis privatim aliquid esse largitus. disciplina vero ecclesiae, ut si qui in domini gazophylacium nihil conferant, officii sui ab ecclesiarum ministris ex verbo domini admoneantur: quorum si admonitionem illi prae fracte contempserint, ut ethnici et publicani habeantur.

5) Die beste Darstellung der Anfänge des Armengesetzes gibt E. M. Leonard, the early history of English poor relief. Cambridge 1900.

als ergänzende Einrichtung das „*Werkhaus*“ hinzugefügt. Man darf das Werkhaus des 16. und des anfangenden 17. Jahrhunderts nicht nach dem Bild beurteilen, das Dickens für das 19. Jahrhundert mit Recht von ihm gezeichnet hat. Schon die Verbindung von Strafhaus, Arbeitshaus und Waisenhaus, die später freilich die Regel wurde, war nicht überall durchgeführt. Und zwar absichtlich. Denn man legte starkes Gewicht darauf, daß im Werkhaus vornehmlich Unbeschäftigte Arbeit finden könnten. England hat früher als irgendein anderes Land die Wirkungen der aufkommenden Industrie erfahren. Es war eben damals im Begriff, von der Ackerbau- zur Weidewirtschaft und gleichzeitig zur Wollindustrie überzugehen. Deshalb empfindet man hier ein etwa durch Krieg verursachtes Stößen der Warenausfuhr sofort im ganzen Lande. Und es zeugt von dem Ernst, mit dem die Regierung arbeitete, daß sie diesen Verhältnissen gebührende Aufmerksamkeit schenkte. In England besaß man aber auch die Mittel, um dem Gesetz Nachdruck zu verleihen. Das Privy Council zusammen mit den Friedensrichtern hat immer darauf gedrängt, daß die Städte die entsprechenden Einrichtungen schufen und sie im Gang hielten. Namentlich gilt dies für die Zeit Karls I. und insbesondere für die Jahre 1629 bis 1641. Von hier aus fällt ein für viele wohl überraschendes Licht auf diesen bedeutungsvollen Abschnitt der englischen Geschichte: in derselben Zeit, in der Karl I. das Parlament beiseite schiebt, also die bürgerliche Schicht mißhandelt, kümmert er sich desto mehr um den vierten Stand. Mögen seine Antriebe gewesen sein, welche sie wollen — was damals d. h. vom absoluten Königtum in England geleistet worden ist, in der Aufstapelung von Rohstoffen, um in der Zeit der Not Arbeitslose beschäftigen zu können, in der Unterbringung von Lehrlingen, Beforgung von Arbeitsgelegenheit, Fürsorge für die Erwerbsunfähigen, verdient in der Tat alle Hochachtung ¹⁾.

Aber es ging in England nicht anders als auf dem Festland. Die Mitte des 17. Jahrhunderts bringt die Wendung. Die liberal-bürgerliche Schicht, die nach der Revolution emporkam und die die allgemeinen Menschenrechte für den einzelnen erkämpfte, besaß nicht mehr denselben sozialen Sinn, wie das vorausgehende Geschlecht. Der Teil der sozialen Aufgabe, den die absolutistische Regierung besonders gepflegt hatte, die Fürsorge für die Erwerbslosen, fällt vollständig zu Boden. Man beschränkt sich jetzt auch hier auf die Unterstützung der Erwerbsunfähigen und bringt diese zusammen mit allen Unversorgten unterschiedslos im Arbeitshaus unter. Nun erst wird das Werkhaus dasjenige, als was es Dickens geschildert hat, eine Stätte der Mißhandlung für Erwachsene und Kinder und eine Gelegenheit zu schamloser Ausbeutung einer wehrlosen Arbeitskraft durch habgierige Unternehmer. Aber das Schlimmste war, daß zufolge dieser „Wohltätigkeitseinrichtungen“ das soziale Gewissen des englischen Volkes so gut wie ganz einschliefl. Hier kann man mit Recht sagen, daß die christliche Liebe, soweit sie überhaupt noch vorhanden war, ein völlig unpersönliches Gepräge gewinnt. Man glaubt die Christenpflicht erfüllt zu haben, wenn man die lästige, mehr durch die Gewinnsucht der Unternehmer als durch die Ausdehnung der Not hochgetriebene Armensteuer bezahlt.

¹⁾ Immerhin ist beachtenswert und bedenklich, wie früh man schon damals Kinder zur Arbeit heranzog. Womöglich bereits vom 6. Jahre an.

Erst wie beim Uebergang des 18. zum 19. Jahrhundert als Nachtheile zu dem glänzenden Aufschwung der Industrie die grauenhafte Verelendung des vierten Standes grell in die Erscheinung trat, kam ein gewisser Umschwung. Aber nicht durch die Vertreter der Staatskirche: denn das kleine Grüppchen der Hafney-Phalanx und der für soziale Dinge sich erwärmende Teil der Evangelikalen fiel kaum ins Gewicht. Ebenso wenig durch die Sekten: die Quäker sind unter ihnen eine Ausnahme. Bei der breiten Masse der Angehörigen der Staatskirche und erst recht der Sekten bewirkt vielmehr die früher gekennzeichnete Auffassung des Christentums als einer ganz persönlichen, rein innerlichen Angelegenheit eine unwillkürliche, 3. T. sogar bewußte Zurückhaltung gegenüber diesen Fragen. Den großen Kampf für die Neugestaltung des Armengesetzes und für Einschränkung der Frauen- und Kinderarbeit führen liberale Politiker und Volkswirtschaftler, an ihrer Spitze Männer wie Owen. Der Erfolg war zunächst die freilich im Blick auf die vorhandene Not immer noch sehr unzulängliche Neugestaltung des Armengesetzes im Jahre 1834. Innerhalb der Kirche bedurfte es der zähen Arbeit eines Maurice, Irving, Arnold, Robertson, Kingsley, um das soziale Gewissen zu wecken. Nachdem sie Bahn gebrochen, aber innerhalb der Broad Church keine Nachfolger gefunden hatten, hat seit den 60er Jahren die hochkirchliche Richtung sich stark auf diese Seite geworfen; immerhin so, daß sie bezeichnende Grenzen innehält. Die Verteidigung der wirtschaftlichen Ansprüche des Arbeiters wird auch von ihr in der Hauptsache diesem selbst oder den politischen Parteien überlassen. Die Kirche stellt in diesem Kampf keine Führer. Sie greift nur in wichtigen Augenblicken, namentlich bei Lohnstreitigkeiten, durch den Mund einzelner Bischöfe gewissermaßen als Schiedsrichterin ein, und das Urteil, das sie dann abgibt, pflegt als der Spruch eines Unparteiischen auch in der Öffentlichkeit ins Gewicht zu fallen. Ihre unmittelbare Hilfe wendet die Kirche, auch damit ins Katholische zurücklenkend, ausschließlich den Verarmten und Verunglückten zu. Und selbst diese Tätigkeit betreibt sie nicht amtlich, sondern nur in der Form einer freiwilligen, hauptsächlich von den hochkirchlichen Ordensvereinigungen getragenen Fürsorge. Daher trotz der reichlichen Mittel und trotz vieler persönlicher Hingabe der riesenhaften Not gegenüber nur mit verschwindendem Erfolg.

Und doch hat dies genügt, um den englischen Arbeiter bei der Kirche zu halten! Der englische Sozialist ist nicht wie der deutsche grundsätzlicher Atheist und Christentumspötker geworden.

Viel länger hat es zufolge ihrer eigentümlichen Einstellung bei den Nonkonformisten gedauert, bis sie der sozialen Pflicht sich erinnerten. Es ist bezeichnend, daß die große Reformbewegung des 18. Jahrhunderts, der Methodismus, an dieser Frage nicht nur achtlos vorübergegangen, sondern noch im 19. sogar eher gegen ein sozial verstandenes Christentum gekämpft hat. Erst Booth hat auf dieser Seite eine Wendung herbeigeführt. Und auch er erst, nachdem er vorher, seiner methodistischen Herkunft gemäß, ein Menschenalter hindurch ausschließlich an den Seelen gearbeitet hatte. Aber dann hat er sich das einzigartige Verdienst erworben, als Erster den fünften Stand zu entdecken. Er hat freilich nicht daran gedacht, auch nicht daran denken können, diesen Stand als solchen zu heben. Aber er hat doch in seiner Weise gezeigt, was die Kirche und nur die Kirche

auch an dieser Schicht vermag. Wie Chalmers hat auch er gewußt, daß das Wichtigste, was die Kirche in sozialer Hinsicht geben kann, eine Wiedererweckung des Ehrgefühls ist. Und er verstand es, den Verkommenen und Ausgestoßenen, an die er sich wendete, das Ehrgefühl in zweifacher Form wieder zu geben. Zunächst vom Tiefsten, vom Religiösen aus, als Bewußtsein der Rechtfertigung vor Gott. Aber dann — und das war ebenso wichtig — durch die Wiederaufnahme in die Gesellschaft. Denn die „Armee“, in die er sie einreihete, trat für sie an die Stelle der „Gesellschaft“, und sie errang sich im Lauf der Jahre das Ansehen, um der Anerkennung, die sie gewährte, auch innerhalb der übrigen Gesellschaft Geltung zu verschaffen.

Selbst in Amerika hat sich inmitten des allgemeinen rücksichtslosen Wettbewerbs noch ein Stück dieses reformatorischen Erbes erhalten. Es hat sich dort wenigstens der feste Grundsatz herausgebildet, daß der Reichgewordene verpflichtet ist, von seinem Ueberfluß der Gesamtheit durch Schenkungen abzugeben. Freilich handelt es sich dabei, aufs Ganze gesehen, nur um eine planlose und gerade den Bedürftigsten kaum zugute kommende Wohltätigkeit. Aber alles deutet darauf hin, daß jetzt für Amerika die Fragen heraufziehen, die die alte Welt seit Beginn des 19. Jahrhunderts erregen. Ob die Kirchen dann ihre gegenwärtige Stellung werden behaupten können, wird wesentlich davon abhängen, wie weit sie diese Lage begreifen und sich kräftiger an die soziale Seite der reformatorischen Gedanken erinnern werden.

Wenn man von diesem Grundlegenden in das Gebiet der höheren Kultur hinaufsteigt, so scheint es hier schwieriger dasjenige auszusondern, was innerhalb des vielverschlungenen, von den mannigfaltigsten Kräften bewegten neuzeitlichen Geisteslebens aus der Reformation her stammt. Indes ist ihre geistige Eigentümlichkeit so scharf ausgeprägt, daß auch da sich ihr Anteil überall klar heraushebt. Man sieht es an dieser Stelle sogar erst recht deutlich, wie sittliche Antriebe bis in die höchsten Formen des geistigen Schaffens hineinzuwirken vermögen.

Daß die Reformation sich überhaupt um die höhere Kultur bekümmerte und das Bildungsstreben von Anfang an mit unter ihre Ziele aufnahm, war durch die Eigenart ihrer religiösen Ausgangspunkte ohne weiteres gefordert. Sie war ja nicht eine enthusiastische Bewegung, die die Gottesgewißheit von einer unmittelbaren Verleihung des Geistes erwartete. Indem sie statt dessen den einzelnen an die Bibel verwies, war ein nicht geringes Maß von Wissen, von innerer Verarbeitung eines geschichtlich Gegebenen, schon in das religiöse Erlebnis selbst mit eingeschlossen. Und wie sollte einer weiter dazu kommen, die Rechte des allgemeinen Priestertums auszuüben, d. h. in den höchsten sittlichen und religiösen Fragen ein selbständiges Urteil zu bewahren, wenn er nicht dafür geschult war? Auch dazu bedurfte es neben der Willenserziehung einer allgemeinen geistigen Bildung. Das hieß: jedermann mußte mindestens dahin gebracht werden, daß er die Bibel zu lesen und selbständig Belehrung aus ihr zu schöpfen vermochte. Und als Rückhalt dafür mußte es in der Kirche eine Wissenschaft geben, die die gelehrten Fragen löste und die Laien in der kunstgerechten Handhabung der Bibel unterwies.

Von diesen Voraussetzungen aus kommt die Reformation zunächst zur Forderung der *allgemeinen Volksschule*. Der Fortschritt, den sie in diesem Punkt gebracht hat, liegt offen und klar vor Augen. Sie erst stellt sich das Ziel, woran vorher niemand, am wenigsten der Humanismus, gedacht hat, planmäßig *alle* mit der Schule zu erreichen. Seit 1523¹⁾ hat Luther deshalb unablässig die Errichtung von Schulen betrieben. Bemerkenswerterweise auch für die Mädchen²⁾. Um gerade für sie in seinem Wittenberg etwas zustande zu bringen, hat er im Jahre 1527 selbst Wohnung und Kost in seinem Hause für eine Mädchenschullehrerin zur Verfügung gestellt³⁾. Luther macht es aber zugleich auch der Obrigkeit klar, daß dem Staat nicht weniger als der Kirche an der Förderung des Schulwesens gelegen sein müsse⁴⁾. Und weil der gemeine Mann von der Nützlichkeit und Notwendigkeit solcher Dinge immer schwer zu überzeugen sei, trägt er kein Bedenken, für einen obrigkeitlichen Schulzwang einzutreten⁵⁾. — Sobald man dann daran ging, die Kirchenverhältnisse neu zu ordnen, wird auch diese Sache sofort mit einbezogen. Schon die sächsische Disputation von 1527 setzt der Kirchenordnung die Schulordnung zur Seite. Beides tritt von da an, als für den Protestantismus kennzeichnend, bei der Durchführung der Reformation in den einzelnen Gebieten immer miteinander auf.

Calvin hat das Band zwischen Kirche und Schule noch enger geknüpft. Bei ihm gehört auch der Doktor d. h. der Schullehrer mit zu den vier Ämtern der Kirche. Damit war noch bestimmter ausgedrückt, daß das Kirchenwesen nicht als fertig gelten kann, wenn nicht zugleich für die Schule gesorgt ist. Demgemäß sind in Frankreich nicht nur die Gemeinden, sondern auch die Schloßherren verpflichtet worden, Unterricht für die Kinder ihrer Leute erteilen zu lassen. Dort kommt man anfangs des 17. Jahrhunderts auf den Synoden sogar schon zu dem Beschluß, daß jede Provinz mindestens ein Gymnasium haben müsse. Aber auch in dem sonst so rückständigen Schottland besteht der Calvinismus auf seinen Forderungen.

Das alles blieb nicht bloß ein schöner Wunsch. Wenn man billige Maßstäbe anlegt, kann man sich nur wundern, wie *rasch* die Reformation sich ihrem Ziel genähert hat. In Deutschland hatten bereits Ende des 16. Jahrhunderts eine Reihe von Ländern: Sachsen, Hessen, Württemberg ein blühendes Volksschulwesen. Nach dem Dreißigjährigen Krieg erfolgt unter dem Einfluß des aufsprossenden Pietismus überall ein neuer Aufschwung der Schuleinrichtungen⁶⁾.

1) Vgl. schon seine Ermahnung an die Böhmen WA XI 455, 27.

2) Vgl. schon WA XII 25, 17 ff., dann wieder Enders VII 255, 19 Und solche Sacht zu erhalten, wird mit großem Ernst und höchstem Fleiß Achtung gehabt, daß Schulen für Knaben und Mädchen zu guter Zucht der Jugend aufgerichtet und erhalten werden = WA XXX 2, 249.

3) E. A. 53, 401 ich gedacht eur zu brauchen, junge Maigdelein zu lehren und durch euch solch Werk andern zum Exempel anzufachen. Bei mir sollt ihr sein zu Hause und zu Tische.

4) WA XV 43, 19 ff. E. A. 53, 302.

5) WA XXX 2; 586, 7 ff. Ich halt aber, das auch die oberkeit hie schuldig sey die unterthanen zu zwingen, yhre Kinder zur schule zu halten.

6) Vgl. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. 1917. S. 62 ff.

Die in diesen Schulen vermittelte *Bildung* war stark religiös betont, sie war sogar, wenn man so will, beengt, sofern sie auf die Erziehung zu einer im Lauf der Zeit immer härter drückenden Orthodorie abzielte. Aber sie verdient deshalb die Mißachtung nicht, mit der spätere Geschlechter auf sie herabschauen zu dürfen glaubten. Was die Orthodorie der Jugend übermittelte, war doch eine geistige Zucht ersten Ranges. Was bedeutete es allein, wenn schon das Schulkind durch die überall in den Bibelausgaben beigelegten Parallelen angeleitet wurde, die einzelnen Stellen zu überlegen, zu vergleichen und miteinander in Zusammenhang zu setzen. Und welche Erziehung zur strengen Gewissenhaftigkeit auch in solchen Dingen ergab sich aus dem Bewußtsein, daß es sich bei dieser Arbeit zuletzt um das Seelenheil handle. Diese Schulung trug auch ihre Früchte. Ohne sie wäre der große und allgemeine Fortschritt, den Deutschland in der Aufklärungszeit gemacht hat, schlechtthin undenkbar. Noch unmittelbarer treten vielleicht in Frankreich die Wirkungen der von der Reformation geförderten Schulbildung zutage. Denn die Sicherheit, mit der dort auch gewöhnliche Hugenotten den geistigen Kampf selbst mit gelehrten Gegnern führen, ist geeignet, wirkliche Bewunderung hervorzurufen. Die Voranstellung des Religiösen bedeutete auch nicht, daß der Unterricht für immer auf eine bestimmte Form festgelegt wurde. Vielmehr hat umgekehrt jeder Fortschritt, der auf jenem wichtigsten Gebiet gemacht wurde, sich sofort auch in neuen Grundsätzen für die Schulerziehung ausgewirkt. Als der Pietismus die Religion wieder ins Persönliche vertiefte und auf das Selbsterlebte Gewicht legte, hat er ungesäumt die Schulordnungen auf dieses Ziel eingestellt. Und zwar nicht erst bei A. H. Franke, sondern bereits in den Anfängen der Bewegung bei Ernst dem Frommen von Gotha.

Gleichzeitig hat die Reformation aber, wie sie überall die Ungleichheit der Veranlagung mit in Rechnung zieht und die besondere Gabe für die Allgemeinheit nutzbar zu machen trachtet, auch innerhalb der Schule auf *Unterrichtsstufen* und *planmäßigen Aufstieg* hingearbeitet. Luther stuft schon ab zwischen der *städtischen* und der *ländlichen* Volksschule, sofern er in der städtischen auf den Unterricht im Lateinischen dringt¹⁾. Selbst im Gottesdienst hätte er, solchen Schülern zulieb, gern gewisse lateinische Bestandteile beibehalten²⁾. Er rechtfertigt diese höhere Forderung, die dem gewöhnlichen Bürgersmann als überflüssig erscheinen mochte³⁾, mit guten Gründen. Am einleuchtendsten dadurch, daß erst an der Fremdsprache der Sinn für die Muttersprache sich entwickele⁴⁾. Aber

1) Vgl. schon seine Ermahnung an die Böhmen WA XI 455, 27 wolt ich bitten, daß yhr die sprachen nicht also verachtet, sondern weyl yhr wohl kundet, ewre prediger und geschickte knaben allzumal liesset gut latinisch, Kriechisch und Ebreisch lernen . . . Denn ich erfahre, wie die sprachen uber die maß helffen zum lautern verstandt gotlicher schrift.

2) WA XIX 74, 4 denn ich ynn keynen weg wil die latinische sprache aus dem Gottis Dienst lassen gar weg komen; denn es ist myr alles umb die jugent zu thun. Und wenn ichs vermöchte und die Kriechische und Ebreische sprach were uns so gemeyn als die latinische und hett so viel feyner musica und gesangs als die latinische hat, so sollte man eynen sonntag umb den andern yn allen vieren sprachen Deutsch, Latinisch, Kriechisch, Ebreisch messe halten, singen und lesen.

3) WA XXX 2; 577, 15 ff.

4) WA XV 38, 12 ff.

die eine Abstufung genügt ihm noch nicht. Er schlägt neben der allgemeinen Schule noch einen besonderen Unterricht für den „Ausbund“, man würde heute sagen eine Begabtenschule, vor¹⁾. Und auch dieser Gedanke hat so gut wie das Uebrige seine Verwirklichung gefunden. Die Schulordnung des Unterrichts der Distiktoren hat ihn aufgenommen²⁾, und aus ihm sind weiterhin ebenso die sächsischen Fürstenschulen wie die württembergischen Seminarien und das Tübinger Stift herausgewachsen. — Noch feiner hat der Calvinismus abgestuft. Dort ist im Zusammenhang mit der Gründung der Genfer Akademie zum erstenmal der Trennungsstrich zwischen Gymnasium und Universität scharf gezogen und zugleich innerhalb des Gymnasiums ein planmäßiger Aufbau der Klassen durchgeführt worden.

Das Wertlegen auf die Sprachen in diesen höheren Schulen bedeutete den Anschluß an die Bildungsziele des Humanismus. Dessen Dringen auf die „Closquenz“, auf die Klarheit des Gedankens und auf die Kunst der Rede, mußte dem Protestantismus in der Tat als etwas ihm Wahlverwandtes erscheinen. Zumal die Pflege der Grammatik konnte ihm nur willkommen sein, wenn er bei der Bibel im Gegensatz zum vierfachen Schriftsinn die „grammatische“ Auslegung für die allein gültige erklärte.

Aber sofort treten doch auch Züge hervor, die das Bildungsziel des Protestantismus scharf von dem des Humanismus unterscheiden. Es war schon mehr als eine bloße Vermehrung des Stoffs, wenn der Protestantismus um der Bibel willen neben den beiden klassischen Sprachen mit gleichem Nachdruck das Studium des Hebräischen forderte. Glacius hat eine besondere Abhandlung geschrieben, um den Theologen die Pflicht, Hebräisch zu lernen, noch besonders ans Herz zu legen. Der Aufschwung der orientalischen Sprachwissenschaft seit dem 16. Jahrhundert geht deshalb in erster Linie auf den Protestantismus zurück, wie diese Wissenschaft auch in der Folgezeit hauptsächlich von ihm getragen wird. Was im Zeitalter des Humanismus als eine seltene Auszeichnung galt, daß einer „dreier Sprachen kundig“ war, wird im Lauf weniger Geschlechter innerhalb des Protestantismus etwas ganz Gewöhnliches. Die Eroberung dieses neuen Gebiets kam jedoch auch der allgemeinen Sprachwissenschaft und dem Sprachverstehen überhaupt zu gut. Wenn der evangelische Theologe Altes und Neues Testament nebeneinander in ihren Grundsprachen auszulegen hatte, so trat ihm der Unterschied des Baus und des Geistes der klassischen und der orientalischen Sprachen überall entgegen. Sehr bald entdeckte man, daß der bildliche Ausdruck, die Art der Beredsamkeit und die Formen der Dichtkunst, ja schon Satzbau und Satzverknüpfung beidemale ganz verschieden sind. Bereits Glacius ist in der *Clavis* darüber zu höchst bedeutsamen

1) WA XV 47, 13 Welche aber der ausbund darunter were, der man sich verhofft, das geschidte leut sollen werden zu lerer und lereryn, zu prediger und andern geystlichen emptern, die soll man desto mehr und lenger da bey lassen odder ganz daselbs zu verordnen.

Für den Unverstand, mit dem man heute die Begabtenschule eingerichtet hat, ist Luther nicht verantwortlich zu machen.

2) WA XXVI 239, 29 ff. Wo nu die kinder ynn der Grammatica wol geübet sind, mag man die geschidtißen aus welen und den dritten hauffen machen.

Beobachtungen gelangt¹⁾. Und hier weiter zu forschen, namentlich das Seingefühl für die Eigenart des sprachlichen Ausdrucks weiterzuentwickeln, sah gerade der evangelische Theologe um der Bibel willen sich immer aufs neue veranlaßt.

Auch die einseitige Hochschätzung der *Form* vermochte der Protestantismus nicht mitzumachen. Luther selbst gefiel sich wohl ein bißchen darin, sich vor den richtigen Humanisten einen Barbaren zu nennen, obwohl er ja in Wirklichkeit ein flüssiges Latein schrieb. Aber er schätzte allerdings die Klassiker unter einem anderen Gesichtspunkt ein als das Durchschnittsvolk der Humanisten. Wenn er es im späteren Leben bedauerte, daß er in seiner Jugend nicht mehr Poeten und Historien gelesen hätte, so dachte er nicht an die Verfeinerung des lateinischen Stils, die er im andern Fall hätte gewinnen können, sondern an die Bereicherung der *Lebenskunde*, die ihm dadurch entgangen sei. „Zu eigener Erfahrung gehört viel Zeit.“ Man verkürzt sich den Weg und vermeidet manchen Fehltritt, wenn man aus den Schriftstellern und das heißt aus der Geschichte lernt²⁾. Deshalb wollte er, trotz des Anstößigen, das sie enthielten, auch die Komödiendichter, einen Terenz³⁾ und Plautus, in der Schule nicht missen, weil in ihnen das wirkliche Leben und die wirklichen Menschen so unübertrefflich wahr gezeichnet seien. Melanchthon neigte an sich stärker zum „Ciceronianismus“; so stark, daß es gelegentlich den Straßburgern zuviel deuchte. Aber wiederum war es die Bibel, die selbst ihn von der Form auf die *Sache* hinzwang. Wer die Bibel erklären wollte, der mußte auch von all dem, was in ihr vorlag, von Pflanzen, Gesteinen und Tieren, von Erdkunde und alter Geschichte etwas wissen. Das hatte bereits Luther bei der Bibelübersetzung erfahren und deshalb, im Gegensatz gegen die Scholastik, die Notwendigkeit solcher Studien betont⁴⁾. Melanchthon erhob diese Einsicht zu einer akademischen Vorschrift, indem er bei der Ausarbeitung der Wittenberger Statuten dem der Theologie vorausgehenden Studium in der Artistenfakultät ausdrücklich die Richtung auf dieses Ziel gab. Daraus entsprangen dann Anregungen, die manch einen auf diesen Nebengebieten tiefer führten. Orthodoxe Theologen, denen man es sonst nicht zutraut, wie Meyfart und Calov, haben sich z. B. der Erdkunde mit Liebe und Erfolg angenommen. Es war deshalb keine schlechtthinige Neuerung, sondern nur die stärkere Hervorhebung eines bisher schon gepflegten, wenn der Pietismus später im Bunde mit Amos Comenius auf das Realienwissen im Schulunterricht Gewicht legte.

Aber, und dies gilt es noch mehr zu betonen, dieser ganze bunte Stoff erhielt dann doch wieder an der Bibel d. h. am Religiösen seine *Einheit* und seine *Beziehung* auf einen bestimmten, sachlich wertvollen *Inhalt*. Daraus ergab sich eine Forderung und eine gewisse Grenze. Die lutherische Mahnung „Viel Bücher machen nit gelehret, viel Lesen auch nit, sondern gut Ding und oft lesen, das macht gelehret in der Schrift und frumm dazu“ blieb nicht ungehört. Noch heute bemerkt man

1) Vgl. darüber die nächste Abhandlung.

2) WA XV 45, 14 ff.

3) Er selbst hat noch im Alter täglich Terenz gelesen Tischr. IV 619, 4 ego valde delector Terentianis fabulis et sub nocte lego in Terentio quotidie.

4) Vgl. auch seine These C. A. v. arg. 4, 336 Th. 11 philosophia de naturis et proprietatibus rerum (sophistis ignotissima) utilis est ad sacram theologiam.

zwischen den großen protestantischen und katholischen Forschern den Unterschied, daß beim katholischen Gelehrten auf den Umfang des Wissens und auf das Wissen als solches ein viel stärkeres Gewicht fällt, als auf die geistige Durchdringung.

Von den einzelnen Gebieten des Geisteslebens stand der Reformation außerhalb der Theologie die *Geschichte*¹⁾ am nächsten. Auf diesem Feld eröffnete sich ihr unmittelbar eine neue große Aufgabe. Sie rüttelte ja nicht bloß wie die Renaissance an einzelnen Punkten der Ueberlieferung oder verschob die Betrachtungsweise nur für ein besonderes Gebiet wie etwa das der politischen Geschichte. Für sie stürzte das ganze Geschichtsbild zusammen, das bisher in der Christenheit gegolten hatte und das mit dem Selbstgefühl der europäischen Völker aufs engste verknüpft war. Aber sie empfand auch die gebieterische Notwendigkeit, das Zertrümmerte neu wieder aufzubauen. Denn nur, indem sie ein überzeugendes Gesamtbild des geschichtlichen Verlaufs entwarf, vermochte sie sich selbst und, was für sie noch wichtiger war, Gott in der Geschichte zu rechtfertigen. An dieser gewaltigen Aufgabe hat der Protestantismus sein Verständnis für Geschichte geschult und mit dem, was er dabei lernte, die allgemeine Geschichtswissenschaft befruchtet. Es bedeutete auch keine Schranke für die Forschung, wenn der Protestantismus den heute von Profanhistorikern und Marxisten so hart verurteilten „transzendenten“ Gesichtspunkt für die Betrachtung beibehielt. Denn allerdings glaubte er an eine göttliche Leitung und lag ihm etwas an einem göttlichen Sinn der Geschichte. Aber die Bezugnahme auf dieses Transzendente schärfte nur den Blick für das Tatsächliche. Um den Sinn, wie er ihnen vorschwebte, innerhalb der Geschichte als wirklich festzustellen, mußten die protestantischen Forscher sich in den Stoff vertiefen und ihn von Anfang bis zu Ende aufs neue durcharbeiten. In dem Riesenwerk der „Magdeburger Centurien“ haben sie dies zuerst versucht. Und es zeugt ebenso für die persönliche geistige Kraft seiner Urheber wie für die Macht der allgemeinen Antriebe, die in der Reformation beschlossen waren, daß schon dieser erste Wurf die ganze Geschichtswissenschaft sofort auf eine neue Stufe hob.

Neu war darin bereits die Bestimmung des *Gegenstands* der Geschichte. Glacius hat sich darüber selbst in der Vorrede zu den Magdeburger Centurien ausgesprochen. Er tadelt dort seine Vorgänger, daß sie insgesamt, auch Eusebius mit eingeschlossen, nur personales *historici* gewesen seien; Darsteller, will er damit sagen, die die Geschichte nur als eine Aufeinanderfolge einzelner Persönlichkeiten und als einen Haufen von Anekdoten aufgefaßt hätten. Im Gegensatz dazu will er große Linien durchverfolgen, die Geschichte der Lehre, der Verfassung, der Frömmigkeit usw. in ihrem ganzen Verlauf schildern. Was damit zum Durchbruch gelangt, ist die Erkenntnis von der Bedeutung der *Sache* in der Geschichte, die Einsicht, daß das eigentlich Bedeutsame die großen Gestaltungen sind, die eine bestimmte Gemeinschaft jeweils hervorbringt, um in deren Aufeinanderfolge sich selbst zu

1) E. Sueters Darstellung (Geschichte der neueren Historiographie. München und Berlin. 1911) ist stark durch seinen persönlichen Geschmack beeinflusst, der auch die Grenzen seines Wissens bedingt. Daß er die Jesuiten mit Liebe behandelt und dafür das von der Reformation Geleistete übergeht oder heruntersetzt, gehört mit zu diesem eigenen Geschmack.

entwickeln. Zugleich leuchtet ein, daß es nicht nur seine persönliche Genialität war, die Glacius auf den neuen Gesichtspunkt führte. Er ergab sich mit einer gewissen inneren Notwendigkeit aus der Lage, in der sich die Reformation gegenüber der katholischen Kirche befand. Wollte sie den Beweis für ihr geschichtliches Recht erbringen, so konnte sie dies wirksam nicht schon durch Vorführung einzelner testes veritatis tun — so hat Glacius es zunächst versucht, und man soll den Anlauf zu einer positiven Wertung der vorausgehenden Geschichte, der darin steckt, nicht in der üblichen Weise unterschätzen ¹⁾ —, sie mußte auf die Sache selbst zurückgreifen. Die Reformation mußte sich selbst als Ganzes mit dem Ganzen der katholischen Kirche vergleichen, sich darüber klar werden, welches die aus dem Wesen der Kirche fließenden Lebensäußerungen sind, und dann deren Entwicklung durch die Jahrhunderte nachgehen. Das als Erster begriffen zu haben, ist das hohe Verdienst des Glacius, und soweit die heutige Geschichtsschreibung sich ähnliche Ziele steckt, steht sie, mag sie es wissen oder nicht, auf seinen Schultern.

Nicht minder einschneidend war die Stellungnahme der Reformation zu den Quellen der Geschichte. Was die Renaissance nur in einzelnen, dem Forscher gerade aufstoßenden Fällen getan hatte, tut die Reformation grundsätzlich. Jede Urkunde, jede Tatsache, auf die die katholische Kirche sich berief, hielt sie sich verpflichtet nachzuprüfen. Das wissenschaftliche Verfahren, nach dem dies geschehen sollte, ist auf Grund genialer Anfänge bei Luther, Calvin und den Centuriatoren vornehmlich in der französischen Kirche des 17. Jahrhunderts weitergebildet worden. Aber dort nicht nur durch die „Mauriner“, die die übliche Darstellung allein kennt, und die dem gelehrten Halbwissen als eine Art Sammelname für alles, was sich damals in Frankreich regte, dienen. Als ob es nicht neben und z. T. vor den großen Maurinern auf protestantischer Seite einen du Plessis-Mornay, einen Blondel, einen Doß und namentlich den einzigartigen Daillé, den Verfasser so vieler und so wirksamer Schriften, gegeben hätte, und als ob nicht die größte Leistung der Mauriner in der Förderung der bloßen Hilfswissenschaften bestünde. Wer über die Geschichte des französischen Geisteslebens im 17. Jahrhundert nicht nur aus Handbüchern unterrichtet ist und etwas von dem Zusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit mit den damals im Vordergrund stehenden kirchlichen Fragen ahnt, wer dazu noch eine Vorstellung hat, wie die Dinge sich vermöge der Tätigkeit

1) Es gehört mit zu den aus einem Buch ins andere fortgeschleppten Urteilen, als ob Sebastian Grand damals in einsamer Größe den „relativen Standpunkt“ vertreten habe und vermöge dessen sogar den Türken gerecht geworden sei. Allerdings vermochte Grand, weil er sich zu keinem bestimmten religiösen Standpunkt bekannte, bei allen bestehenden „Sekten“ auch ihre Schwächen zu entdecken; und wer in dieser Stellung zur Religion mit Grand übereinstimmt — oder übereinzustimmen glaubt —, der mag dann auf Grund dieser seiner persönlichen Stellungnahme Grand rühmen. Sittlich angesehen ist es, wie schon gesagt, jedenfalls die weit höhere Leistung, wenn Luther imstande gewesen ist, trotz der Bestimmtheit des eigenen Standpunkts und trotz des schärfsten Gegensatzes gegen die katholische Kirche sie doch noch in gewissem Maße anzuerkennen. Und was die Türken anlangt, so hat vielmehr Luther — schon vor Grand — und wiederum trotz aller leidenschaftlichen Befämpfung ihrer Religion, die vorbildlichen Züge an ihnen hervorgehoben. Er dringt auch gerade darauf, daß man, wenn man über den Türken urteilen wolle, die Quellen selbst, d. h. den Koran lesen müsse.

der synodes nationaux einerseits, der assemblée générale andererseits im einzelnen entwickelten — die assemblée générale ahmt mit den Aufträgen, die sie erteilt, das Vorbild der synodes nationaux nach —, wer dies alles aus einiger Nähe gesehen hat, der weiß auch, daß erst die Reibung zwischen den Gegenständen, die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den ebenbürtigen — oder überlegenen — reformierten Gegnern auch auf der katholischen Seite die Strenge des Verfahrens erzwungen hat, die dann von der Theologie aus zum wissenschaftlichen Gemeingut wird. Eine Leistung wie die Daille's, dem noch kein neuerer Gelehrter nachzuweisen vermochte, daß er irgendwo einmal eine ihm unbequeme Quellenstelle dem eigenen Bekenntnis zu lieb mißdeutet oder je aus unzureichendem Material eifertige Schlüsse gezogen hätte, findet auch bei den großen Maurinern kein Gegenstück. Dazu, was auf dieser Stufe erreicht wurde, war immer erst die Kunst, über Echtheit und Unechtheit der Urkunden zu entscheiden. Die weitere Vertiefung der Quellenbehandlung fällt ausschließlich dem Protestantismus zu, und wiederum war es eine religiös-kirchliche Frage, die zu ihr den Anlaß gab. Unter dem Eindruck der Erfahrungen, die der Pietismus am eigenen Leibe gemacht hatte, der Verfeinerung hochgeinnter Persönlichkeiten durch die „Männer des Amts“, ist Gottfried Arnold ¹⁾ mißtrauisch geworden gegen die amtlichen Darstellungen überhaupt. Er stellt daher für die ganze Kirchengeschichte die Forderung, überall genau zuzusehen, welche Absicht ein bestimmter — und zwar schon, ja gerade ein zeitgenössischer — Bericht verfolgt, wie weit Parteilichkeit und persönliche Rücksicht an seiner Fassung mitbeteiligt sind. Das war der Gedanke, der seiner übertriebenen Einseitigkeit entkleidet, zuletzt zu der Quellenkritik eines S. Chr. Baur ²⁾ und eines Ranke geführt hat. Und man darf nicht sagen, daß es nur die Stimmung der Unterdrückten war, die bei Gottfried Arnold zum Vorschein kommt. Was dahinter steht, ist das durch den Pietismus wiedererweckte religiöse Bewußtsein des allgemeinen Priestertums. Daraus schöpft Arnold den Mut, im Namen der Wahrheit auch über die Amtsträger und die amtliche Kirche zu urteilen, und zugleich die Fähigkeit, sich in andere hineinzuversetzen.

Jedoch die Beurteilung der Quellen ist immer erst die Vorarbeit für die Erfassung des geschichtlichen Lebens selbst. Wichtiger als das Urteilen ist das Verstehen der Urkunde. Auch dafür hat Luther den entscheidenden Anstoß gegeben. Denn er ist der tatsächliche Schöpfer der *Einführungskunst* ³⁾. Und er betrachtete diese Kunst, deren Erwerb bei ihm selbst ebenso auf glücklicher Naturanlage, wie auf langer, ernster Uebung beruhte, nicht als einen Vorzug, mit dem er sich über andere erheben durfte, oder dessen nur gewisse Auserwählte teilhaftig werden könnten. Wie er selbst sie an der Bibel gelernt hatte, so sah er in ihr etwas, was je der Christ um der Bibel willen lernen mußte. Verstanden war nach ihm das Gotteswort

1) Vgl. über ihn die (ein größeres Werk ankündigende) seine Skizze von C. Seeberg, Christian Thomajus und Gottfried Arnold, Neue kirchl. Zeitschr. Bd. XXXI S. 337 ff.

2) Bei den Profanhistorikern wird Baur in der Regel so gewürdigt, daß er „Ranke'sche Methoden“ auf die Kirchengeschichte angewendet hätte. Aber Baur ist vollkommen selbständig zu seiner Quellenkritik gelangt und hat seinerseits vielmehr auch auf die Profangeschichte hinübergewirkt. Julius Weizsäcker war Schüler Baur's und hat sich immer als solchen gefühlt.

3) Vgl. über das einzelne die nächste Abhandlung.

erst dann, wenn der, der den Text las, durch ihn innerlich ergriffen und in eine ihm gleichartige Haltung versetzt war, so daß der *Inhalt* des Worts in dem Gläubigen selbst lebendig wurde. Es galt durch das Wort zur Sache zu dringen und von der Sache aus wiederum das Wort zu verstehen. Diese Forderung schloß noch eine Voraussetzung in sich, deren klare Herausarbeitung einen weiteren bedeutsamen Fortschritt darstellt. Gegenüber der katholischen Kirche und den Schwärmern, die beide die „Dunkelheit“ der heiligen Schrift behaupteten, hat Luther den Grundsatz der sich selbst befundenden Deutlichkeit der Bibel vertreten und ihm in der Formel: *scriptura sacra sui ipsius interpres* eine eindrucksvolle Prägung gegeben. Was er damit feststellte, ging in seiner Tragweite über die Theologie hinaus, es erstreckte sich auf alles geschichtliche Deuten überhaupt. Denn nie zuvor ist so rund und klar ausgesprochen worden, daß eine Urkunde immer aus sich selbst erklärt werden müsse. Beim Erklären dachte Luther aber nicht bloß an grammatisches Auffassen, sondern immer zugleich an jenes Verstehen von innen heraus. So gelangt er bereits zu der Erkenntnis, daß alles wirkliche Auslegen, ja selbst schon alles Uebersetzen ein *Nachschaffen*, ein Nacherzeugen des in dem Wort Niedergelegten ist.

Die lutherische Kirche hat dieses Erbe treulich bewahrt. Seit der *Clavis* des Glacius ist die Kunstlehre der Auslegung im Protestantismus ein viel gepflegter Gegenstand geblieben, und immer spitzt sich dabei die Auseinandersetzung auf die Frage zu, wie jenes innerliche Erfassen des Textes zu erreichen sei. Die calvinische Kirche ist in diesem Stück hinter der lutherischen nicht zurückgeblieben; dort waren bereits die Kommentare Calvins der Ausgangspunkt für eine glänzende Entwicklung der Auslegungskunst.

In diesem Streben nach einem Verständnis von innen her, das der Auslegung zugleich die Richtung auf eine Einheit, auf ein Ganzes gab, besaß die theologische Texterklärung aber einen Vorzug, der sie trotz aller dogmatischen Gebundenheit über die gleichzeitige philologische Auslegung weit hinaus hob. Denn auf dieser Seite verlor sich, auch bei den Großen wie Scaliger, die Textbehandlung überall in die Einzelheiten, zumeist solche archäologischer Art. Zu seiner vollen Wirkung kam das von Luther her innerhalb der Theologie Sortgepflanzte freilich erst in dem Augenblick, wo in Deutschland ein großes Schrifttum entstand und aus der Kraft des Schaffens als eine Nebenfrucht eine neue Fähigkeit des Nachschaffens erwuchs. Sie ist dann auf dem Weg von Klopstock bis zu den Romantikern zur Meisterschaft gesteigert worden. Aber noch auf dieser Stufe zeigt es sich, wie der von Luther gegebene Anstoß fortdauert. An der Bibel, sogar an denselben Stücken, wo Luther zuerst die Schönheit des Alten Testaments entdeckt hatte, ist bei den Erneuerern dieser Kunst, bei Klopstock, Hamann und Herder, der Sinn für sie erwacht. So zieht sich eine stetige Linie von Luther über den Neuhumanismus und die Romantiker bis zu denen herab, die in der Gegenwart die Frage nach dem Verständnis des „Fremdseelischen“ erst richtig entdeckt zu haben meinen.

Inzwischen hatte sich freilich die Anschauung über den Gegenstand der Geschichte und über die Aufgabe der Geschichtsforschung durchgreifend gewandelt. Die Reformation hatte als das Ziel der Geschichte und als die den ganzen geschichtlichen Stoff zusammenfassende Form die Kirche angesehen. Sie meinte damit jene

unsichtbare Kirche, das Reich Gottes. Nur konnte sie freilich dabei nicht umhin, die sichtbare, d. h. ihre eigene Kirche in ein besonders nahes Verhältnis zu jener unsichtbaren Größe zu setzen. Die Aufklärung hat seit dem Dreißigjährigen Krieg die Kirche, die evangelische wie die katholische, von dieser beherrschenden Stelle weggerückt. Sie setzte an ihre Stelle zunächst den Staat. Aber aus ihren Antrieben entsprang auch schon die noch weitergehende Anschauung, die dann den Staat wieder in die „Gesellschaft“ aufhob. Bei Comte und Karl Marx erscheint dieses letztere als vollendet. Mit dieser Veränderung im Gegenstand der Geschichte ging ein Wandel der Forschungsweise Hand in Hand. Die Entwicklung mußte an sich nicht dazu führen, aber sie hat tatsächlich überwiegend dahin geführt, daß die den „wissenschaftlichen“ Charakter betonende Forschung mehr und mehr jenes „Transzendente“ d. h. nicht nur den Gottesgedanken, sondern auch den Zweckbegriff beiseite schob. Die Pflicht des Geschichtsschreibers, nur die strenge Wirklichkeit wiederzugeben, schien es zu fordern, daß die Wissenschaft sich auf die Feststellung der Ursachen zusammenhänge beschränkte; nach dem heutigen Schlagwort darauf, „soziologisch“ die geschichtlichen Bedingungen aufzuhellen, unter denen jedesmal aus den einfachen Gemeinschaftsformen der Urzeit die höheren Gebilde der Gesellschaft und des Staats in ihrer tatsächlichen Bestimmtheit hervorgehen. Die Frage, um die es sich dabei handelte und noch handelt, ist zuletzt die: soll die Geschichte geschrieben werden als Geschichte der menschlichen Ideale oder als Geschichte der menschlichen Triebe?

In Wahrheit hat freilich auch die angeblich auf alle Werturteile verzichtende Forschung nie umhin gekonnt, heimlich oder bewußt irgendeinen höchsten Wertgedanken oder einen Zukunftstraum als Leitbegriff zugrund zu legen. Sie bedarf dessen schon bei der Zergliederung der Tatsachen und vollends dann, wenn es gilt, die einzelnen soziologischen Formen in „Reihen“ zu ordnen. Diese Sachlage bringt es aber mit sich, daß die aus der Vergangenheit, zumal aus der religiösen Vergangenheit ererbten Wertbestimmungen unbewußt noch in eine Zeit nachwirken, die meint, völlig über sie hinausgeschritten zu sein. Die Aufklärung, deren Einfluß darin bis in die Gegenwart fortreicht, hat als das Wunschziel, an dem sie die Geschichte maß, den Gedanken des vollen menschlichen Daseins hingestellt. Sie hat geglaubt, ihn unmittelbar aus der Vernunft ableiten zu können¹⁾. Aber wie an sich schon der Gedanke des reinen Menschentums und der reinen Menschengemeinschaft tatsächlich nur eine Uebersetzung des Christlichen ins Weltliche war, so zeigt sich erst recht bei seiner bestimmteren Ausprägung innerhalb der einzelnen Völker der geheime Einfluß ihrer religiösen Ueberzeugungen. Ist bei Comte überall der Katholik spürbar, so bei den Protestanten ihr Zusammenhang mit Luther.

Für die deutsche Auffassung war es bedeutsam, daß Leibniz das Geschichtsziel gerne auch mit dem aus Luther aufgenommenen Namen des Reiches Gottes beschrieb²⁾. Wohl hat er dabei Luthers Vorstellung von diesem Reich

1) Vgl. dazu meinen Aufsatz „Das Verhältnis von Staat und Kirche im Licht der Geschichte“. Deutsche Rundschau 1919. S. 36 ff.

2) Vgl. auch den Vortrag von E. Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens, wo das, was ich oben nur kurz angedeutet habe, ausführlich dargelegt ist.

stark entleert. Aber es war trotzdem von Wichtigkeit, daß er diesen Begriff, mit dem die Theologen seiner Zeit nicht mehr viel anzufangen wußten, in die Philosophie des deutschen Idealismus eingeführt und zu einem ihrer Hauptbegriffe erhoben hat; wichtig war dies schon deshalb, weil damit der Gedanke einer über die Völker übergreifenden Gemeinschaft lebendig blieb, noch mehr darum, weil dieser Begriff dem Menschheitsgedanken die bestimmte Richtung auf das persönlich Sittliche und auf eine Gemeinschaft der Geister gab. Die „Gemeinschaft“, die hier als Letztes geahnt wurde, war etwas anderes als die innerhalb der westlichen Philosophie als Leitbegriff dienende „Gesellschaft“. Kant hat diese Anschauung noch weiter vertieft und sich zugleich noch enger an die lutherische Ueberlieferung angeschlossen. Denn seine Auffassung der „Würde“ des Menschen als beruhend auf der Unterwerfung unter ein unbedingtes Gesetz lenkte in ihrer Strenge unverkennbar auf Luther zurück. Sie bedeutete aber auch für die Auffassung des Geschichtsziels die Ausscheidung des Glückseligkeits- und Wohlfahrtsgedankens, den die Aufklärung als den höchsten Wertmesser handhabte, und die Betonung des Innerlichen, des in Selbstüberwindung zu Gewinnenden, als der wahren Kultur gegenüber einer bloßen Bildungsverfeinerung oder eine bloßen Umgestaltung der äußeren Verhältnisse. — Damit entfernte sich die deutsche Anschauung nicht nur von der französischen, in der gerade auf das zuletzt Genannte der Nachdruck fällt, sondern auch von der in England vorherrschenden. Dort haben zwar gegenüber Hobbes, der die Aufrichtung einer Gesellschaftsordnung nur als den Sieg einer den Vorteil richtiger wahrnehmenden Vernunft über die Wildheit des natürlichen Triebs zu verstehen vermochte, Locke und Shaftesbury den Menschheitsgedanken und die Vorstellung von der menschlichen Gemeinschaft zu vertiefen sich bemüht. Sie leiten aus der Selbstsucht auch Gefühle des Wohlwollens ab, und Shaftesbury sucht diesen Empfindungen durch Beiziehung ästhetischer Maßstäbe (Harmonie) einen selbständigen Halt zu geben. Aber die Gesellschaftsordnung, die man auf Grund davon als das höchste Wunschziel betrachtete, umfaßte (neben der „Freiheit“ in Gestalt der politischen Menschenrechte) nur die Sicherung der „happiness“ für jeden einzelnen und zwar der happiness in dem besonderen englischen Sinn des Worts, d. h. der Gewährleistung für eine erfolgreiche geschäftliche Betätigung.

Darnach bestimmte sich der Unterschied in der Auffassung des Gangs der Geschichte. In Deutschland bleibt als Erbe Luthers erhalten die Ueberzeugung von einem sittlichen Ziel der Geschichte, der Glaube an ein Unbedingtes, das auch auf Kosten des Glücks in ihr gewollt werden soll und in ihr sich durchsetzt, die Fähigkeit, selbst das Grausige und Abstoßende noch als ein Mittel zu begreifen, durch das der Sinn der Geschichte sich verwirklicht, und als Tiefstes die Einsicht, daß die Geschichte in Wahrheit nicht das Werk des Menschen, sondern der ihn lenkenden Macht ist. In diesem Stil haben ein Hegel, ein Ranke, ein Treitschke die Geschichte gedeutet. Ganz nahe steht dieser Geschichtsbetrachtung die von Carlyle, der, trotz seines Bruchs mit dem Dogma, sich des Zusammenhangs mit dem Glauben seiner Kirche im Tiefsten bewußt war. Nur empfindet man das eigenartig Calvinische, wenn er stärker als die Deutschen die Bedeutung des großen Einzelnen, des gottberufenen Helden, hervorhebt, der als Werkzeug Gottes und Kündler einer

neuen Ordnung das innere Recht hat, seinen Willen auch mit Härte durchzusetzen, weil solche Härte die wahre Liebe zu den seiner Leitung Bedürftigen ist.

Mit diesem Letzten ist bereits hinübergegriffen in die Frage, wie sich die Reformation zur der geschichtlich auf sie folgenden neueren Philosophie verhält. Zwischen beiden Mächten besteht von Haus aus eine gewisse Spannung und dies, obwohl die Reformation mit unter die Bedingungen für das Wieder selbständig werden der Philosophie zu rechnen ist. Denn nicht nur hat der Gegensatz, den sie in die bis dahin einheitliche kirchlich-christliche Weltanschauung hineintrug, die Bahn für eine sich jenseits des Dogmas stellende Betrachtungsweise freigemacht; auch der Grundsatz der neuen Philosophie selbst, die Autonomie, konnte in der reformatorischen Betonung des persönlichen Gewissens und dem Wertlegen auf die eigene Erfahrung einen Rückhalt finden. Aber entstanden ist die neuere Philosophie nicht aus der Reformation, ja überhaupt nicht vom Religiösen aus. Den Anstoß zu ihr gaben vielmehr die von der Naturwissenschaft neu aufgedeckten Tatsachen und Tatsachenzusammenhänge, und der Ausbau dieser Erkenntnisse zu einer Philosophie bedeutete in Wahrheit eine Entthronung der Theologie. Das von der Theologie bis dahin behauptete Vorrecht, allein Weltanschauung hervorzubringen, wird jetzt bestritten durch eine sich mündig führende Vernunft, die durch die Vertiefung in die Wirklichkeit selbständig zum Welträtsel vordringen will.

Aber es gilt doch auch hier daselbe, was eben mit Bezug auf die Geschichte gesagt worden ist. Noch viel weniger als eine geschlossene Geschichtsbetrachtung entsteht eine Weltanschauung jemals aus reiner Vernunft oder durch bloße Zergliederung der Tatsachen. Weltanschauung schließt immer eine persönliche Stellungnahme, ein Urteil über das Ganze der Dinge in sich, das selbst nie das einfache Ergebnis des Ueberblicks über das wissenschaftlich Festgestellte, sondern jedesmal zugleich durch die Wünsche und die inneren Bedürfnisse des Forschers, durch die Kraft und die Richtung seines Willens mitbedingt ist. Schon was der Philosoph, im Unterschied vom reinen Wissenschaftler, als „Wirklichkeit“ betrachtet, ist bereits eine Auswahl, eine Zurechtlegung des tatsächlich Vorhandenen, eine Bewertung, hinter der zuletzt ein bestimmter Wille steht. Und dieser Wille selbst ist auch da, wo er sich völlig frei meint, unwillkürlich von der Ueberlieferung, insbesondere der religiösen Ueberlieferung, mitbeeinflusst. Es zeichnet die neuere Philosophie aus, und man darf das Aufdämmern dieser Erkenntnis fast als einen Leitgedanken ihrer Entwicklung betrachten, daß sie sich dieser ihrer Lage, der Abhängigkeit der Weltanschauung vom Willen, in steigendem Maße bewußt geworden ist. Um so mehr erscheint aber dann die Frage berechtigt, wodurch der für die Gestaltung ihrer Philosophie maßgebende Wille bei den Bahnbrechern seine Richtung erhielt.

Es gibt nun, sehr zum Schaden dieses Sachs selbst, noch keine Geschichte der Philosophie, die den Einfluß Luthers auf den deutschen Idealismus mit ähnlicher Sorgfalt verfolgte, wie dies bezüglich der Scholastik für Hobbes, Spinoza und Leibniz geschehen

ist. Was an dieser Stelle geboten werden kann, ist selbstverständlich nicht mehr als ein grober Umriss, der bloß ein paar Hauptlinien hervorhebt.

Bei dem Schöpfer des deutschen Idealismus, bei *Leibniz* tritt schon innerhalb der rein philosophischen Gedankenentwicklung seine Abhängigkeit von der lutherischen Ueberlieferung offen zutage. Leibniz sucht die Einheit und den Zusammenhang der Welt zu erweisen, indem er sie, ähnlich wie der Atomismus, aus kleinsten Bestandteilen aufbaut und zwischen den in ihr sich entwickelnden Formen stetige Uebergänge feststellt. Jedoch eine darauf sich beschränkende Weltanschauung genügt seinem Bedürfnis nach Lebendigkeit der Naturvorstellung nicht. Er vermochte es auch noch mit guten sachlichen Gründen zu stützen, daß der Weltzusammenhang sich nur als gedachter, nicht als mechanisch bewirkter begreifen läßt. Denn nur das Denken schafft Einheit, Aufeinanderbeziehung des Getrennten, während das bloß körperlich Vorhandene auseinanderbricht. Von da aus gelangt Leibniz zu einer philosophischen Sicherstellung des Gottesgedankens und begründet so zugleich die Anschauung von dem geistigen Sinn alles Geschehens in Natur und Geschichte, die der deutsche Idealismus auf all seinen Stufen als ein Grundthema festgehalten hat. Aber wenn er dann weiter schloß, daß auch das Seiende selbst aus sich selbst in der Form geistiger, in sich abgeschlossener Wesenheiten vorhanden sei, eine Annahme, die ihn zuletzt zu der verzweifeltsten Auskunft der prästabilierten Harmonie nötigte, so war dies aus jenem Ersten schlechterdings nicht abzuleiten. Hier greift eine Ueberzeugung ein: die von dem einzigartigen, ja schließlich allein geltenden Wert des persönlichen, in sich selbst zusammengefaßten Lebens, und sie wurzelte unverkennbar in seinem religiösen, seinem protestantischen Glauben.

Noch deutlicher offenbart sich die Abhängigkeit von Luther da, wo es sich um die persönliche Stellungnahme zur Welt und ihrem Geschehen handelt. Die philosophischen Gründe, die Leibniz für seinen „Optimismus“ beibrachte, reichten tatsächlich nirgends aus. Weder vermochte er es zu erweisen, daß diese Welt die beste unter den möglichen Welten sei, noch war aus Gründen reiner Vernunft einzusehen, warum der Mensch, wenn diese Welt bloß verhältnismäßig die beste ist, doch alles in ihr, auch das Uebel, mit innerer Zustimmung hinnehmen solle. Und doch hat Leibniz auch diese letztere Forderung ausdrücklich gestellt ¹⁾, in bewußtem Gegensatz gegen Descartes d. h. gegen eine stoisch stumpfe Ergebung; man darf hinzufügen, auch im Unterschied von der gelassenen Entsagung, die bei Spinoza die Kehrseite des amor dei intellectualis bildete. Was Leibniz seinerseits verlangt, das willige Ja sagen zum Geschick, ist jedoch nichts anderes als die Haltung, die Luther in der Auseinandersetzung mit der katholischen Sittlichkeitslehre als den wahren Sinn der christlichen Geduld aufgezeigt hatte ²⁾. Aus der Kirche, in der er aufgewachsen war und die diesen Zug ihrer Frömmigkeit in der Schreckenszeit des Dreißigjährigen Krieges noch besonders stark herauskehrte, hat Leibniz es gelernt, daß der Gottesgedanke, sobald er ernst genommen wird, auch die Pflicht in sich schließt, allem, was Gott schickt, freudig zuzustimmen. Leibniz hat damit bewiesen, daß er

1) Vgl. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege S. 35.

2) Vgl. oben S. 90 ff.

mehr Sinn für die wirkliche Religion besaß als andere Vertreter der Aufklärung, die wie etwa Voltaire wohl das für Wort „Gott“ sich wehrten, ohne an ernsthafte praktische Folgerungen zu denken; aber es muß noch einmal betont werden, daß es nur seine Religion, nicht seine Philosophie war, die ihm diese Haltung als die allein gebührende erscheinen ließ. Trotzdem ist aber — und darin zeigt sich die Nachhaltigkeit von Luthers Einwirkung — gerade dieses philosophisch nicht Beweisbare, die Annahme, daß eine richtige Philosophie auf die runde Bejahung der Welt hinauskommen müsse, ein Leitfaß geworden, den der ganze deutsche Idealismus (Schopenhauer abgerechnet) von Leibniz übernahm.

Nach anderer Seite hin steht Leibniz freilich zu Luther in bestimmtem Gegensatz. Seine ganze Philosophie ist dadurch gekennzeichnet, daß er überall das Irrationale in das Rationale auflöst. So schon in seinem allgemeinen Weltbild, wenn er das eigentümlich Geformte doch wieder aus Kleinem, Gleichartigem sich zusammensetzt. Noch mehr in seiner Deutung des Uebels und des Bösen. Er behandelt das Böse nur als einen Sonderfall des Uebels und sucht das Uebel selbst als eine notwendige Kehrseite der Einzelbestimmtheit und damit als eine Bedingung der Vollkommenheit der Welt zu verstehen. Aber was Leibniz unterdrückte, hat der andere, der die Richtung der deutschen Philosophie bestimmte, hat Jakob Böhme gerade zum entscheidenden Punkt gemacht. Bei Böhme bedarf es nicht erst des ausführlichen Nachweises, daß Luther ihm den Anstoß gegeben hat. Sein Gottesbegriff, der den Widerspruch, die „Qual“, in Gott feststellt, ist tatsächlich nichts anderes als die spekulative Ausgestaltung der lutherischen Gegenüberstellung von Zorn und Liebe in Gott. Luther selbst hätte sich freilich lebhaft dagegen gewehrt, daß man den Gegensatz von Zorn und Liebe, der sich bei ihm auf einen sich selbst bestimmenden, zielhaften Willen bezog, ins Metaphysische umsetzte und damit Gott selbst einer naturhaften Notwendigkeit unterwarf. Aber die Tatsache bleibt doch bestehen, daß Böhme eigenartig lutherischen Antrieben innerhalb der Philosophie des deutschen Idealismus Anerkennung verschafft hat. Sie bedeuteten dort eine Vertiefung der ganzen Weltanschauungsfrage. In Böhmies Philosophie trat eine Betrachtungsweise auf, die wiederum ganz streng auf das Sittliche eingestellt war und die deshalb auch den Willen — im Gottesbegriff und beim Menschen — für wichtiger hielt als das Denken. Sie zeigte Kampf und Widerspruch, wo Leibniz nur gleitende Uebergänge wahrgenommen hatte; aber sie trat zugleich in Gegensatz zu der mit der vor-
dringenden Naturwissenschaft sich verbindenden ästhetischen Weltauffassung (Giordano Bruno!). Die Lutheraner haben dieses Lutherische in Böhme immer wohl herausgefühlt. Es ist kein Zufall, daß J. Böhme in den Kreisen des Luther-
tums, soweit es spekulativen Sinn besaß, bis herab zu J. Chr. K. Hofmann und Martensen jederzeit seine Anhänger gefunden hat. Für die geschichtliche Wirkung war es freilich viel wichtiger, daß innerhalb des württembergischen Pietismus Oetinger Böhme aufnahm und seine Gedanken weiter ausgestaltete. Von dorther hat Schelling die Anregung empfangen und seinerseits dann Böhme in die große Bewegung des deutschen Idealismus eingeführt.

Damit fällt nun auf die große Wende unserer Philosophie am Ausgang des

18. Jahrhunderts, die Wende zu einer neuen Metaphysik, ein überraschendes Licht. Sie erscheint jetzt als der Schnittpunkt zweier Linien, die beide auf Luther zurückführen. Auf der einen Seite stehen Kant und Fichte, die den Leibnizschen Gedanken der Persönlichkeit im Geist Luthers wieder vertiefen und mit dem Begriff eines unbedingten Gesetzes auch den der Sünde wiedergewinnen. Auf der andern Seite steht Schelling, der an diese letztere Folgerung die von Böhme herstammenden spekulativen Gedanken anzuknüpfen unternimmt. So ergibt sich die große metaphysische Frage, an der der deutsche Idealismus in seiner schöpferischen Zeit arbeitet: die Aufgabe, das Absolute zugleich als jenseits des die Welt beherrschenden Gegensatzes stehend und doch wieder als diesen aus sich hervorbringend zu begreifen. Festgehalten wird der Leibniz-Lutherische Glaube an den vom Menschen unbedingt zu bejahenden Sinn der Welt. Stärker empfunden daneben die Tatsache des Irrationalen und zwar — darin zeigt sich der durch Kant bewirkte Fortschritt gegenüber der Aufklärung — weniger des Uebels, als des Bösen. Die Lösung gibt die nur ins Philosophische übersetzte lutherische Formel von dem auch in seinem Anderssein, ja seinem Gegensatz sich offenbarenden Gott. Es war nicht bloße Anbequemung, wenn Hegel sich gern auf das lutherische Dogma berief.

Luthers Einfluß reicht aber selbst in die Philosophie hinüber, die im Gegensatz zur herrschenden Stimmung jenen Glauben an einen vernünftigen Sinn der Welt bestritt. Schopenhauer hat gründlicher als der deutsche Idealismus mit dem naiven Glauben der Aufklärung aufgeräumt, daß die Welt auf das Glück des Menschen eingerichtet sei; allerdings seinerseits doch deren Voraussetzung festhaltend, daß die Welt, wenn sie einen Sinn haben sollte, notwendig auf das Glück eingerichtet sein müßte. Darum findet er, daß sie enttäuscht. Der Schmerz überwiegt bei weitem die Lust. Aber indem Schopenhauer nun den Gründen des tatsächlich doch im Menschen immer vorhandenen Luststrebens nachgeht, bringt er auf seine Art Luther im vollen Maße zu Ehren. Er zeigt als Letztes im Menschen den Willen und er schildert diesen Willen so, wie ihn die Wirklichkeit aufweist, ohne sich durch metaphysische Spekulationen oder durch die gutherzigen Vorstellungen der Aufklärung über die Güte des Menschen beirren zu lassen. Jedoch was er dabei entdeckt: daß es auch einen unbewußten Willen gibt, daß dieser unbewußte Wille stärker ist als der bewußte, und daß der Wille nie etwas anderes will als sich selbst und seine Lust, sind gerade die Merkmale des „natürlichen“ Willens, die Luther in seiner Erbsündenlehre hervorgehoben hatte. Von Luther bleibt Schopenhauer aber auch abhängig in seinem Urteil über diesen Willen. An sich lag auf seinem Standpunkt keinerlei Notwendigkeit vor, den blinden Willen, der doch der natürliche war, böse zu nennen. Er mochte ihn sinnlos, eine Qual, ein Unglück heißen. Wenn er ihn sittlich verurteilte, um die Befreiung von ihm als eine Pflicht erscheinen zu lassen, so beugte er sich unwillkürlich der Macht einer auch ihn beeinflussenden kirchlichen Ueberlieferung.

Nietzsche hat sich von Schopenhauer abgewendet und im Gegensatz zu ihm die schlechthinige Bejahung der Welt und des Lebens gefordert. Er kehrt damit wieder auf die Linie des deutschen Idealismus zurück. Allerdings, ohne daß er es für nötig oder auch nur für sinnvoll gehalten hätte, sich dafür auf eine entsprechende Metaphysik

zu stützen. Ihm genügt als Grund die Tatsache des Willens selbst. Der Wille ist, so faßt er ihn in bewußter Ablehnung Schopenhauers, nicht Wille zur Lust, sondern Wille zur Macht. Es ist Schläffheit, ihn nicht als solchen anzuerkennen oder zu unterdrücken. Aber Nietzsche hat, wenn er damit den natürlichen Instinkt guthieß, ihn doch nicht in seiner *Rohheit* gutgeheißen. Er hat — und zwar von Anfang an; vgl. schon sein Urteil über Strauß — etwas gesucht, was diesen Willen zum Rang eines Ideals erhob. Und daß er dies tat, daß er nach einer wirklichen, für das Leben brauchbaren *Sittlichkeit* strebte, war ein Verdienst. Seine Predigt war ein Weckruf innerhalb der Zeit des Materialismus, der Wehleidigkeitsmoral und des spießbürgerlichen Dahinlebens. Nietzsche stellte nun freilich seine neue Sittlichkeit, seine „neuen Tafeln“, in schärfsten Gegensatz zum Christentum und damit auch zu Luther; woran das Luthertum, so wie es geworden war, nicht unschuldig ist. Indes so ganz neu waren diese Tafeln doch nicht. Der „Uebermensch“, in dem sich Nietzsches ganze Philosophie zusammenfaßt, hat sein wahres Vorbild nicht in dem „Genie“ der Romantiker oder dem Kraftmenschen der Renaissance, sondern — in dem „Starcken“ des Apostel Paulus und Luthers¹⁾). So wenig Nietzsche Luther wirklich gekannt hat, man darf doch die Frage erheben, ob er seinen großen Gedanken des „Jenseits von Gut und Böse“ überhaupt hätte fassen können, wenn er nie in seiner Jugend etwas von der paulinisch-lutherischen Lehre der „Freiheit vom Gesetz“ gehört hätte. Jedenfalls die Züge, mit denen er seinen Uebermenschen zu adeln sucht: die Verachtung des Glücks, der Mut zum sittlichen Wagnis, das Bewußtsein der Verantwortung (wie hat Nietzsche dieses Wort geliebt!), die Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit beim höchsten Tun, die Güte, die schenkende Tugend, das willige Uebernehmen und leichte Tragen der Last, das Tanzen in Ketten, die Härte als Liebe, die Vorstellung, daß das Göttliche in der Masse einhergeht, — das alles hat Nietzsche nicht von Cesare Borgia oder Napoleon ablesen können; er schöpfte es vielmehr aus dem auch in ihm noch fortwirkenden Gehalt seiner christlichen Erziehung; deutlicher gesprochen, aus dem auch in ihm immer noch regsamem lutherischen Gewissen. Man braucht ihn nur neben die Romantiker zu halten, um das zu empfinden. Es ist ein eigenartiges, ein tief tragisches Schicksal gewesen, daß er, der das Heldenhafte in Luthers Sittlichkeit tatsächlich besser als die Zeitgenossen begriffen hat, doch zugleich als der Antichrist meinte auftreten zu müssen²⁾.

1) Vgl. oben S. 222 ff.; dazu auch die glänzenden Aufsätze von E. Hirsch, Luther und Nietzsche (Jahrb. der Luthergesellschaft. 2. Jahrgang 1921 S. 61 ff.) und Chr. Schrempf, Diesseits und Jenseits von Gut und Böse (Schwäbischer Bund 2. Jahrg. April 1921 S. 33 ff.) und Friedrich Nietzsche 1922. Beide haben unabhängig von mir gleichfalls die Linie erkannt, die von Paulus über Luther zu Nietzsche führt.

2) Vgl. auch das Schlusurteil von Schrempf, Friedrich Nietzsche S. 128 „Zarathustra ist ein höherer Mensch. Trotz allem! Aber Zarathustra fängt sich unrettbar in dem „Es war“. Das Vergangene am Menschen zu erlösen und alles „Es war“ umzuschaffen, bis der Wille spricht: „Aber so wollte ich es! So werde ichs wollen!“ — Das gibt es nicht . . . Entschließt sich der Mensch, sich dies einzugesetzen, so springt er von dem Weg „Zarathustra“ über auf den Weg „Jesus“.

Mit der Philosophie ist im Protestantismus und zumal in Deutschland die Dichtung vielfach Hand in Hand gegangen. Ist es doch der Vorzug und die Schranke gerade des deutschen klassischen Schrifttums, daß es nicht nur der Unterhaltung dienen, sondern eine Weltanschauung begründen möchte.

Der Dichtung hat Luther vor allem die Sprache gegeben¹⁾. Sein Deutsch, das Deutsch der Lutherbibel, war der Born, an dem sich unsere Sprache immer wieder erfrischte, wenn sie in der Gefahr stand, sich an den Einfluß einer fremden Sprache, des Lateinischen oder des Französischen, oder auch in den Papierstil zu verlieren. Alle wirklichen Meister des deutschen Stils haben an diesem Vorbild sich geschult und an ihm insbesondere auch ihren Sinn für Klang und Rhythmus entwickelt. Auf die Dichtung wirkte Luthers Bibeldeutsch um so unmittelbarer, weil Luther dem Geschlecht, das an diesem Buch sich nährte, mit seiner Uebersetzung zugleich eine Fülle von Bildern und Anschauungsformen übermittelte hat. Man darf daran erinnern, wie oft Bismarck, selbst innerhalb der Politik, ein Wort oder eine Erzählung aus der Bibel benutzte, um eine verwickelte Lage oder eine gewisse seelische Stimmung mit einem Schlag deutlich zu machen. Nur in Luthers Uebersetzung hat sich das so tief einprägen können!

Von den Formen des Schrifttums ist diejenige, in der die Reformation zuerst Eigentümliches gegeben und von der aus sie Einfluß auf das große Schrifttum gewonnen hat, außer dem Kirchenlied vor allem der Brief. Wenn man Luthers und Calvins Briefe mit denen der gleichzeitigen Humanisten vergleicht, so erhält man einen überwältigenden Eindruck davon, welcher anderer Geist in den Selbstäußerungen der Reformatoren weht. Hier reden nicht Leute, die sich etwas dabei wissen, in zierlichen Redensarten und gewählten Sinnsprüchen ihre Kunst zu zeigen, sondern Menschen, denen es um eine Sache zu tun ist und die eben darum ungesucht sich selbst geben. Die religiöse Wandlung, die sie durchlebt haben, hat sie wieder wahrhaftig und natürlich gemacht. Luther insbesondere scheut sich nicht, sich ganz in seiner Menschlichkeit zu zeigen, so oft er meint, die persönliche Beziehung zum Empfänger des Briefs dadurch vertiefen zu können. Der Anstoß, den die Reformation damit gegeben hatte, ist allerdings nicht sofort zu seiner vollen Wirkung gekommen. Das Uebergewicht, das der Humanismus vermöge der lateinischen Bildung auch in schriftstellerischen Dingen besaß, hat sich schon im nächsten Geschlecht wieder stark geltend gemacht.

Aber der Pietismus nimmt den abgerissenen Faden wieder auf, um ihn selbständig weiterzuspinnen. Es ist innerhalb der Literaturgeschichte noch längst nicht ausreichend gewürdigt, was diese Richtung für die Entwicklung des deutschen Schrifttums bedeutete. Der Pietismus hat zuerst eine deutsche Erbauungsliteratur geschaffen und mit ihr in allem die Entstehung unserer klassischen Literatur vorbereitet.

Bis auf ihn gab es im evangelischen Deutschland keine wirklichen Erbauungsschriften. Ihre Hervorbringung war hier wie in allen protestantischen Ländern durch

1) Vgl. dazu die tiefgrabenden Vorträge von Gustav Roethe, D. Martin Luthers Bedeutung für die deutsche Literatur. Berlin Weidmannsche Buchhandlung 1916 und Luthers Septemberbibel Jahrb. d. Luthergesellschaft Jahrg. V 1923 S. 1 ff.

die ausschließliche Hochschätzung der Bibel als Erbauungsmittel zunächst hintangehalten worden¹⁾. Erst die Bewegungen, die die Vorläufer des Pietismus darstellen, der Puritanismus²⁾ in England und die von ihm angeregte asketische Richtung in den Niederlanden, haben eine eigentliche Erbauungsliteratur ins Leben gerufen. Von dorthier empfing der deutsche Pietismus — den man nur nicht erst mit Spener beginnen lassen darf —, den Anlaß zu seiner eigenartigen Schriftstellerei³⁾.

Es kennzeichnet die neue, mit dem Pietismus beginnende Frömmigkeit, daß sie *reden*, sich aussprechen will. Und zwar auch über sich selbst. Sie hat das Bedürfnis, ihre geistlichen Erfahrungen vor andern zu bezeugen. Und sie tut das, weil sie an alle sich wendet, deutsch. Dazu in einem guten, an der Lutherbibel gebildeten, von der Gelehrtensprache sich erfreulich abhebenden Deutsch. Männer wie Großgebauer und Lüttemann verdienten schon aus diesem Grund einen Platz in der Literaturgeschichte.

Ihrem Inhalt nach verfolgt die daraus erwachsende Schriftstellerei zwei Gesichtspunkte. Einmal verlegt sich der während des dreißigjährigen Krieges in so harten Proben bewährte Vorsehungsglaube jetzt darauf, dem Willen Gottes auch in der äußeren Natur andächtig nachzugehen. Man darf Bücher wie „Gottholds zufällige Andachten“, so kleinmeisterlich sie uns heute anmuten mögen, nicht geringschätzen. In ihnen gewahrt man den Zug, der diese Frömmigkeit von der naiveren des Reformationszeitalters unterscheidet. Der Vorsehungsglaube dieser Zeit verlangt darnach, sich selbst immer wieder und ganz im einzelnen bestätigt zu finden. Deshalb kann er sich auch mit der aufkommenden Naturwissenschaft wohl vertragen; zumal wenn von der andern Seite her Männer wie Kepler die Brücke schlugen. Denn alle Zusammenhänge und Gesetze, die die Wissenschaft aufwies, erhöhten nur den Ruhm des Schöpfers, der alles so weislich geordnet hatte. Leise bildet sich dabei ein neues religiöses Naturgefühl, das ganz Ehrfurcht und Bewunderung gegenüber dem Unendlichen ist, und diesen Unendlichen doch auch im Kleinsten zu fassen sich getraut.

Aber das Wichtigste kommt erst zutage, da wo diese Frömmigkeit von sich selbst, von ihren eigenen geistlichen Erfahrungen redet. Hier hat der Pietismus auch bestimmte Gattungen der Schriftstellerei weiterentwickelt. Er gestaltet den Brief zu einer regelrechten religiösen Kunstform und erfüllt ihn dabei — im stärksten Gegensatz zu der gleichzeitigen französischen Entwicklung, wo der Brief unter dem Einfluß des Klassizismus alles unmittelbar Persönlichen, ja alles Inhalts beraubt wird, — mit innigstem persönlichem Leben. Neben den Brief tritt aber das Tagebuch und die Selbstbiographie. Sie pflegt der Pietismus vornehmlich als unentbehrliche Mittel für die persönliche Vertiefung und Bereicherung.

1) Immerhin übersehe man dabei die Gebetsliteratur nicht, für deren Erforschung P. Althaus d. Ae. in seinem Programm, *Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert*, Leipzig 1914, Bahn gebrochen hat.

2) Unsere Neuästheten reden jetzt von der „Armut der puritanischen“ gegenüber dem „Reichtum der katholischen Seele“. Ein solches Urteil kann man nur aussprechen, wenn man nie ein puritanisches Erbauungsbuch in der Hand gehabt und nie etwas vom Einfluß des Puritanismus auf die englische Literatur vernommen hat.

3) Vgl. über die Anfänge Hölzl, *Die Bedeutung der großen Kriege*, 1917, S. 38 ff.

Die pietistische Selbstbiographie¹⁾ stellt eine neue Stufe der Lebensschilderung dar. Sie scheidet sich von allen früheren Versuchen durch einen Zug, der ihre lutherische Herkunft deutlich verrät. Der Pietist wird durch seine Befehrung zwar innerlich der Welt entnommen, aber er bleibt doch in der Welt und in seinem gewöhnlichen Beruf. Und die Befehrung selbst vollzieht sich wohl in einem plötzlichen Ruck, aber sie erscheint zugleich vorbereitet durch eine Lebensentwicklung, in der äußeres Schicksal und innere Wandlung fest zusammengreifen. Die Aufeinanderbeziehung des Äußeren und des Inneren, die Betonung auch des Äußeren, der Umgebung und der besonderen Lage, als eines Mittels, durch das Gott hindurchwirkt, ist das Neue und Bezeichnende. Hierin eben offenbart sich die lutherische Art des pietistischen Vorsetzungsglaubens²⁾. Aber bei der Anwendung auf das eigene Leben erwächst dann aus ihm erst recht das Bedürfnis, auch Kleines und Kleinste im Alltäglichen zu beachten. Lange vor dem Durchbruch war ja schon in scheinbaren Zufälligkeiten und schwachen Regungen das leise Anklopfen der Gnade zu verspüren, das der nun Befehrte — so ist ja die vorherrschende Stimmung — nur all zu oft überhört hat. Die Dankespflicht gegen Gott gebietet es, auch dieses zunächst nur unvollkommen Wirkende hintendrein kräftig hervorzuheben, um so die göttliche Geduld und das Ringen Gottes um die Menschenseele ins Licht zu setzen. — Dazu aber: mit der Befehrung ist für den Pietisten, anders als für Augustin, die Sache nicht zu Ende. Mit ihr beginnt ja für den gläubig Gewordenen erst die wichtigste Aufgabe, das Leben von jetzt an ganz in Gottes Sinn zu führen. Dies erfordert eine fortgesetzte Aufmerksamkeit auf sich selbst. Das Tagebuch, das die Fortschritte und Rückschritte, die versäumten Gelegenheiten und die Gnadenhilfen feststellt, bietet dafür die nötige Unterstützung. Aber die Selbstbetrachtung bleibt dabei doch nicht im einzelnen stehen. An großen Wendepunkten oder am Ende seines Lebens möchte einer wohl, wie Petersen, sich getrauen, sich im Ganzen zu vergegenwärtigen, was Gott mit seinen besonderen Führungen aus ihm gemacht hat.

Innerhalb des Lebens heben sich noch als besonders wichtige Augenblicke diejenigen heraus, in denen es gilt, einen folgenreichen Entschluß zu fassen. Die Frage war, ob es gelang, die „Sreihet“, so lautet der bezeichnende Ausdruck, für eine gewisse Sache zu gewinnen. Die Gewißheit darüber konnte dem Schwankenden entweder durch ein äußeres Zeichen zuteil werden oder durch ein ihn plötzlich überkommendes inneres Gefühl, das eine bestimmte Entscheidung klar als die von Gott gewollte erscheinen ließ. Der Eindruck des Handelnden ist beidemale der, daß ein Höheres, Ubergreifendes ihm dabei die Weisung gibt; aber er hat doch hinterher immer das Bedürfnis, sich darüber klar zu werden, daß der getroffene Entschluß auch *sachlich* das Richtige war.

Endlich besitzt der Pietist vermöge der Lage, in der er sich der „Welt“ gegenüber befindet, auch ein geschärfted Auge für das Leben und Treiben seiner Umgebung. Denn unaufhörlich steht er vor der Aufgabe, Versuchungen, die aus

1) Eine gute Stoffzusammenstellung und Ansätze zu einer Bearbeitung gibt Werner Mahrholz. Deutsche Selbstbekenntnisse 1919.

2) Vgl. oben S. 89 ff.

der Gesellschaft an ihn herandrängen, abzuwehren und sich mit seiner besonderen Art ihr gegenüber durchzusetzen. Es gilt darum, auch dieses Fremde scharf zu beobachten. Und der Pietismus bringt es in der Darstellung dieses seines Gegenüber zu einer gewissen Meisterschaft. So lebendige Schilderungen der Umwelt, wie sie etwa die Eleonore Petersen gegeben hat, sucht man außerhalb der pietistischen Schriftstellerei vergebens¹⁾.

Sobald man sich diese Züge vergegenwärtigt, springt auch in die Augen, wie unsere große Literatur sich allenthalben auf diesem bescheidenen Schrifttum der Stillen im Lande aufbaut²⁾. Wohl drängt sie leidenschaftlich über dessen Enge hinaus — es ist, wie wenn das nun erst vom dreißigjährigen Krieg sich allmählich erholende Deutschland plötzlich das stürmische Verlangen empfunden hätte, sich in der Welt wieder umzusehen und mit den Menschen zu verkehren —, und doch bleibt sie dauernd unter seinem Einfluß.

Von jeher ist aufgefallen, daß unsere große Literatur von der übrigen Weltliteratur sich durch ihren religiösen Zug unterscheidet. Sie ist ja sogar auf weite Strecken hin richtig theologischer Art. Zum Teil mit dem Pietismus im Bunde führen die freien Schriftsteller den Kampf gegen eine versteinerte Orthodoxie, der das Inspirationsdogma das Hauptstück ihres Glaubens geworden war. Dabei geben sie freilich das Tiefste des Protestantismus, die Rechtfertigungslehre preis³⁾. Aber man darf trotzdem schon in der strengen Wahrhaftigkeit, auf die sie dringen, und in dem Bedürfnis überall „mit eigenen Augen zu sehen“ — der Ausdruck stammt von Luther her, vgl. oben S. 399 A. 7 —, eine Nachwirkung lutherischen Geistes erblicken. Noch mehr darin, daß in der deutschen Literatur, im Unterschied von der übrigen Weltliteratur wie der allgemeine Gottesglaube, so auch der Vorsehungsglaube erhalten, ja bestimmend bleibt.

Die Wirkung dieses Letzten offenbart sich an den beiden Punkten, an denen die deutsche Dichtung ihre Stärke entwickelte. Sie gewann, Spinoza in sich aufnehmend, ein eigenartiges Naturgefühl, das sie ebenso der rein wissenschaftlichen Naturbetrachtung, wie der Auffassung der gemeinen Aufklärung und der des Pietismus entgegensetzte. Die Welt ist weder ein toter Mechanismus noch bloß auch darauf berechnet, den kleinen Zwecken des Menschen zu dienen. Sie lebt in sich selbst und für sich selbst, alles Bestehende aus sich hervortreibend und in künstlerischen Formen gestaltend. So weit diese Naturverehrung sich von einem theistischen Glauben entfernt, man spürt es doch noch an der mit Absicht festgehaltenen religiösen Stimmung, daß sie aus jenem pietistischen Vorsehungsglauben herausgewachsen ist. Ja man darf vielleicht sagen, daß in ihr ein in der Ueberlieferung verkümmertes Stück aus Luthers Erbe wieder zutage getreten ist⁴⁾. Die Welt als „Gottes Nummenschanz“

1) Darin unterscheidet sich der deutsche Pietismus scharf vom englischen Puritanismus. Wie wenig erfährt man bei Bunyan oder Soy von der Welt, in der sie gelebt haben.

2) Für Lessing hat Kettner den Einfluß Richardsons und damit des Puritanismus schlagend nachgewiesen; aber es gilt sich darüber klar zu werden, daß dieser vertiefende Einfluß nicht nur von außen her kam, sondern im deutschen Pietismus schon Anregungen enthalten waren, die in gleicher Richtung und viel mehr ins Breite wirkten.

3) Vgl. Holl, Die Rechtfertigungslehre des Protestantismus², 1922, S. 33 ff.

4) Vgl. oben S. 89.

und die Welt als „der Gottheit Lebendiges Kleid“ sind trotz des fühlbaren Unterschieds miteinander verwandte Anschauungen. Wenn man Schelling mit Oetinger vergleicht, sieht man, wie beides ineinander übergehen konnte.

Das zweite Bedeutungsvolle war der eigentümliche *Persönlichkeitsgedanke*, den die klassische Dichtung herausarbeitete. Man empfindet es an dieser Stelle schmerzlich, daß die gangbare Literaturgeschichte es bisher versäumt hat, die Stufen, in denen dieser Gedanke innerhalb unserer Literatur sich entwickelte, und die Formen, in die sie ihn faßte — die Vorstellung der „*schönen Seele*“¹⁾ mit ihrem Gegenstand im Begriff des *Tragischen* — zusammenhängend durch das Ganze unseres Schrifttums hindurch zu verfolgen. Sobald man dies versucht, erkennt man, wie unsere Dichtung, an den Persönlichkeitsgedanken des Pietismus anknüpfend und doch heftig von ihm wegstrebend, bei ihrem Ringen um tiefere Erfassung unwillkürlich auf gewisse lutherische Antriebe zurückgeführt wird und wie gerade dies aus Luthers Geist Geschöpfe ihren Werken erst den wahren Gehalt verleiht. Zunächst ist freilich die Spannung gegen den Pietismus und damit erst recht gegen Luther stark. Unsere Dichtung nimmt den pietistischen Persönlichkeitsgedanken nur auf, um dessen unlutherische Einseitigkeit noch zu übertreiben. Sie denkt überhaupt nur an den einzelnen und läßt den Gemeinschaftsgedanken daneben zu Boden fallen, zum schweren Schaden für den Protestantismus bis auf den heutigen Tag. Seitdem gilt das Vorurteil, als ob der „Individualismus“ das eigentliche und einzige Kennzeichen des Protestantismus wäre. Die Liebe kennt unsere klassische Literatur nur in ihrer erotischen Gestalt oder als Freundschaft. Sie schiebt weiter, und das war ein noch schwererer Verlust, auf den Bahnen von Leibniz weitergehend, den Begriff der Sünde beiseite. Vollends der Gedanke einer Erbsünde war einem Goethe insbesondere widerwärtig. Für unsere Klassiker handelt es sich bei der sittlichen Aufgabe nur um Selbstvervollkommenung, um die Entfaltung des im Menschen ursprünglich Angelegten. Trotzdem bewährte sich der innere Zusammenhang mit der pietistischen Ueberlieferung doch darin, daß unsere Dichtung die Persönlichkeit immer als eine Aufgabe verstand und in der *Höherbildung* des eigenen Selbst die wahre Kultur erblickte. Wohl überwogen dabei in der Zeit des Sturms und Drangs, z. T. mit unter der Nachwirkung des Pietismus, im Begriff der *schönen Seele* die weiblichen Züge: die Zartheit, Innigkeit und Tiefe des Gefühls, die Offenheit für alles Menschliche und das Schwelgen auch in der Wonne des Schmerzes. Aber schon mit Goethe kündigt sich eine Wendung an. Goethe hat seinen Werther geschrieben, aber sich selbst doch nicht das Schicksal seines Werther bereitet. Denn in ihm lebt, und

1) Um die Ursprünge des Begriffs der schönen Seele hat v. Waldberg, *Zur Entwicklungsgeschichte der „schönen Seele“ bei den spanischen Mystikern*, Berlin 1910, sich bemüht, ist aber leider noch nicht bis zu unseren Klassikern vorgedrungen. — Das wertvolle Buch von W. Lütgert, *die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende* (Beitr. z. Förm. christl. Theol. II Reihe 6. Bd. 1923) geht auch auf diese Fragen allenthalben ein, wird aber doch, wie ich bei weitgehender Zustimmung zu L.'s Standpunkt hervorheben möchte, dem Ringen innerhalb des deutschen Idealismus nicht wirklich gerecht. — Eben kommt mir noch der schöne Aufsatz von E. Hirsch, *die Romantik und das Christentum*, insbesondere bei Novalis und dem jungen Hegel (Zeitschr. f. system. Theol. Jahrg. I 1923 S. 19 ff.) zu. Hier scheinen mir die springenden Punkte richtig bezeichnet zu sein.

zwar von Anfang an, bei aller Fähigkeit der Mitempfindung und aller Leidenschaft zu genießen, doch das Gefühl, daß die wahre Vollendung nur durch Selbstüberwindung zu gewinnen ist und nicht das Leidenkönnen das Höchste darstellt, sondern die Tat. Kant hat noch stärker in diesem Sinne gewirkt. Indem er den Zusammenhang zwischen Freiheit, Persönlichkeit und Unterwerfung unter das unbedingte Gesetz aufzeigte, vertiefte er den ungestümen Drang nach Befreiung ins Sittliche und richtete zugleich einen Damm auf gegenüber den bisher auch im Persönlichkeitsbegriff allein gehandhabten ästhetischen Maßstäben. Auf ihm weiterbauend, aber seine Einseitigkeit überwindend, stellt Schiller dann einen neuen Begriff der schönen Seele auf: „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen . . . Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmütigste Opfer, das sie dem Naturtrieb abgewinnt, fällt, wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebs, in die Augen. Daher weiß sie selbst auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte.“ Es bedarf nach dem früher festgestellten (S. 179 ff.) wohl keiner langen Ausführung darüber, daß damit in der Tat — wenigstens was die Form des Sittlichen anlangt — der lutherische Vollbegriff wieder gewonnen ist. Der von Schiller ausgehende Anstoß wirkt aber weiter, selbst bei denen, die über ihn spotteten — denn auch die „schöne Individualität“ der Romantiker soll in ihrer Weise die wahre Sittlichkeit darstellen — und er erscheint aufgenommen und mit dem (durch Revolution und Krieg der Zeit wieder nahegebrachten) Gemeinschaftsgedanken ausgeglichen in Hegels Bestimmung der sittlichen Freiheit.

Nicht minder als der Gehalt ist aber auch die künstlerische Darstellungsweise unserer Klassiker von dem Schrifttum des Pietismus beeinflusst worden. Daß die Lyrik von der religiösen Dichtung entscheidende Anregungen empfing, liegt am Tage. Nötiger scheint es hervorzuheben, wie gerade die Gattungen, die nun neu erstehen, der Roman und das Drama, auf den Iahschilderungen des Pietismus fußen. Das Vorbild des Pietismus war hier wichtig schon für die Stoffwahl. An jenen Lebensläufen der Pietisten sah man es zuerst, daß nicht bloß die, die auf der Höhe standen, Bedeutsames erlebten. Es braucht einer nicht König oder Feldherr zu sein, um ein „Held“ zu werden. Auch aus einem schlicht bürgerlichen Leben ließ sich Großes, das Gemüt Ergreifendes herausholen, wenn einer nur die Augen hatte, es zu sehen, und die Tiefe der Empfindung, es auszuschöpfen.

An diesen Bekenntnissen lernte man aber auch erst, die Menschen wirklich zu beobachten. Wie steif nehmen sich neben den lebendigen Schilderungen der pietistischen Erzählungen und Tagebücher die begrifflichen Zergliederungen des Menschen bei Hobbes und Spinoza aus. Jene Darstellungen bewirkten gerade, daß der Allgemeinbegriff des Menschen sich auflöste. Die Erkenntnis bricht sich Bahn, daß jeder Mensch ein besonderes Wesen ist, das seine eigene Welt hat und in ihr Dinge erfährt, wie sie niemand anders als gerade er so erfährt.

Und welch' ein Reichtum schloß sich im *Innenleben* des einzelnen auf. Man bekam hier ein Bild von dem Werden eines Charakters, von den Wendepunkten, durch die eine Entwicklung hindurchgeht, von dem Zusammenwirken des äußeren Geschehens und der inneren Entfaltung. Aber das Wichtigste war, daß man dadurch auf die Bedeutung des *Halbbewußten* und des Unbewußten im Innenleben des Menschen aufmerksam wurde. Auch in diesem Punkt ist der Vergleich mit einem Philosophen, mit Leibniz, lehrreich. Leibniz hat etwas geahnt von Stufen des Bewußtseins; aber er beurteilte sie nur als Unterschiede des „Vorstellens“. Der Pietismus sah tiefer; er gewahrt die Abstufungen im *Wollen* und weiß etwas davon, daß das *hinter* dem Bewußtsein Liegende, das *unkle Gefühl*, für die Gestaltung des tatsächlichen Willens wichtiger sein kann als die Gründe, mit denen der Mensch sein Handeln vor sich und andern rechtfertigt.

Dem verdanken Roman und Drama in Deutschland teils ihre Form teils ihre Vertiefung. Erst dadurch haben die Dichter es gelernt, eine seelische Entwicklung zu schildern, im Drama die Charaktere zu vertiefen und den werdenden Entschluß aus dem Ineinanderspielen von äußerer Anregung, bewußtem Denken und verborgenen Trieb deutlich zu machen. Jedoch auch die Schranke der deutschen Dichtung erscheint dadurch mit bedingt. Das *Tragische* in seinem höchsten Sinn vermochte sie nicht herauszubringen. Sie war wohl imstande, den Begriff der tragischen Schuld sicherer zu erfassen: nicht von Ohngefähr trifft den Helden sein Schicksal; er hat es an sich selbst herangezogen, ja er geht eigentlich an sich selbst zugrunde. Aber das Schicksal selbst in seiner befreienden Größe zu schildern, blieb ihr versagt. Das litt der auch von den stärkeren Naturen festgehaltene Aufklärungsoptimismus nicht. Für das, was Luther mit dem Zorn Gottes meinte, besaß dieses weiche Geschlecht kein Verständnis.

Man pflegt es als die Schattenseite der Reformation hinzustellen, daß sie der *Kunst* — mit Ausnahme der *Musik*, wo ihre Schöpferkraft unleugbar ist — nicht die gebührende Pflege gewidmet, ja sie geradezu geschädigt habe. Man hat etwas gehört von den Bilderstürmen — bei deren Beurteilung der heutige Aesthet nur regelmäßig vergißt, daß für die katholische Kirche die Bilder nicht wie für ihn bloß Kunstwerke, bloß Symbole, sondern Darstellung eines *Wirklichen* und Gegenstände der *Verehrung* sind, — und man weiß es tiefsinnig aus dem Wesen des Protestantismus zu begründen, daß er als eine rein auf das Geistliche, Verstandesmäßige gerichtete Religion allem Sinnenfälligen feindlich sein mußte.

Im Grunde sollte ein einziger Blick in Luther genügen, um solche Oberflächlichkeiten zu widerlegen. Aus jeder Zeile, die Luther schreibt, ist ersichtlich, welch' ungewöhnliches *Vorstellungsbedürfnis* er besessen hat und welche Freude es ihm macht, die Vorgänge sich und andern „für Augen zu bilden“. Hält man die Scholastiker neben ihn, so läßt sich mit weit mehr Recht sagen, daß erst bei Luther die *Anschauung* in der Religion als *innere Anschauung* zu ihrem Recht gekommen ist. Und lag nicht in der Art, wie Luther die durch ihn erst allgemein zugänglich gemachten biblischen Geschichten zugleich vermöge der Bildhaftigkeit seiner Uebersetzung dem Leser innerlich näherückte, Anregung genug, die einen

Künstler reizen mochte? Selbst beim „kunstfeindlichen“ Calvinismus müßte es doch zu denken geben, daß gerade die Hugenotten es gewesen sind, die das alte Mysterienspiel als erbauliches Schauspiel in der Richtung auf die neuere dramatische Kunst weiterbildeten ¹⁾. Ein Verlangen, die Dinge vor sich zu sehen, muß also doch auch bei ihnen vorhanden gewesen sein.

Auf einem Gebiet allerdings, in der Baukunst, ist der Protestantismus lange zurückgeblieben. Aber dies hatte seine besonderen Gründe. Zunächst genügten die vorhandenen, vom Protestantismus in Besitz genommenen Kirchen dem Bedürfnis vollauf. Neue zu erstellen, war für Jahrhunderte kein Anlaß. Indes an dieser Stelle lag wirklich auch ein inneres Hindernis vor. Die Tatsache, daß Luther bezüglich des Gottesdienstes nicht etwas Neues geschaffen, sondern sich mit einer Reinigung des Ueberlieferten begnügt hatte, stand auch der Bestimmung über den Zweck des Kirchengebäudes im Wege. Wozu sollte es eigentlich dienen? Ein Gotteshaus im katholischen Sinn konnte es nicht sein. Denn hier gab es kein anzubetendes Sakrament. Aber sollte es dann eine Predigtstätte sein oder eine Stätte der Andacht? Oder beides miteinander? Solange diese Fragen nicht entschieden, ja nicht einmal aufgeworfen waren, war der Protestantismus auch nicht in der Lage, dem Künstler sichere Anweisung zu geben. Aber sobald eine Zeit kam, die darüber im Reinen zu sein glaubte — und es war dazu noch die nüchterne Zeit des 18. Jahrhunderts —, hat der Protestantismus auch seinen eigenen Kirchenbaustil hervorgebracht. Man mag über diesen Stil urteilen, wie man will, ein Stil ist es gewesen.

Dagegen hat die Reformation auf dem Gebiet der mahlenden und bildenden Kunst von Anfang an einen bestimmten Geschmack bekundet, der gegenüber dem bisherigen eine Umwälzung bedeutete. Luther selbst hat ihn unzweideutig zum Ausdruck gebracht. Er hat oft und gern in seinen Auseinandersetzungen auf Bilder, darauf, „wie's die Maler malen“, Bezug genommen; so oft, daß es sich wohl verlohnte, diese Bemerkungen zu sammeln ²⁾. Es versteht sich von selbst, daß er zumeist mit dem Inhalt der Bilder sich befaßt. Aber es gibt doch daneben Äußerungen, die deutlich zeigen, daß er auch über die ganze Art der Auffassung religiöser Gegenstände seine bestimmten Vorstellungen hegte. Im Magnificat tadelt er „die meyster, die uns die selige jungfraw also abemalen und furbilden, das nichts vorachts, sondern eytel groß hohe ding in yhr antzusehen sind“ ³⁾, während nach seiner Meinung darzustellen wäre, „wie in yhr die uberschwendlich reichthumb gottis mit yhrer tieffen armut, die gottliche ehre mit yhrer nichtigkeit, die gotlich Wirdigkeit mit yhrer vorachtung, die gotlich grosse mit yhrer kleinheit, die gotliche gute mit yhrem unvordienst, die gotlich gnade mit yhrer unwirdikeit zusamen kummen sind“ ⁴⁾. Es

1) Vgl. Morf, Geschichte der französischen Literatur (Kultur der Gegenwart) S. 228. — Immerhin ist der französische Calvinismus später gegen Mysterienspiele bedenklich geworden.

2) Ich denke dies später einmal an andern Orte zu tun. — Chr. Rogge, Luther und die Kirchenbilder seiner Zeit. Schr. d. Ver. f. Ref.-Gesch. 1912 bringt nicht wenig Stoff, geht aber auf diese tieferen Fragen nicht ein.

3) WA VII 569, 12.

4) WA VII 569, 32.

liegt auf der Hand, daß diese Wünsche mit Luthers tiefsten religiösen Anschauungen zusammenhängen. Ihm mußte es als das Geforderte und darum als das Schönste, zunächst in der religiösen Kunst, erscheinen, wenn das Göttliche, das Erhabene, gerade in dem Unschönen, dem Verachteten, gezeigt wurde. Aber — und das scheidet seine Anschauung nicht nur von einer gewissen Richtung der mittelalterlichen Malerei, sondern auch vom altchristlichen Geschmack (Christus als häßlich) — er will dieses „Verachtete“ nicht deshalb ausgedrückt wissen, um dadurch Mitleid zu erregen, sondern weil in der menschlichen Schwachheit und Nichtigkeit sich Gottes Kraft am augenscheinlichsten befindet. Das war der ausgesprochene Gegensatz zu der Verherrlichung der körperlichen Schönheit als solcher, vollends zu dem „Scheinenden und Prangenden“, dem Aufdringlichen, dem Grelten und Bunten, kurz zu alledem, worauf die Kunst bis dahin ausgegangen war und was im Barock noch gesteigert wurde¹⁾. Wer ein derartiges Wort Luthers sich gegenwärtig hält, wird keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, wohin er Rembrandt und etwa auch von Gebhardt und Uhde zu stellen hat. Mag Rembrandt auch zu einer Sekte gehört haben, was übrigens keineswegs erwiesen ist, soviel ist doch klar ersichtlich, daß er eben das verwirklichte, was Luther gewünscht hat. Auch ohne bewußte Beziehung auf Luther war ihm dies möglich, weil das protestantisch-religiöse Grundgefühl, sobald es sich über seine Eigenart klar wurde, von selbst diesen, an dem Gegensatz sich erfreuenden Kunstgeschmack erzeugte. So ist es ohne Frage der Protestantismus gewesen, der der Darstellung selbst des „Häßlichen“ in der Kunst Bahn gebrochen hat; allerdings unter der Bedingung, daß in ihm ein seelischer Gehalt zum Vorschein kam. Indes es brauchte auch in der Kunst nicht immer und nicht bei jedem Gegenstand das Kühnste und Tiefste gesagt zu werden. Es gehört auch mit zur Art des Protestantismus, daß ihm das schlicht Gediegene, das im engen Raum Trauliche, das menschlich Natürliche besonders lag. Hier konnte er an Stimmungen anknüpfen, die vorher schon in der Kunst vorhanden waren. Aber wie er doch auch nach dieser Seite hin Eigentümliches gegeben hat, führen unter den Neueren die Bilder von Steinhausen und L. Richter eindringlich vor Augen.

Alle Gebiete der Kultur hat die Reformation im Lauf der Jahrhunderte befruchtet. Aber hat sie mit dem, was sie bisher geleistet hat, nicht ihre Kraft erschöpft? Manche mochten das vor dem Krieg befürchten, unter dem Eindruck, daß zusammen mit der Religion überhaupt auch die Reformation an Werbekraft verlor. Heute scheint sich ein Umschwung anzubahnen. Der Sinn für Religion ist unter uns im Wachsen. Aber es droht auch die Gefahr, daß der neue Drang sich in Aberglauben und Träumerei verirrt. Wenn je, so tut heute Luther uns not, um hier eine Gesundung herbeizuführen. Nur ist eins nicht zu vergessen. Die Ueberzeugungskraft

1) Daß auch der Geschmack des Barock auf religiösen Grundstimmungen, auf dem Geist der *exorcitia spiritualia*, beruhte, habe ich in meiner Schrift „Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge. Tübingen 1906. S. 23) gezeigt.

der Reformation beruhte auf der Wucht, mit der sie die sittlichen Begriffe einprägte. Und dort ist der schwerste Schaden unserer Zeit. Die Gewissen sind überall, zumal seit dem Krieg verwirrt; auch bei uns in Deutschland ¹⁾. Erst wenn an dieser Stelle eine Besinnung eingetreten ist, darf man auf eine Erneuerung unseres Volkes hoffen. Aber dann wird, so vertraue ich zuversichtlich, es sich auch erweisen, daß die Reformation nicht am Ende, sondern erst am Anfang ihrer Weltwirkung steht.

1) Vgl. dazu meinen Vortrag: Werden wir unsere Kirche behalten? (Deutsch-Evangelisch Jahrg. X S. 129 ff.).

9. Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst¹⁾.

Daß die Auslegungskunst durch Luther eine gewisse Förderung erfahren habe, ist ein Satz, den man wohl auch heute noch, ohne Widerspruch zu gewärtigen, aufstellen darf. Aber worin diese Förderung im Grunde besteht und wieweit sie sich erstreckt, darüber herrscht große Unsicherheit. Oder vielmehr: es überwiegt die Stimmung, daß das früher Luther zugeschriebene Verdienst einer wesentlichen Einschränkung bedürfe. Die „Freiheit der Wissenschaft“ hat er „bekanntlich“ auf diesem Gebiet am allerwenigsten gebracht. Denn in seiner Kirche bestand erst recht der harte Zwang einer dogmatisch gebundenen Auslegung. Und wenn er für das Recht des Wortsinns eintrat, so gebührt doch nicht ihm, sondern dem Humanismus, in erster Linie dem Erasmus, der Ruhm, hierin Bahn gebrochen zu haben. Danach erscheint es verständlich, wenn keine der im übrigen so gebiegenen Geschichten der Philologie Luthers Namen auch nur zu erwähnen für nötig findet.

Es ist erlaubt, an der wissenschaftlichen Begründung dieser Auffassung von vornherein leise Zweifel zu hegen. Man gewinnt nicht den Eindruck, daß viele von den Lobrednern des Humanismus die methodus des Erasmus einmal in der Hand gehabt oder sich aus den Quellen selbst ein Bild davon gemacht hätten, wie die humanistische Auslegung vor Luther und Calvin und wie sie nach diesen beiden Großen aussieht. Aber die hauptsächliche Schuld an jenen raschfertigen Urteilen tragen wohl die Theologen selbst. Die Geschichte der Auslegung gehört bei uns zu den allervernachlässigtesten Gebieten. Und insbesondere für Luther ist hierin noch kaum etwas getan. Es gibt eine Reihe wertvoller Arbeiten über Luthers Stellung zur Heiligen Schrift²⁾. Aber sie beschäftigen sich fast ausschließlich mit der Frage, wie Luther zu seiner Anschauung von der A u t t o r i t ä t der Schrift gelangt sei und was diese dann für ihn bedeutet hätte. Die andere wichtigere Seite, wie Luther den Text selbst ansah, auf welche Schwierigkeiten grundsätzlicher Art er

1) Vorgetragen in der Preuß. Akademie der Wissenschaften am 11. November 1920.

2) Hans P r e u ß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation 1901. Otto S c h e l, Luthers Stellung zur heiligen Schrift 1902. T h i m m e, Luthers Stellung zur heiligen Schrift 1903. M e i s s i n g e r, Luthers Exegese in der Frühzeit. Leipzig 1911. v. S c h u b e r t und M e i s s i n g e r, Zu Luthers Vorlesungstätigkeit (Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie. Jahrgang 1920. 9. Abhandlung). — Von G r i s s a r wird niemand neue Aufschlüsse über diese Fragen erwarten: Die Versicherung, daß Luther selbstverständlich die einzigartige Höhe der Kommentare des h. Thomas nicht erreicht, ein paar allgemeine Redensarten, ein Haufe von Scherenausschnitten aus protestantischen Schriftstellern, die über Luthers Bibelübersetzung und seine Textbehandlung ungünstig urteilen, das ist alles, was Grisjar beizusteuern weiß.

dabei stößt und welche Lösungen sich ihm ergeben, wird überall kaum gestreift¹⁾. Und doch gibt es auch auf dieser Linie bei Luther eine Entwicklung und entdeckt er Wahrheiten, die nicht nur für die Theologie, sondern für die Geisteswissenschaft überhaupt in Betracht kommen.

Um das Neue, das Luther bringt, ganz ins Licht zu setzen, bedürfte es freilich einer Darstellung, die bis auf die Anfänge der kirchlichen Auslegung, ja über sie noch hinaus auf die Auslegungskunst der Griechen zurückgriffe. Aber dieser Stoff ist zu groß, als daß ich ihn hier einleitungsweise vortragen könnte. Ich denke ihn später zu einer eigenen Abhandlung zu gestalten. Für heute bitte ich, mir zu gestatten, daß ich unmittelbar zu Luther übergehe.

Luther hat seine Tätigkeit als Ausleger, zugleich seine große theologische Arbeit überhaupt, begonnen mit einer Vorlesung über den Psalter. Er griff damit dasjenige Buch heraus, das ihm zeitlebens besonders wert gewesen ist, an dem er auch als Ausleger sich immer aufs neue versucht hat. Als er es im Jahr 1513 vornahm, stand er noch ganz unter dem Einfluß der üblichen Behandlung nach dem vierfachen Schriftsinne.

Es heißt nun ungeschichtlich urteilen, wenn man in dieser Art der Textbehandlung von vornherein bloß ein Hindernis für eine wissenschaftliche Erklärung erblickt. So wie sie in der Zeit der Hochscholastik entwickelt worden war, schloß sie sogar gewisse Vorteile in sich. Wenn der Ausleger dazu aufgefordert war, hintereinander den buchstäblichen, den allegorischen, den tropologischen und den anagogischen Sinn einer Stelle aufzusuchen, so lag darin ein gewisser heilsamer Zwang, den Text nach allen Seiten hin auszuschöpfen. Daneben schuf aber gerade die reinliche Unterscheidung der verschiedenen Deutungsformen die Möglichkeit, die erste, die buchstäbliche Erklärung, in ihrer Besonderheit herauszustellen; und nur der mit den Dingen nicht genügend Vertraute kann glauben, daß in dieser Richtung während des Mittelalters keine Fortschritte gemacht worden seien. Zudem war es anerkannter Grundsatz, daß im wissenschaftlichen Streit, bei Disputationen, bloß der buchstäbliche Sinn verwendet werden dürfe. Aber auch bei der fortlaufenden Erklärung wurde keineswegs verlangt, daß jedes Kapitel und womöglich jeder Vers in jener vierfachen Form erläutert werden müsse²⁾. Der Geschmack des einzelnen hatte hier weiten

1) Eine Ausnahme macht (abgesehen von den S. 544 A. 2 angeführten Arbeiten von Meißinger und v. Schubert) nur Dilthey mit seinen beiden Abhandlungen „Die kirchliche Theologie, die historische Theologie und die Hermeneutik“ (Leht Gesammelte Schriften B. II S. 110 ff.) und „Die Entstehung der Hermeneutik“ (Philos. Abh. Christoph Sigwart gewidmet. Tübingen 1900). Aber Dilthey hat die Vorgeschichte der Auslegung vor der Reformation und namentlich Luther selbst doch nicht gründlich genug gekannt, so daß sich neben vielen geistvollen Beobachtungen auch nicht wenige falsche Einschätzungen und irrtümliche Urteile bei ihm ergeben.

2) Vgl. z. B. Bonaventura Breviloquium prooemium § 7 attendat autem expositor, quod non ubique requirenda est allegoria nec omnia sunt mystice exponenda... Ubi

Holl, Gesammelte Aufsätze I. Luther. 4./5. Aufl.

Spielraum. Bei Schriftstücken wie etwa den paulinischen Briefen schrumpfte die geistliche Erklärung von selbst auf ein sehr bescheidenes Maß zusammen. — Aber allerdings: der geistliche Sinn, den man dafür im Alten Testament mit um so größerem Eifer suchte, galt überall nicht nur als ein erbauliches Spiel. Man war überzeugt, auch mit ihm etwas zu treffen, was der eigentliche Urheber der Schrift, der heilige Geist, selbst mit hineingelegt hatte. Und dies, obwohl der angeblich tiefere Sinn doch in gar keinem inneren Zusammenhang mit dem buchstäblichen stand. Er war tatsächlich niemals mehr als ein bald glücklicher, bald unglücklicher Einfall, der dem Ausleger über dem Lesen des Textes gekommen war.

Nach solchen Grundsätzen ist nun auch Luther beim Psalter vorgegangen. Er stellt regelmäßig zunächst den buchstäblichen Sinn fest; in der Weise, daß er die einzelnen Lieder, wo es irgend angeht, auf Christus bezieht. Ein Bedenken darüber, ob dies ein buchstäblicher Sinn sei, regte sich bei ihm so wenig wie bei irgend einem anderen Ausleger. War der Psalter nach ältester Ueberlieferung mehr noch als die Propheten eine Weissagung auf Christus, so mußte die Deutung auf ihn auch als die zuerst in Betracht kommende, als der nächste und eigentliche Sinn des Textes angesehen werden. Die Frage war im einzelnen Fall nur, ob Christus nach seiner Gottheit oder nach seiner Menschheit, ob er als der Erniedrigte oder als der Erhöhte gemeint war. Auf diesen „buchstäblichen“ Sinn baut Luther dann, das eine Mal kürzer, das andere Mal ausführlicher die übrigen Deutungen auf.

Innerhalb des Uebernommenen tritt aber auch in diesem Falle das Eigenartige bei Luther bereits mit großer Bestimmtheit heraus.

Wenn Luther über den buchstäblichen Sinn, in dem er noch mehr als es üblich war die unerläßliche Grundlage erblickt ¹⁾, hinausgeht, so bevorzugt er unter den drei andern entschieden und bewußt den tropologischen oder moralischen, d. h. denjenigen Sinn, der das Schriftwort auf das eigene Leben und die eigene Pflicht anwendet. Er betont diesen Sinn so stark, daß er ihn auch als den *sensus primarius scripturae* bezeichnen kann ²⁾. Dazu kommt aber noch: was Luther unter diesem Titel vorträgt, sind nicht einzelne zufällig herausgegriffene sittliche Weisungen, wie man sie nach jeweiligem Bedünken an den Text anschließen möchte, sondern etwas Einheitsliches, scharf Umrissenes, immer wieder von ihm Eingeschränktes. Es ist kurz gesagt das paulinische Evangelium, was Luther als den tropologischen Sinn aus den Psalmen herausholt: sich dem Gericht Gottes unterstellen, einsehen, daß man keine eigene Gerechtigkeit besitzt, dadurch wahrhaftig und demütig werden und in solcher Haltung Gottes unverdiente Gnade entgegennehmen. Das

vero prima significatio verborum exprimit fidem sive caritatem, ibi nulla est allegoria quaerenda.

1) WA IV 305, 6 quod (die gewalttätige Auslegung) inde puto venire, quia propheticum i. e. literalem primo non quaesierunt: qui est fundamentum ceterorum, magister et lux et author et fons atque origo vgl. ib. 349, 15.

2) WA III 531, 33 cum autem frequenter dixerimus tropologiam esse primarium sensum scripturae, quo habito facile sequitur sua sponte Allegoria et Anagogia et applicationes particulares contingentium. Das hat bereits Hirsch bemerkt (Initium theologiae Lutheri. Festschrift für Kaftan. S. 167).

ist nach seinem Ausdruck das Mark der heiligen Schrift¹⁾ oder, wie er auch schon sagen kann, das Wort Gottes in der Schrift²⁾.

Infolge davon rüdten jedoch bei Luther, anders als bei dem überlieferten Verfahren, der buchstäbliche und der geistliche Sinn innerlich aneinander. Der Gegenstand war beidemal derselbe, nur von verschiedener Seite her betrachtet, und die beiden Betrachtungsweisen ergänzten, ja forderten sich. Hatte der buchstäbliche Sinn es mit Christus zu tun, so der tropologische mit seinem Evangelium. Der eine schilderte das Leiden und die Herrlichkeit Christi, seine Aengste, seine Gottverlassenheit und seine Triumphe; der andere zeigte, was dies für den Menschen bedeutet, wie er es auf sich anwenden und in sich nacherleben soll. Und erst aus dem Letzteren kam das volle Verstehen. Verstanden war Christus nur, wenn man seine Wirkung, sein Gericht und seine Gnade, an sich erlebte, wie umgekehrt dann wieder Christus den Sinn der Schrift erschloß³⁾.

Das Erfassen des so gedeuteten „geistlichen“ Sinns sieht Luther aber weiter an gewisse innere Bedingungen auf seiten des Lesers geknüpft. Er übernimmt aus Augustin, zusammen mit der Unterscheidung von Buchstabe und Geist, auch die zwischen *foris audire* und *intus audire*, zwischen einem Vernehmen mit dem Ohr und einem Vernehmen mit der Seele. Aber er verfolgt diesen Gedanken tiefer als Augustin. Ueber den bloßen Buchstaben hinaus in die letzte Absicht, den „Geist“ der Schrift, vermag nur der vorzudringen, der ihn in sich selbst verspürt⁴⁾, oder wie Luther dafür noch deutlicher sagen kann: derjenige, der die Gemütsbewegungen und die Herzenszustände, um die es sich in den Psalmen handelt, aus eigener Erfahrung kennt⁵⁾. Ein innerer Zusammenklang, eine Uebereinstimmung der Willensrichtung ist demnach die Voraussetzung für ein wirkliches Ver-

1) WA III 291, 4 *hec sunt medulla scripture et adeps frumenti coelestis, omni divitiarum gloria amabilior.*

2) WA IV 184, 30 *ut illi . . . laborent educere exponendo scripturas panem verbi dei, sicut agricola educit panem de terra agricolando eam.*

3) WA III 620, 3 *quia habere intellectum spiritualium non nisi ex scientia seu notitia Christi habetur. nescito enim Christo impossibile est habere intellectum in scriptura, cum ipse sit sol et veritas in scriptura. — An sich ist dieser Grundsatz nichts Neues, vgl. Bonaventura, Breviloquium prooem. § 1 per spiritum sanctum . . . datur fides et per fidem habitat Christus in cordibus nostris. haec est notitia Christi, ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius scripturae sacrae. unde et impossibile est, quod aliquis in ipsam ingrediatur agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam, tanquam totius scripturae lucernam et ianuam et etiam fundamentum. Aber neu wird doch alles bei Luther dadurch, daß bei ihm der Glaube, der das Verständnis vermittelt, kein bloß „eingegossener“, sondern ein bewußt ergriffener ist, und daß gleichzeitig Christus die lebendigen Züge des Offenbarers des Evangeliums trägt.*

4) WA IV 305, 8 ff. *magis autem forte (sc. ist der Psalm mißverstanden worden), quia absconditus est et in spiritu nimium interiori loquens, unde non possit eius causa et motivum videri, cur sic et non aliter dixerit et ordinaverit, ab iis qui non eosdem motus habent. nam nullus alium in scripturis spiritualibus intelligit, nisi eundem spiritum sapiat et habeat.*

5) WA III 549, 33 *nullus enim loquitur digne nec audit aliquam scripturam, nisi conformiter ei sit affectus, ut intus sentiat quod foris audit et loquitur et dicat: Eia, vere sic est.*

stehen. Jedoch — und damit kommt Luther erst auf sein Tiefstes —: dieses Erfordernis ist nicht bei jedem, ja zunächst bei niemand vorhanden. Da die Bibel auf etwas ausgeht, was der natürlichen Selbstliebe aufs stärkste widerstrebt, auf eine jeden Eigenruhm preisgebende Unterwerfung unter Gott und eine sich selbst vergessende Sittlichkeit, so liegt es dem Menschen von Haus aus viel näher, sie nach seinem eigenen Wunsch zu deuten und ihr Wort so aufzufassen, wie er meint, ihm genügen zu können¹⁾. Es bedarf erst einer inneren *Umwandlung*, ehe einer die Schrift das sagen läßt, was sie wirklich sagt. Aber diese Umwandlung ist nicht das Werk des Menschen selbst; sie erfolgt durch Gott, und das Mittel, dessen er sich bedient, um sie herbeizuführen, ist wiederum kein anderes als eben die Schrift. Gott gibt dem Wort im bestimmten Augenblick Gewalt, so daß es dem Menschen als ein jetzt eben gesprochenes und auf ihn persönlich hingerichtetes erscheint²⁾. Indem es das Gewissen des Menschen ergreift³⁾ und ihn in seinem Selbstgefühl erschüttert, schafft es sich selbst den Hörer, der es zu fassen imstande ist. Der vom Wort Getroffene kommt so in Berührung mit Gott selbst, er erlebt die *Sache*, die in dem Wort gemeint ist, und von da aus lernt er das Wort verstehen. Die Furcht Gottes, die Demut, die den Willen zur Wahrhaftigkeit in sich schließt, ist deshalb der Anfang alles Verstehens⁴⁾.

Daraus zieht Luther einschneidende Folgerungen. Zuvörderst ergibt sich, daß das Verstehen nicht nur von wissenschaftlichen Bedingungen abhängt. Ein einfacher Mensch, ein Laie, kann das Wort unter Umständen richtiger auffassen als der Gelehrte, wenn er dabei lebendig und warm wird, während der andere mit all seinem Wissen kalt bleibt⁵⁾. Aber weiter: das Verstehen ist nie etwas Abgeschlossenes; es hält Schritt mit der wachsenden inneren Erfahrung. Denn jedes Wort der Schrift hat eine unendliche Tiefe. Was heute als eine große Erkenntnis erscheint, kann morgen durch eine noch tiefer dringende überholt werden. Darum können auch abweichende, aus verschiedener Seeleneinstellung stammende Erklärungen eines Textes nebeneinander bestehen, ohne sich gegenseitig auszuschließen⁶⁾. Sind sie nur wirklich aus der Sache geschöpft, so ist

1) WA IV 323, 14 ff. alioquin scripturis abutitur facillime, qui non prius vita et moribus eas probaverit et venit in errorem, intelligendo non ut expedit et metiendo ex se et suis viribus verba illius.

2) WA III 342, 26 puto ego hanc esse primam gratiam et mirificam dei dignationem, cui datum est sic verba scripture legere et audire, tanquam existimet se a deo ipso audire. quomodo enim non totus horripilabit, si advertat tantam maiestatem ad se loqui?

3) WA IV 253, 25 auditio . . . est duplex . . . scilicet interior conscientie, que est vermis et murmur syntheresis vel gaudium et susurrus spiritus sancti.

4) WA IV 519, 1 ideo scripturam sanctam nullus perfecte intelligit, nisi qui timet dominum: is enim videbit in illa mirabilia. igitur multi acute quidem speculantur, sed in scriptura nullus sapit et intelligit, nisi qui timet, et qui magis, magis. IV 298, 22 „intellectum“ spiritualium „dat parvulis“, humilibus, qui sensum suum submittunt evangelio.

5) WA IV 353, 18 moraliter autem nunc quoque multi quos unctio docet, sapiunt super pontifices et doctores et literales Christianos, eo quod illi in fide mortua mortui pereunt et non student in spiritum proficere, intellectu quidem illustrissimi, sed affectu frigidissimi.

6) WA IV 318, 35 ff. ex quo notabile tu, o homo, tibi id diligenter serves, quod ubicunque scripture locum non usque ad finem intelligis neque omnem que latet veritatem

auch eine Einheit unter ihnen da, und der Tieferblickende vermag sie nachzuweisen ¹⁾. Luther nimmt keinen Anstand, das auch auf sich selbst anzuwenden. Er erklärt in einem bestimmten Fall, daß man, um die Zartheit einer gewissen Stelle wiederzugeben, die Seele des heiligen Bernhard haben müßte ²⁾, oder in einem anderen, daß er den Text nicht voll auszuschöpfen vermöge, weil er noch nicht in der entsprechenden inneren Lage gewesen sei ³⁾.

Diese Ausführungen zeigen, daß Luther schon damals in den Mittelpunkt der Frage vorge drungen war. Der Zusammenhang zwischen Auslegen und eigenem Erleben, die Bedingtheit des Verstehens durch eine innere Angleichung an die im Wort ausgedrückte Sache ist ihm bereits vollkommen deutlich geworden. Diese Erkenntnis ist Luthers persönliche Errungenschaft. Sie ist geboren aus den inneren Kämpfen, in denen ihm mit dem Sinn des Wortes zugleich auch die ganze Tiefe der Sache deutlich geworden war ⁴⁾. Sie war auch das Treibende, aus dem alle weiteren Fortschritte bei Luther folgten.

Vorläufig freilich war das Richtige, das er empfand, noch stark durch die Last der Uebersetzung bedrückt und beengt. Es schadet nicht viel, daß Luther unter dem Einfluß der Lehre vom vierfachen Schriftsinn zuweilen auch wunderliche Sprünge allegorischer Auslegung macht. Aber ein schwereres Hemmnis bedeutet die Kanonisierung. Luther fußt selbstverständlich auf der Ueberzeugung, daß die Bibel in allen ihren Theilen einen und denselben Sinn habe. Unter diesem Zwang deutet er das, was ihm in der Bibel das Wichtigste geworden war, das paulinische Evangelium, auch in die Psalmen hinein. Er merkt nicht, daß er damit dem Text die schwerste Gewalt antut. Die Psalmen predigen ja wie das ganze Alte Testament die Selbst-

comprehendis, licet forte aliquas, forte multas ibidem intelligas, scito quod ibi semper tibi est testimonium adhuc revelande tibi vel saltem revelabilis veritatis. testimonium enim ideo dicitur, quia de futuris testatur et prophetat. sed omnis locus scripture est infinite intelligentie: ergo quantumcunque intelligis, non superbias, non repugnes alteri, non resistas, quia testimonia sunt et iste forte videt quod tu non vides, et quod illi est iustificatio vel eloquium, tibi adhuc est testimonium. quodcirca semper est proficere in intelligentia scripture, et semper prior gradus est velut spiritus, posterior velut litera clausa, quam prior non vidit, donec reveletur.

1) WA III 518, 21 ff. qui vellet et per tempus posset, utique omnium expositiones, diversissimas etiam, quam facillime posset concordare. et ego pro mea parvitate putarem etiam mihi in domino id non impossibile.

2) WA III 186, 34 si quis animam Bernhaldi haberet, hic verum istum bene saperet.

3) WA III 512, 21 hic nos nihil dicimus de liquefactione illa perfectorum et contemplativorum, de qua multi multa loquuntur: quoniam expertis credimus solum de ea loqui licere. sed de liquefactione incipientium tantum loquimur: que nos latere non potest. ib. 549, 30 unde qui non est expertus hanc compunctionem et meditationem, nullis verbis potest hunc psalmum doceri, inde enim et mihi difficilis, quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione. ib. 643, 32 ignotus est mihi iste affectus verborum istorum: ideo non mirum, si parum digne illa exponam.

4) Vgl. sein eigenes Zeugnis Tischedren III 618, 14 ita fit in omnibus conditionibus, quod res et practica facit homines doctiores quam ipsa notitia. lectio bibliae nunquam me in illam notitiam duxisset, si res et adversariorum occasiones me non docuissent.

gerechtigkeit: auf sein gutes Gewissen gestützt verlangt der Fromme, daß Gott ihm helfen müsse. Die Deutung ins Paulinische war etwa das Gegenteil von dem, was der Text besagte. Sie fand nur bei den Bußpsalmen einen wirklichen Anhalt. Diese sind denn auch tatsächlich für Luther innerhalb des Psalters immer im Vordergrund gestanden. Dafür ist der Widerspruch etwa bei den Rachepsalmen um so greller. Es ist fast bewundernswert, mit welcher Kunst Luther bei ihnen dem wahren Sinn des Textes ausweicht.

Und doch geht Luther auch in der Behandlung des Kanons schon seine eigenen Wege. Er ist bereits darauf aufmerksam geworden, daß die Verwertung der biblischen Begriffe innerhalb der Scholastik deren ursprünglichem Sinn nicht entspricht. Dem gegenüber will er der eigenartigen Denkweise der Bibel wieder zu ihrem Recht verhelfen: Er hat zu dem Ende und zwar schon geraume Zeit, bevor er die Psalmenvorlesung begann, in der Stille große Arbeit getan, um durch Vergleichen innerhalb der Bibel ihre Grundanschauungen festzustellen. Sie kommt zutage, wenn Luther etwa mit der Formel: *ut mos est scripturae*¹⁾ eine Besonderheit der biblischen Darstellungs- und Ausdrucksweise hervorhebt. Er strebt schon damals nach einem Schriftgebrauch im Großen und ahnt etwas davon, daß man in eine Urkunde nicht fremde Begriffe hineintragen darf, sondern ihr ihre eigenen ablaufen muß.

Von den Psalmen ist Luther zu Paulus übergegangen. Hintereinander legt er von 1515 ab den Römer-, den Galater-, den Hebräer- und den Titusbrief aus. Bei diesem Stoff hatte er es nicht nötig, dem Text erst künstlich andersartige Gedanken aufzudrängen. Er fühlt sich der Persönlichkeit, der er nahekommen wollte, innerlich verwandt, und man sieht, wie er dabei fast sprunghaft als Ausleger wächst. Im Römerbrief steht er bereits auf seiner Höhe. Denn neben dem Galaterkommentar von 1519 ist diese Auslegung wohl seine genialste, eine — ich weiß, was ich sage — bis heute noch nicht übertroffene Leistung. Unwillkürlich verliert Luther dabei, obwohl er zum Teil noch auf den vierfachen Schriftsinn zurückgreift, den Geschmack am Allegorisieren²⁾. Wie er den Hebräerbrief erklärt, mißfällt ihm bereits Chrysostomus, weil der „den Text immer fallen lasse“³⁾.

Aber er wird sich in dieser Zeit auch stärker bewußt, was seine über das bloße Wortverständnis hinausstrebende Auslegung bedeutete. Er hat eben damals die Anmerkungen des Erasmus zum neuen Testament kennengelernt. Sie muteten ihn fast, leblos, oberflächlich an, als mit demselben Fehler behaftet, wie die Auslegung

1) Vgl. 3. B. III 594, 5. 622, 7 IV 199, 33. 217, 27. 296, 3.

2) Vgl. Tischreden I 136, 14 in allegoriis cum essem monachus, fui artifex. omnia allegorisabam. post per epistolam ad Romanos veni ad cognitionem aliquam Christi. ibi videbam allegorias non esse quid Christus significaret, sed quid Christus esset.

3) Tischreden I 85, 1 ff. cum primum legerem epistolam ad Hebraeos, ibi accipiebam Chrysostomum eumque legebam, sed er ließ mich stehen an allen orten, da ich sein dorfft. Er ist ein lauter wescher, leßt den Text fallen.

des Nicolaus von Lyra oder die des Hieronymus¹⁾. Es mißfällt ihm, daß Erasmus den Text nur wie etwas der Vergangenheit Angehöriges behandle, ohne sich in seine Stimmung hineinreißen und zum Miterleben bewegen zu lassen.

Was sich darin vorbereitete, kam mit dem Jahr 1517 zum vollen Durchbruch. Der Kampf mit der römischen Kirche, den Luther mit dem Thesenanschlag begann, gestaltete sich zugleich zu einem Kampf um die Auffassung der Bibel. Luther konnte ihn nicht durchführen, ohne auch seine Auslegungsgrundsätze zu größerer Bestimmtheit zu entwickeln.

Das Erste, was sich ihm aus diesem Zusammenstoß ergab, war die jetzt mit Bewußtsein von ihm vertretene Ueberzeugung von der Eindeutigkeit der Bibel. Ich wiederhole: Eindeutigkeit der Bibel. Denn so muß mit Rücksicht auf gleich vorzubringende Gründe und im Anschluß an die von Luther selbst gebrauchten Wendungen Luthers Grundsatz ausgedrückt werden. Aber sie sah er nunmehr gefordert nicht nur durch das Bedürfnis der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, sondern — das wurde für ihn zum Entscheidenden — durch den religiösen Zweck der Bibel selbst. War die Bibel dazu bestimmt, Gottes Willen zu verkündigen, so mußte sie auch einen „gewissen, einhelligen, beständigen Sinn“ haben²⁾. Wie sollte der Mensch sich sonst nach ihr richten können? Wie sollte er mit seinem Glauben auf festen Boden kommen? In der Anfechtung, das erprobte sich Luther immer aufs neue, hielt doch nur das Einfache, das Unzweideutige stand³⁾.

1) Enders I 64, 50 metuo, ne per (auctoritatem Erasmi) multi sibi accipiant patrocinium defendendae illius literalis i. e. mortuae intelligentiae, quae plenus est Lyranus commentarius et ferme omnes post Augustinum, vgl. 3. 31 quod videam B. Hieronymum velut opera dedita ad historicos sensus incedere.

2) Die Formel zuerst in den Resoll. de indulg. virt. WA I 564, 6 ff. meo iudicio non esse licitum credo longeque pessimum usum quibusdam hucusque fuisse servatum, scilicet scripturae sanctae simplicem sensum in aequivocum et dubium dividere; dann bestimmter Anfang 1519 Enders I 441, 105 necesse est uno simplici solido sensu theologos muniri contra Satanam. hoc enim studium mihi est, in hoc et tota contentio contra Eccium, qui multipliciter tuetur, quod mihi non placet. Dgl. WA V 280, 36 cum autem sensum scripturae et verbi dei oporteat esse unum, simplicem constantemque sensum, ne (ut dicunt) sacris literis caereum nasum faciamus ib. 644, 2 a multis saeculis coepit hoc mysterium iniquitatis operari, ut simplicissimae scripturae simplicissimus sensus in multos divideretur, quod malum Origeni, deinde eius sectatori Hieronymo... acceptum referri debet... 647, 2 quomodo enim fidem certam doceas, quando sensum incertum facis? WA VI 307, 7 ff. auff das beständig bleib die schrift in einem gewissen, einhelligen, unzerteiligen vorstand, darauff sich unser glaub on alles wandern müge haben.

3) WA X 1; 169, 2 aber wenn das zugelassen wird, das die schrift nit besteht auff eynem eynseitigen synn, so streyt sie schon nymer. WA XIV 560, 13 quod alias monui sepe hic repeto iterumque monebo ut Christianus lector primam operam navet quaerendo sensui illi, ut vocant literalis, qui solus tota est fidei et theologiae christianae substantia, qui in tribulatione et tentatione solus subsistit et portas inferi cum peccato et morte vincit atque triumphat in laudem et gloriam dei.

Darin lag, daß nun der buchstäbliche oder, wie Luther lieber sagt, der *grammatische Sinn* bei ihm grundsätzlich an die *entscheidende Stelle* rückt. Unzweideutigkeit und schlichter Sinn der Worte werden ihm nahezu Wechselbegriffe. Schon in der Auslegung der 7 Bußpsalmen vom Jahre 1517 hat Luther vom vierfachen Schriftsinn keinen Gebrauch mehr gemacht. In der etwa gleichzeitig fallenden Auslegung der zehn Gebote bezeichnet er ihn bereits als eine Spielerei für Kinder ¹⁾. Zur vollen Reife kommt seine Anschauung darüber im Zusammenhang mit der Leipziger Disputation ²⁾.

Diese strenge Betonung des grammatischen Sinnes war, soweit die Bibel in Betracht kam, auch dem Humanismus gegenüber etwas Neues. Ein halbes Jahr vor der Leipziger Disputation ist die *methodus* des Erasmus erschienen ³⁾. Es ist nicht überflüssig, in Erinnerung zu rufen, daß Erasmus in ihr wie von jeher, z. B. schon im *miles christianus*, die Allegorie des Origenes als die höchste Kunst, als vorbildliche Auslegung gepriesen hat. Der gebildete Humanist konnte sich mit dem Alten Testament nur so befreunden, daß er ihm einen anderen, einen „geistlichen“ Sinn unterschob. Das nannte Erasmus ein Hindurchdringen durch die Schale zum Kern. Aber was Erasmus an Origenes bewunderte, war für Luther gerade der Grund, diesen mißsamit seinem Nachtreter Hieronymus für den schlechtesten aller Ausleger zu erklären.

Luther sieht aber auch bereits Punkte, an denen das übliche grammatische Verfahren eine Fortbildung erheischte. Er verfolgt auf der einen Seite seinen Grundsatz von der Eindeutigkeit bis ins Lexikalische hinein. Er bemerkt den Fehler der Hebräisten, die der dichterischen Verwertung zulieb jedem Wort gleich eine ganze Anzahl von Bedeutungen zuschrieben und damit, wie Luther scherzt, als richtige „Chaldäer“ eine wahrhaft babylonische Sprachverwirrung hervorriefen ⁴⁾. Als ob nicht jedes Wort seinen bestimmten, festumschriebenen Sinn hätte und die bildliche Bedeutung sich nicht immer mit Leichtigkeit aus der eigentlichen ableiten ließe. Nach

1) WA I 507, 35 hoc effecerunt insulsi illi et inepti somniatores, ludentes in sensu literali, allegorico, morali, anagogico et vocantur doctores scholastici et hoc propriissimo veroque nomine: scholastici enim sunt i. e. ludicri et lutores... et ferendum erat tale studium in quadruplici illa expositione scripturae, si modo tanquam rudimenta haberentur pro incipientibus.

2) Vgl. die S. 551 Anm. 2 zuerst angeführte Stelle; dazu aus der Schrift *Contra malignum J. Ecceii indicium* WA II 628, 22 hoc verbum „Tu es Petrus“ oportet quod habeat unum, primum, principale et proprium sensum, in quo Christus ipsum protulit. 637, 38 hic tamen sensus non est primus et principalis; vgl. ib. 628, 18 über *Ecce qui grammaticam insigni fastidio contemnens* grammaticistas et pulverulentae scholae magistros appellat qui suas lamias in sacris literis non adorant und 641, 16 vides quam sola grammatica potuisset Ecceio diluere, quam ridet dici utilem ad sacram scripturam magis quam sua sordida phantasmata.

3) Luther hat sie sofort kennen gelernt vgl. Enders I 450, 55.

4) WA VIII 84, 14 proinde mihi Hebreistae illi non placent, qui tot uni verbo significationes faciunt occasione Chaldaeorum istorum Onkeli et Jonathae... hinc natae illae aequivocationes in ista lingua sine causa et quaedam Babylonica confusio linguarum. mire enim dispergitur et intelligentia et animus ista varietate, ubi si una simplici (quoties fieri potest) significatione proposita caeteras illius imagines et figuras iuxta posueris, placido et facili sinu omnem illam confusionem colliges.

der anderen Seite hin erhebt Luther jetzt bestimmt die Forderung einer Auslegung im Großen. Auf der Leipziger Disputation hat er Ed mit Schärfe darauf hingewiesen, daß es nicht genügt, den nächsten Zusammenhang einer Stelle in Betracht zu ziehen; man muß das Ganze der Bibel vor Augen haben, wenn man Sinn und Tragweite des einzelnen richtig abschätzen will¹⁾. So gut wie man etwa bei Augustin nicht einen bestimmten Ausspruch für sich nehmen darf, sondern den ganzen Mann kennen muß, um ihn im einzelnen zu verstehen²⁾. Deshalb rät er 3. B. Spalatin, zunächst einmal die ganze Bibel von Anfang bis zu Ende durchzulesen³⁾. Dann erst lasse sich mit Erfolg auslegen. Bleibe man bei den einzelnen Stellen und suche man dann vollends in der Verlegenheit bald bei dem bald bei jenem Kirchenvater wie bei einem Orakel Rat, so habe man schließlich nichts anderes als ein trauriges Glidwerk in Händen⁴⁾.

Indes reiflos fielen für Luther Eindeutigkeit und buchstäblicher Sinn doch nicht zusammen. So ungern Luther nach seiner eigenen Versicherung jetzt an die Allegorie heranging⁵⁾, es gab trotzdem Fälle, in denen er sie nicht nur als unentbehrlich, sondern als gefordert anerkannte. Dann nämlich, wenn bei der buchstäblichen Fassung eine Ungereimtheit herauskam und zugleich der einleuchtende Textzusammenhang den bildlichen Sinn verlangte⁶⁾. Es handelte sich dabei jedoch

1) WA II 302, 1 ideo verbi intelligentia ex tota scriptura et circumstantia rerum gestarum petenda est. ib. 361, 16 non est iste modus scripturas divinas feliciter intelligendi vel interpretandi, si ex diversis locis diversa decerpantur dicta nulla habita ratione vel consequentie vel collationis: immo iste est canon errandi vulgatissimus in sacris literis. oportet ergo theologum, si nolit errare, universam scripturam ob oculos ponere et contraria contrariis conferre et sicut duo Cherubim adversis vultibus utriusque diversitatis consensum in medio propitiatorii invenire.

2) WA II 430, 19 inde nihil mirum, si tantum sit laboratum in huius dicti intelligentia et tot sensuum rivulos inde ductos. iustus enim labor is est, ut multis torqueantur interpretationibus, qui librum et auctorem non dignantur lectione, sed de suis capitibus divinare conantur undelibet decerptis depravatisque dictis intelligentiam.

3) Enders I 142, 54 statuta humili desperatione Bibliam ab initio legas ordine usque in finem, ut simplicem primo historiam memoria capias.

4) WA V 280, 39 quae ideo dico, ne quis more scolasticorum doctorum statim pro oraculo sequatur, quicquid in aliquo illustrium patrum legerit, ut quidam solent, qui hac ratione nobis scripturas in meras lacinias sensuum secuerunt, ut tot sententias prope habeamus quot syllabas.

5) WA V 75, 2 ad allegorias non facilis sum, praesertim quando legitimum et proprium illum germanumque sensum quaero. ib. 111, 23 ego, ubi non cogit necessitas inevitabilis, mysticas intelligentias in scriptura et fugio et fugiendas suadeo, quod sint mire periculosae ib. 132, 15 ego mysteria lentus sequor, ubiubi literam habere possum.

6) WA V 541, 12 cogit ergo nos hic ipsa, evidens circumstantia et consequentia dictorum, tum auctoritas novi testamenti, allegoriam apprehendere, quae alioqui tractatori scripturarum fugienda est. WA VI 509, 10 nisi manifesta circumstantia cogat, (divina verba) extra grammaticam et propriam (significationem) accipienda non sunt. WA VIII 63, 27 in nulla enim scriptura, nedum divina, figuras captare licet pro mera libidine, sed vitari debent et simplici, purae primariaeque verborum significationi nitendum est, donec ipsa circumstantia aut evidens ab-

nicht um eine Eierschale, die an Luther hängen geblieben wäre. Schon daß er den im Text selbst gegebenen Hinweis als entscheidende Bedingung nennt, leitet darauf hin, daß ihm etwas ganz anderes vor-schwebt als die Spielereien und die Verlegenheitskünste der üblichen Allegoristik. In Wirklichkeit gebührt ihm gerade an dieser Stelle das Verdienst, die Enge der überlieferten Betrachtungsweise gesprengt zu haben. Weil er selbst ein Dichter war, hat er etwas bemerkt, was alle die Schulmeister, die vor ihm über die Sache geschrieben hatten, nicht gesehen haben: daß man nämlich bei der Frage nach dem Recht der allegorischen Erklärung von dem Schriftsteller und seiner Absicht ausgehen muß. Die Allegorie ist ein Kunstmittel der Rede; sie steht als solches nicht für sich allein, sondern gehört mit dem Bild, dem Gleichnis, dem Tropus, der Figur oder wie man es sonst heißen mag, zusammen. Derartige Tropen zu gebrauchen ist aber dem gehobenen Stil überhaupt eigen. Ja, in der Freude, weiß Luther, wird jedermann zum Dichter ¹⁾. Auch die Schrift verschmäh't diese eindrucksvolle Form nicht. Das Alte Testament steht voll von Bildern ²⁾. Jesus verwendet die Gleichnisse, um die Wahrheit den Leuten deutlich zu machen, „so wie sie sie hören konnten“. In dem Sinn will Luther auch die immer in dieser Frage beigezogene Stelle Gal. 4, 22 ff. verstanden wissen. Selbstverständlich, meint er, ist in der Genesis die Geschichte von Hagar und Ismael wörtlich zu nehmen; aber Paulus verwertet sie im Galaterbrief mit Bewußtsein als Bild, um den unverständigen Galatern die schwierige Lehre von der Glaubensgerechtigkeit näherzurücken ³⁾. In diese Bilder-sprache der Bibel sich einzuleben, ist eine der wichtigsten Aufgaben des Auslegers ⁴⁾.

Demnach ist im einzelnen Fall die Frage so zu stellen, ob der betreffende Schriftsteller die Absicht hatte, ein Bild zu gebrauchen. Der Beweis liegt dem ob, der es behauptet. Denn der natürliche Wort-sinn bleibt immer das Nächstliegende ⁵⁾. Wie aber ein derartiger Nachweis, wenn er gelingen sollte, nach seinen Begriffen aussehen müßte, hat Luther namentlich im Streit über den Sinn der Abendmahls-worte gezeigt. Denn Großzügigkeit der Anlage ist seinen Schriften gegen Zwingli

surditas cogat figuram agnoscere. WA X 2; 206, 17 ff. ipsa enim consequentia verborum, absurditas rerum, pugnantia intelligentiarum tum ipsiusmet interpretatio cogunt eum de pane spirituali loqui.

1) *WA V 499, 23 ff. videmus eos qui nimio gaudent, ita gestire allegoriis et novis figuris loquendi, ut insanire putentur. delectat enim eos sua gaudia vestire pulchris et festivis verborum et sententiarum figuris, alius aureum, alius melitum, alius manna suum, alius aliter appellat quod laudat. nemo hic non poeticatur, ipso gaudio docente figurate loqui.*

2) *WA VII 651, 25 ff. viel vornunftiger haben hie geyrret, die den buchstaben nennen ein verblümet, verdacht wort, wie Augustinus auch weyland gethan... Solch blumen-wortt leret man die Knaben ynn den Schulen und heyßen auff friedts Schemata, auff latinisch figura, darumb das man damit die rede vorfleydett und schmußt, gleichwie man eyn leyb mit eynem fleynod hierdt. der selbenn blumen ist die schrift voll, sonderlich ynn den propheten.*

3) *WA II 549, 27 ff.*

4) *WA V 84, 28 ff. haec latius dixi, quia magna pars intelligentiae sita est in tropis locutionis, praesertim in sacris literis, quae suos habent idiotismos, quorum ignorantia grandes nebulas suscitatur, quandoque in claro die.*

5) *Vg. die S. 553 Anm. 6 angeführte Stelle WA VIII 63, 27.*

jedenfalls nicht abzusprechen. Nur mußte er dabei an sich selbst erfahren, was er seinerzeit dem Latomus angedeutet hatte, daß in solchen Fragen zuletzt nicht der wissenschaftliche Beweis, sondern der unwillkürliche Eindruck und der persönliche Geschmack den Ausschlag gibt¹⁾. Aber wenn Luther sich in diesem Fall gegen den Tropus sträubte, so gab es daneben genug andere, in denen er die Notwendigkeit einer „allegorischen“ Auffassung selbst verteidigte. Und er tat dies dann nicht in dem Gefühl, von seinen sonstigen Auslegungsgrundsätzen abzufallen. Mit herrlicher Klarheit hat er es schon im Jahr 1519 ausgesprochen, daß da, wo aus dem Zusammenhang sich die Bildlichkeit der Redeweise ergibt, dieser bildliche Sinn nicht etwa als ein „uneigentlicher“ neben dem buchstäblichen, sondern als der eigentliche und einzige, weil vom Schriftsteller allein beabsichtigte, anzusehen ist²⁾. Der Schriftsteller hat die Freiheit, sich das eine Mal eigentlich, das andere Mal bildlich auszudrücken; aber es ist doch in jedem Fall nur ein einziger Sinn, den er meint. Zufolge dieser Feststellung erfährt der Grundsatz, auf den es Luther ankam, der von der Eindeutigkeit der heiligen Schrift, durch die Anerkennung der „Allegorie“ keine Beeinträchtigung, sondern eine Bestätigung.

Aus dieser Klarheit erwuchs Luther sofort noch eine weitere. Während er auf die strenge Erfassung des Wortsinns dringt, fährt er doch fort zu betonen, daß damit noch längst nicht alles, ja die Hauptsache noch nicht erreicht sei³⁾. Das wahre Verständnis ist erst das „geistliche“, das Verständnis für die in den Worten ausgedrückte Sache⁴⁾, für Christus und sein Evangelium⁵⁾. Luther hebt nur jetzt, wo er auf dem Standpunkt der Prädestinationslehre steht, noch stärker als in der Psalmenvorlesung hervor, daß dieses innerliche Verständnis eine Gabe von oben ist. Der Geist, den Gott verleiht, muß es wirken. „Denn es mag niemand gott noch gottes wort recht verstehen, er habts denn ohn mittel von dem heiligen geyst“⁶⁾; Das folgt aus der Eigenart der Schrift. Ist sie ein Werk des Geistes, so kann sie auch nur von dem wirklich verstanden werden, der diesen selben Geist wenigstens „zu einem

1) WA VIII 64, 7 plena fatemur omnia figuris, sed in quibus observandis opus sit iudicio, quod tamen nulla certa regula formari satis potest.

2) WA V 51, 36 non autem allegoricum dico more recentiorum, quasi alius sensus historialis sub eo sit quaerendus, quam qui dictus est, sed quod verum et proprium sensum figurata locutione expresserit.

3) WA I 507, 29 inde veniunt tot promptuli ad docendum, qui statim cognita grammatica theologiam sine omni studio profitentur dicentes „Hem, Biblia res facilis est, ... Nunc vero totius fastigium eruditionis in isto ludo statuunt nec unquam ad verum intellectum pertingunt, qui sine puritate cordis nunquam potest attingi. WA XII 438, 29 ff. ist not zu wissen, das das wort Gottes auf zweyerlei weys gehandelt wirt, eynmall von denen, die nicht recht schaffen glauben und dasselb eusserlich allein fassen mit dem buchstaben nach der vernunft und machen eyn gedanken darvon, wie die wortt lauten. Das ander mal, wens der heylig geist lernet, da mans nicht mit menschlichenn gedanken fasset, sondern da Got gibt ein recht verstand unnd erfahrung ym herzen.

4) WA V 654, 14 sola ergo superest grammatica, quam decet Theologiae cedere, cum non res verbis, sed verba rebus subiecta sint et cedant et vox merito sensum sequatur et litera spiritum.

5) Enders I 142, 60.. verum ad cognitionem Christi et gratiae dei i. e. ad secretiorem spiritus intelligentiam...

6) WA VII 546, 24 f.

Teil in sich fühlet" ¹⁾. Der Geist schafft die ihm und der Schrift entsprechende Stimmung, indem er (durch das Wort) das Herz erschüttert und erhebt und damit die mächtige innere Bewegung, die Wärme, den Affekt hervorbringt, der die Höhen und Tiefen der Sache zu empfinden vermag. Luther hat zuerst die Wahrheit ausgesprochen, daß man nicht in der Kühle, sondern im Affekt, in der Leidenschaft versteht ²⁾. Denn hier versteht man von innen heraus; man erlebt in sich selbst die Stimmungen wieder, von denen die Frommen, die in der Schrift reden, bewegt waren. Ohne solches Mitfühlen ist alles Reden über einen Text nur ein Geschwätz ³⁾. Aber wie von Anfang an, so erinnert Luther auch jetzt wieder nachdrücklich daran, daß man in dieses innerliche Verstehen immer nur allmählich hineinwächst und nie ohne ernsthaftes Ringen hineinwächst. „Sang mit einem einzigen Psalm, ja mit einem Vers eines Psalms an, um dich daran zu üben. Du bist weit genug vorangekommen. wenn dir in einem Tag oder auch in einer ganzen Woche ein einziger Vers so lebendig geworden ist, daß du den Atem der in ihm beschlossenen Affekte verspürst ⁴⁾“. Und es wirkt auch auf den Charakter Luthers ein Licht, wenn er jetzt, wo er selbst in eine Führerstellung gedrängt wird, so gut wie früher, ja noch häufiger als früher bekennet, daß seine persönliche Erfahrung gegenüber gewissen, tiefste Erlebnisse ausprechenden Worten noch nicht ausreiche ⁵⁾. Deshalb bewahrt er sich selbst mitten im Streit noch ein gewisses Maß von Duldung gegenüber andern Auffassungen. Warum gleich so tobend losfahren gegen eine überlieferte, vielleicht falsche Uebersetzung, wenn nur der Sinn, der dabei heraustritt, ein frommer ist ⁶⁾?

Aber — und damit greift Luther nun auf die vorige Frage zurück — dieses geistliche Verständnis ist etwas ganz anderes als die allegorische Erklärung. Alles geistliche Verständnis ist allerdings zugleich „mystisch“, sofern es einen über das bloße Wortverständnis hinausgehenden inneren Sinn ausdrückt; aber nicht alles Mystische, will sagen Allegorische, ist darum

1) WA VII 571, 25.

2) WA V 210, 25 *intellectum et sensum non dat nisi ipse affectus et experientia, quamvis unicuique nostrum si non est insensatus, cor et conscientia sua his auditis dicitur esse non nihil, quod his verbis significetur, nondum cognitum, formidabile tamen cognitum.*

3) WA VII 546, 26 *Niemant kanß aber von dem heiligenn geist habenn, er erfareß, versuchs und empfinds denn, unnd yn derselben erfahrung leret der heylig geyst alß ynn seyner eygenen schule, außer wilcher wirt nichts gelernt, denn nur scheinwort und geschweß.*

4) WA V 46, 34 ff.

5) Schon in der Vorrede WA V 22, 26 *nolim ab ullo id de me presumi, quod nullus adhuc praestare potuit sanctissimorum et doctissimorum patrum, idest psalterium in omnibus legitimo sensu suo intelligere et docere. sat est aliquot et eosdem ex parte intellexisse. multa sibi reservat spiritus, quo nos semper discipulos habeat, multa solum ostendit, ut alliciat, multa tradit, ut afficiat.*

6) WA V 469, 16 *quid enim nocet verbis male redditis alium sensum, quam sit nativus, in ecclesia haberi? modo sit pius. . . . haec dixerim contra morosos, qui statim ut aliter quam receptum est quippiam fuerit inventum, calumniam ecclesiae interpretantur. nos aliorum industrias laudamus, sed et nos in partem agri dominici excolendi, non tantum vescendi gratia vocatos arbitrari debemus, cum scriptum sit „super crescentibus novis vetera proicietis“. non potuerunt illi omnia, quaedam et nobis relictasunt.*

auch schon „geistlich“ ¹⁾. Eine allegorische Auslegung kann man sich aneignen, ohne innerlich dadurch verändert zu werden. Auch die Teufel können sie haben. Das „geistliche“ Verständnis dagegen fordert ein Ergriffensein durch die Sache; es ist, wie Luther es glänzend ausdrückt, der in dem Menschen lebendig gewordene Inhalt des Wortes selbst ²⁾. Deshalb ist auch das Verhältnis zum „Buchstaben“ beidemale verschieden. Das geistliche Verstehen sucht nicht wie die Allegorie etwas anderes neben dem Buchstaben; es dringt in den Buchstaben selbst ein oder richtiger, es dringt durch den Buchstaben hindurch zu der in ihm enthaltenen Sache, ja zuletzt zu dem Sprecher des Wortes, zu Gott selbst. Denn Gottes „Herz“, Gottes Absichten und Urteile kennenzulernen, ist das höchste Ziel der Versenkung in die Schrift. Und nur durch die Schrift vermag man in dieses Innerste bei Gott hineinzublicken. Gott hätte an sich auch einen anderen Weg wählen, er hätte sich dem Menschen unmittelbar offenbaren können, — wenn nämlich der Mensch Gottes unverhüllte Majestät zu ertragen imstande wäre ³⁾. Das Wort ist aber auch das alleinige Mittel, durch das Gott seinen Geist mitteilt. Denn unbeschadet ⁴⁾ des eben angeführten Satzes, daß das Verständnis des Wortes „ohne Mittel“ vom Heiligen Geist komme, erklärt Luther gleichzeitig, der Geist sei nirgends

1) WA I 461, 25 et hic notandum, quod quando lex dicitur spiritualis, intelligitur non quod sit mystice intelligenda sicut intelliguntur figurae et mysteria. aliud enim est mysticum et aliud spirituale... 462, 4 omne spirituale est mysticum, sed non contra.

2) WA II 551, 16 ff. illud magis monendum... apud Origenem et Hieronymum sensum spirituales eum videri, quem hic apostolus allegoriam vocat. literam enim ipsi figuram et historiam accipiunt: mysticum autem et allegoricum spirituales dicunt et virum spirituales, qui sublimiter omnia intelligat... unde spiritualis intelligentia non dicitur quae est mystica vel anagogica, qua et impii praestant, sed ipsa proprie vita et experimentalis lex in anima per gratiam digito dei scripta. WA VII 647, 20 ff. 648, 14 Nu haben denselben synn (sc. den allegorischen) nit allein die heyligen, sondern auch die ergiften hunder, ja auch die teuffel synn der helle.

3) WA V 505, 29 non enim cessandum est unquam a verbo, sed semper in usu, motu, volatu esse debet, ut dominus ipse semper volare movereque in nobis fidem possit. qui etsi omnia per se possit, non tamen nisi ministerio verbi facere statuit, ut fidei locus sit et nostrae infirmitati consulatur, quae ferre non potest divina nisi verbo involuta.

4) Neben dem Wort vom „heimlichen Einräumen“ (vgl. oben S. 292 A. 2) wird der oben S. 555 A. 6 angeführte Satz immer als ein Beleg dafür angeführt, daß Luther in seiner Frühzeit Wort und Geist als zwei nebeneinander wirkende Mächte betrachtet hätte. Es ist richtig, daß Luther damals, übrigens nicht bloß damals, sondern auch in späteren Jahren gerne noch Formeln gebraucht, in denen das Wort nur wie eine Gelegenheitsursache für die Verleihung des Geistes erscheint. Aber er tut dies nur, um damit auszudrücken, daß das Gefühl der göttlichen Gnade — dies meint er mit dem Geist — wunderbar, d. h. ohne jede Art von menschlicher, auch psychologischer Vermittlung den Menschen überkommt. Ein Beiseiteschieben des Wortes liegt nicht darin. Lehrreich dafür ist VII 654, 9 dießen geyst kan man nu in keyne buchstaben fassen, lessit sich nit schreyben mit tindten ynn stein oder buche, wie das geseß sich fassen lessit, sondern wirt nur ynn das Herz geschriben und ist ein lebendige schrift des heyligen geystes on alle mittel.“ Aber der vorhergehende Satz lautet: „Aber der geyst, die gotliche gnade, die gibt sterck und krefft dem herzen, ja macht eynen neuen menschen, der lust zu gottis gepotten gewynnet und tut allis mit freuden, was er soll.“

lebendiger und gegenwärtiger anzutreffen als in dem Wort selbst ¹⁾. Das soll heißen: was Gott, was der Geist dem Menschen zu sagen hat, ist nirgends so klar und eindringlich ausgesprochen wie in dem Wort. Aber daß das Wort gerade im bestimmten Augenblick den Menschen ergreift, das ist Wirkung des göttlichen Hauchs, der jetzt eben für diesen Menschen darüber streift. Dieser „ohn Mittel“ von Gott ausgehende Geist belebt das Wort, aber andererseits erhält der Geist, das Ungreifbare, eben dadurch, daß er das Wort belebt, bestimmten Inhalt und Ausfüllung. Verständnis des „Buchstabens“ und geistliches Verständnis sind darum nicht „auseinanderzuspalten“. Man kann das eine nicht gewinnen, ohne auch das andere zu haben ²⁾.

Mit dieser Auseinandersetzung über den Unterschied von allegorischer Erklärung und geistlichem Verständnis hat Luther einer jahrhundertalten Begriffsverwirrung glücklich ein Ende gemacht und zugleich seine Anschauung über den Sinn des Auslegens abgerundet. Nachdem er den Schutt weggeräumt hat, kommt das Einfache zum Vorschein, daß es sich beim Auslegen um eine Verbindung von grammatischem Begreifen und seelischem Verstehen handelt. Aber aus dieser Vereinfachung steigt nun erst die tiefste Frage hervor. Luther hat es nie verleugnet, es vielmehr immer absichtlich unterstrichen, daß die beiden von ihm zugleich gestellten Aufgaben nicht auf derselben Ebene liegen. Vom grammatischen Einsehen führt kein stetiger Uebergang zum innerlichen Erfassen. Das geistliche Verständnis setzt das grammatische wohl voraus, aber es wird nicht selbst dadurch hervorgerufen. Es beruht auf einem neuen Einsatz, auf einer Eingebung im eigentlichen Sinne des Wortes, auf einer Ueberraschung, bei der die Sache selbst wie plötzlich sich vor dem Menschen auftut und ihn bis in sein Innerstes, bis in Herz und Gewissen hinein erschüttert. Hier greift ein Unberechenbares, ein „Irrationales“, ein ganz persönlich Empfundenes ein, das aber eben deshalb auch die Ueberzeugungskraft des aus dem Text herausgeholt für andere in Frage stellen konnte.

Die damit auftauchende Schwierigkeit vergrößerte sich noch durch die Ergebnisse, bei denen Luther jetzt bezüglich des Kanons anlangte.

Sehr bald nach dem Ausbruch des Ablassstreits sah Luther sich in die Lage versetzt, das Recht auf selbständige Schrifterklärung auch gegenüber Papst und kirchlicher Ueberlieferung für sich in Anspruch zu nehmen. Wollte er die Sache, die er verteidigte und die ihm zugleich als die in der Schrift gegründete Wahrheit erschien, nicht verlassen, so mußte er auch seine eigene Zuständigkeit zur Auslegung

1) WA VII 96, 39 cum sic potius sit intelligendum, scripturas non nisi eo spiritu intelligendas esse, quo scriptae sunt, qui spiritus nusquam praesentius et vivacius quam in ipsis sacris suis quas scripsit literis inveniri potest... 97, 26 hic clare spiritus tribuit illuminationem et intellectum dari docet per sola verba dei, tanquam per ostium [et] apertum seu principium (quod dicunt) primum, a quo incipi oporteat ingressurum ad lucem et intellectum.

2) WA VII 651, 22 es leydet die schrift nit solch spalten des buchstabens und geistes, wie Encher frevelt, ist nur... ein einfeltiger synn darynnen. 656, 3 der apostel wil nit, das man den buchstabenn meyden noch seynen todt fließen solle... (Er will) das man den buchstaben predig und klar mache, die dede von Moyses angesicht thue.

der Bibel behaupten. Aber er tat dies nicht unter Berufung auf seine persönliche, besondere Befähigung, sondern so, daß er, frühere Gedanken weiterentwickelnd, jetzt die Allgemeinverständlichkeit der Bibel betonte. Der kirchlichen Lehre von der „Dunkelheit“ der heiligen Schrift stellt er den Satz entgegen, daß „auf erden kein Alerer buch geschriben worden sei, denn die heilige Schrift“ ¹⁾. Er hat freilich die „Deutlichkeit“ der Schrift nie in dem Sinn verfochten, als ob sie lauter sofort einleuchtende Selbstverständlichkeiten enthielte. Damit hätte er allem widersprochen, was er von jeher über die Tiefe der Schrift und das langsame Hineinwachsen in ihr Verständnis gesagt hatte. Daß es dort „Dunkelheiten“ gibt, Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdrucks und scheinbare Widersprüche in der Sache, war er nie gewillt zu bestreiten ²⁾. Er hob aber demgegenüber als das Wichtigere hervor, daß das, worauf es ankäme, in der Schrift klar gesagt und auch für jedermann vom eigenen Leben aus verständlich sei. Die Vorgänge, in denen die Bibel das Gottesverhältnis beschreibt, kann nicht nur, sondern soll jeder in sich nachempfinden. Darauf eben gründet er jetzt seine Behauptung des allgemeinen Priestertums. Von diesem festen Boden aus läßt sich dann weiterkommen. Wer jenes Entscheidende erfaßt hat, der vermag Schritt für Schritt auch in das schwer Verständliche einzudringen ³⁾. Nach der Regel, die Luther aus alter kirchlicher Ueberlieferung aufnimmt, daß man überall vom „Hellen“ auszugehen und mit ihm in das „Dunkle“ hineinzuleuchten habe.

Zusammen mit diesem Grundsatz von der Deutlichkeit der heiligen Schrift hat Luther damals aber noch einen zweiten, ihn ergänzenden ans Licht gehoben. Er gibt ihm bereits 1519 die nachmals klassisch gewordene Fassung: *scriptura sacra sui ipsius interpres* ⁴⁾. Luther weist mit ihm zunächst den Anspruch ab, den die kirchliche Autorität bezüglich des Rechts der Schriftklärung für sich erhob. Aber

1) WA VII 98, 11 verba divina esse apertiora et certiora omnium hominum. VIII 236, 9 es ist auf erden kein Alerer buch geschriben, denn die heyligen schrift, die ist gegen alle ander bucher gleych wie die sonne gegen alle liedt.

2) WA XVIII 606, 22 hoc sane fateor, esse multa loca in scripturis obscura et abstrusa, non ob maiestatem rerum, sed ob ignorantiam vocabulorum et grammaticae, sed quae nihil impediunt scientiam omnium rerum in scripturis. X 3; 226, 24 gott (!) seht darumb solche sprüche oft wider einander, das er uns übe im lesen und das wir nit mainen, wir haben die gangen schrift, wenn wir kaum einen spruch haben.

3) WA VIII 236, 18 weyß ich aber, was ich glewb, so weyß ich, was ynn der schrift steht, weil die schrift hat nit mehr denn Christum und Christlichen glawben ynn sich. ib. 239, 16 Seyd nur gewiß und ohn zweyffel, das nichts hellerß ist denn die sonne, das ist die schrift. Ist aber ein wold dafur getreten, so ist doch nichts anderß dahinden denn dieselbe helle sonnen. Also ist ein tunkel spruch yn der schrift, so zweyffelt nur nit, es ist gewißlich dieselbe warheit dahinden, die am andern ort klar ist und wer das tunkell nit verstehen kann, der bleyb bey dem lichten.

4) WA VII 98, 40 nolo omnium doctior iactari, sed solam scripturam regnare nec eam meo spiritu aut ullorum hominum interpretari, sed per se ipsam et suo spiritu intelligi volo. ib. 97, 21 ff. fieri non potest (sc. die Entscheidung des Streits), nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese rectissima, facillima, apertissima sui ipsius interpres. ib. 99, 20 e scriptura intelligentia relata est et per sui solius collationem elucidata.

wichtiger noch war das darin liegende Positive, die Hervorhebung des Eigenrechts der Urkunde. Nach dieser Seite hin war Luthers Satz ein Ereignis für die ganze Geisteswissenschaft. Und vielleicht konnte die Erkenntnis, daß jede Urkunde aus sich selbst verstanden werden muß, nur an einem religiösen Denkmal gewonnen werden. Hier war es jedenfalls am fühlbarsten, daß jedes noch so wohlgemeinte Dreinreden einer Autorität niemals die Rätsel aus der Welt schafft, die die Urkunde selbst aufgibt, sondern höchstens die Empfindung für sie abtumpft. Aber es konnte auch nur einer diesen Satz aufstellen, der die für seine Verwertung erforderliche Kunst des Sich einfühlens selbst lange schon geübt hatte und darüber sicher geworden war, daß sie zum Erfolg führte.

Jedoch während Luther dabei immer noch von der Schrift wie von einem einheitlichen Ganzen redete, fing schon das Bild dieses Ganzen an, sich ihm zu wandeln. Die Betonung des Wortsinns übte ihre Wirkung. Die Vielgestaltigkeit des Inhalts der Bibel, der Abstand ihrer Teile voneinander trat ihm nunmehr entgegen.

Er bemerkt schon den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament mit einer Schärfe, wie er bis auf ihn noch nie in der Kirche wahrgenommen worden war. Seit den Apologeten hatte man sich damit beholfen, den „sittlichen“ Inhalt des Alten Testaments, d. h. die zehn Gebote zusammen mit den Weisagungen als das Ueberzeitliche auszusondern und die „Serimonien“ als das Vergängliche dahintenzulassen. Luther begriff jetzt, daß diese Scheidung sich nicht durchführen läßt. Zu den zehn Geboten gehörte ja insbesondere auch das Sabbatgebot, das doch für den Christen aufgehoben ist. Daran wird ihm deutlich, daß die alttestamentliche Gesetzgebung in ihren gottesdienstlichen, sozialen, politischen und sittlichen Vorschriften ein unteilbares Ganzes bildet, das in allen Stücken durch die bestimmte Volksart und die Zeit bedingt ist. Er bringt das auf den scharfen Ausdruck, daß Moses nichts anderes ist denn der Juden Sachsenspiegel¹⁾. Aber auch bezüglich der Weisagungen stößt er auf die Tatsache — und er nimmt keinen Anstand, sogar in der Predigt ruhig auf sie hinzuweisen —, daß die Propheten in ihren Vorherverkündigungen von Königen und künftigen Läuften „oft gefehlet“ hätten²⁾.

Es bedeutete noch viel mehr, daß auch innerhalb des Neuen Testaments die starre Einheit sich für ihn auflöste. Ausgegangen ist Luther vom paulinischen Evangelium, und er war dabei des guten Glaubens, daß dieses Evangelium das Christentum, ja die Religion sei. Aber nun muß er sich davon überzeugen, was für ihn gewiß im ersten Augenblick, wo er dessen inne wurde, ein tiefes Erschrecken

1) Das Nähere oben S. 222 u. 248.

2) E. A. 8, 23 denn auch alle Propheten des Alten Testaments damit den Namen haben allermeist, daß sie Propheten heißen, daß sie von Christo geweissagt haben (wie Petrus jaget Apg. 4, 25 und 1. Petr. 1, 10). Dazu, daß sie das Volk zu ihrer Zeit durch Auslegung und Verstand göttliches Wortes im Glauben recht führten; vielmehr denn darum, daß sie zuweilen von den Königen und weltlichen Läuften etwas verkündigten; welches sie auch selbst übeten und oft auch fehleten. Aber jenes übeten sie täglich und fehleten nicht, denn der Glaube fehlet nicht, dem ihr Weissagen ähnlich war.

mit sich führte, daß Paulinismus und Neues Testament sich nicht ohne weiteres decken. Begreiflicherweise fiel ihm das zuerst beim Jakobusbrief auf. Schon in den Resolutionen zur Leipziger Disputation stellt er fest, daß der Stil dieser Epistel weit hinter der apostolischen Majestät zurückbleibe und mit Paulus in keiner Weise zu vergleichen sei ¹⁾. Er versucht zwar noch, ihre Rechtfertigungslehre mit der des Paulus zu versöhnen ²⁾; aber an ihrer Unedchtheit scheint er schon 1520 nicht mehr zu zweifeln ³⁾. Beim Hebräerbrief bestärkt ihn die Stelle 6, 4 in der Ueberzeugung, daß er nicht von Paulus herrühre ⁴⁾. Und der Apokalypse mag er bereits in der Schrift über die Privatmesse keine volle Auktorität mehr beilegen ⁵⁾. Auf der Wartburg kam das zum Durchbruch. Augenscheinlich im Zusammenhang mit der Bibelübersetzung. Wie er dabei Saß für Saß, Wort für Wort in den Schriften des Neuen Testaments sich überlegte, verfestigten sich ihm die Einzeleindrücke zu einer Gesamtanschauung. Er hat sie ausgesprochen in jenen berühmten Vorreden zum Neuen Testament, mit ihrer Abstufung zwischen den einzelnen Schriften, bei der das Johannesevangelium, die Paulinischen Briefe und ersten Petri als der „rechte Kern und Mark unter allen Büchern“ an die maßgebende Stelle rücken — auch gegenüber den Synoptikern —, während der Hebräer- und Jakobusbrief und vollends die Apokalypse zu Büchern zweiten Rangs werden. Die entschlossene Durchführung eines Wertmaßstabs innerhalb des Neuen Testaments war eine religiöse Tat; aber ihr Ergebnis war, wenn auch in etwas anderem Sinn, als Luther es meinte, zugleich für die Wissenschaft bahnbrechend. Denn damit ist tatsächlich zum erstenmal der Einfluß des Paulinismus auf die neutestamentlichen Schriften festgestellt und abgegrenzt worden ⁶⁾.

Das alles führt nun aber bei Luther nicht dahin, daß sich ihm jetzt der Kanon in seine einzelnen Bestandteile aufgelöst hätte. Er hatte einen zu starken Eindruck von der inneren Verwandtschaft der im Kanon gesammelten Schriften, als daß er diese Solgerung hätte ziehen mögen. Wenn er die Unterschiede herausarbeitet, sucht er doch zugleich die Einheit. Er findet sie in etwas, was vor dem Ge-

1) WA II 425, 10.

2) WA VI 95, 27.

3) WA VI 568, 9.

4) WA VIII 667, 26 auctor epistulae ad Hebraeos, vgl. X 1; 143, 15.

5) WA VIII 416, 21.

6) Gegenüber der verbreiteten Anschauung, als ob Luther seit dem Streit mit Zwingli von dieser Höhe herabgesunken wäre, erinnere ich daran, daß gerade die freiesten Worte über die Schrift in die dreißiger Jahre fallen Disput. S. 12 Drews Th. 49 quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam Th. 50 nos dominum habemus, illi servos, nos caput, illi pedes seu membra, quibus caput oportet dominari et praeferi WA XL 1; 458, 8 ff. ego potius manebo cum auctore scripturae; quamquam impossibile quod scriptura pugnet nisi apud cecos et ignaros scripturae. tu si non potes conciliare scripturam et ipsi urgent scripturam — ego urgeo patremfamilias; rex scripturae qui factus mihi pretium salutis. Da bey wil ich bleiben. Tum es tutus. cor manet fixum in obiecto quod vocatur Christus etc. pro me crucifixus, maledictus non pro se. — Entsprechend weist Luther noch 1543 in der Disputation die Berufung auf Jakobus zurück S. 714 Drews non est tanta eius auctoritas, ut propterea doctrina fidei relinquatur et discedatur ab autoritate reliquorum apostolorum et totius scripturae.

geschrieben liegt, wozu sich das Geschriebene selbst nur wie ein Mittel verhält. Zur selben Zeit, in der er seine Vorreden verfaßt, fängt Luther auch an, Gewicht darauf zu legen, daß das Evangelium von Haus aus nicht ein Buch, etwas in Buchstaben Gefaßtes, gewesen sei, sondern eine „mündliche Predigt und ein lebendig Wort“, „ein gut Nähre und Geschrei“, das in alle Welt erschollen sei ¹⁾. Daß überhaupt etwas niedergeschrieben wurde, war schon ein Nothbehelf, ein „Abbruch und Gebrechen“ des Geistes, veranlaßt durch die Entstellungen, denen die Predigt bereits im ersten Geschlecht ausgesetzt war ²⁾. So stark wie nur möglich ist damit ausgedrückt, daß die Bibel nicht Selbstzweck, sondern nur Trägerin für einen bestimmten Sachinhalt ist. In der ganzen Schrift und in jedem ihrer Theile handelt es sich bloß darum, einen einzigen Gegenstand, Christus oder wie Luther noch deutlicher sagen kann, „das große Feuer der Liebe Gottes zu uns“ ³⁾, anschaulich zu machen. Der Eindruck, den dieser Gegenstand hervorzurufen imstande ist, hängt aber nicht ab von der Menge der mitgetheilten Einzelheiten, sondern von der Kraft, mit der seine Bedeutung jeweils hervorgehoben wird. Luther hält es deswegen nicht für einen unerseßlichen Verlust, daß kein Evangelium sämtliche Worte und Werke Christi enthalte ⁴⁾. Im gleichen Sinn wagt er den Satz, daß bei Paulus, der so wenige Thatfachen vorführe und Wunder und Wandel Jesu „ganz anstehen lasse“, das Evangelium klarer und lichter vorgetragen sei als in den vier Evangelien ⁵⁾.

Unter diesem Gesichtspunkt vermag Luther auch das Alte Testament wieder an das Neue heranzuziehen. Er stellt es zwar zunächst diesem, dem „Evan-

1) WA X 3; 68, 1 ff. Wiewohl wann man würde fragen, was das Evangelion wer, die sophysten der hohen schulen, so werden sy sagen; es ist ain buch, das da lernet guete ding, sy wissend aber nit was, wann sie verstands nit. Evangelium heyst ain guete botschafft. WA XII 259, 8 ff. Evangelion aber heysset nichts anderes, denn eyn predig und geschrey von der genad und barmherzigkeit Gottis durch den herren Christum mit seinem todt verdienet und erworben, Und ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasst wirt, sondern mehr eyn mündliche predig und lebendig wort und eyn stym, die da ynn die ganz welt erschallet und offentlich wirt außgeschryen, das mans uberal horet. E. A. 12, 156 Also haben wir vor oft gesaget, daß das Evangelium eigentlich sey nicht das geschriebe in Büchern; sondern eine leibliche Predigt, die da gehöret soll werden in aller Welt und soll frei ausgerufen werden vor allen Kreaturen.

Ich erinnere nur kurz daran, daß dies derselbe Gedanke ist, den Lessing später gegen Göze geltend gemacht hat.

2) WA X 1; 627, 1 ff. das man aber hat müssen buche schreyben, ist schon eyn grosser abbruch und eyn geprechen des geystis, das es die nott erzwungen hatt, und nit die artt ist des newen testaments; denn da anstatt der frummen prediger aufstundten feher, falsche lerer und mangerley yrrthum, die den schafften Christi giffst fur weyde gaben, da mußt man das leht vorsuchen, das hu thun unnd nott war, auff das doch ettlich schaff fur den wolffen erredtet wurden: da sieng man an zu schreyben.

3) WA X 1; 11, 12.

4) WA X 1; 9, 6 darumß soll man wissen, daß nur ein Evangelium ist, aber durch viel Apostel beschriben. Eyn iglich Epistel Pauli und Petri, dazu Actuum Luce ist eyn Euangeli, ob sie wol nit alle werd und wort Christi ertzelen, sondernn eynß kurtzer und weniger denn das ander begreyfft. Ist doch auch der grossen vier Euangelia keyniß, das alle wort und werd Christi begreyfft, ist auch nit not. Euangelium ist und soll nit anders seyn denn eyn rede oder historia von Christo.

5) WA X 1; 47, 2.

gelium", als das „Gesetz“ gegenüber. Aber damit war doch auch schon ein gewisses bejahendes Verhältnis angezeigt. Denn das Gesetz war, das gestand Luther immer zu, auch innerhalb des Christentums nicht entbehrlich. Enthielt doch auch das Neue Testament neben dem Evangelium Gesetz. Umgekehrt stand aber wieder im Alten Testament nicht nur Gesetz, sondern in weitem Umfang Evangelium. Joh. 5, 34 ³⁹ gab die Bestätigung dafür, daß das Alte Testament gleichfalls von Christus zeugte, und zwar keineswegs bloß in der Form der Weisagung. Deshalb wehrt sich Luther wieder gegen eine Unterschätzung des Alten Testaments. Er tut einen seiner genialen Blide, wenn er unter anderem dafür geltend macht, daß doch im Urchristentum das Alte Testament allein Heilige Schrift geheißen habe ¹⁾. Er steigert diese Anerkennung sogar bis zu der Behauptung, daß alle andern Bücher, die nach Mose geschrieben seien, nur „Exempel“ und weitere Ausführung zu diesem brächten ²⁾. Das war von ihm keine gedankenlose Uebertreibung. Er will damit nur so kräftig wie möglich ausdrücken, daß das Alte Testament nach seinem religiösen Gehalt mit dem Christentum innerlich zusammengehöre, sofern in ihm bereits die wesentlichen Züge des Christentums, Gesetz und Evangelium, vorgebildet seien.

Eine Einheit in der Bibel hat Luther damit tatsächlich nachgewiesen. Nur, und das kommt für unsere Frage hauptsächlich in Betracht, war die Einheit, die er fand, keine äußerlich sich darstellende, es war eine Gleichheit der Geistesrichtung, aber keine schriftstellerische Einheit. Auch wenn er an der Anschauung festhielt und festhalten konnte, daß der heilige Geist der eigentliche Schriftsteller, der wirkliche Verfasser der ganzen Bibel sei, so traten ihm gleichzeitig zufolge der Unterschiede und Stufen, die er in ihr wahrnahm, die Besonderheiten der einzelnen Schriften und Schriftsteller deutlich entgegen. Die menschlichen Verfasser waren doch nicht bloß Werkzeuge. Neben dem vom Geist Eingebenen waren auch ihre Menschlichkeiten zu spüren. Und ihre Bücher waren nicht nur Teile eines größeren Ganzen, sondern zugleich etwas für sich Bestehendes, Einheiten eigener Art.

Daraus ergaben sich die Hindernisse, auf die Luther stieß, sobald er seine Auslegungsgrundsätze anzuwenden versuchte.

Schon das Erste was er forderte, daß man von den hellen Stellen aus gehen müsse, war nicht so ganz einfach zu erfüllen. Denn im einzelnen Fall erhob sich sofort die Frage: was ist eigentlich eine klare Stelle? Luther hat selbst darüber seine Erfahrungen machen müssen, und zwar nicht bloß bei andern. Er hat Heinrich VIII. darüber verhöhnt, daß er wie aus königlicher Machtvollkommenheit verfügte, eine Stelle sei in einem bestimmten Sinn klar. Mit Schärfe hält er ihm vor, daß man dies erst behaupten dürfe, wenn man den ganzen Zusammenhang und die Veranlassung der Stelle mit in Betracht gezogen hätte ³⁾. Aber der Ge-

1) WA X 1; 17, 4 ff. auff das wyr nit durfften ynn der schrift studirn und Christum allda lernen, halten wyr das ganz alte testament vor nichts als das nu auß sey und nichts mehr gelte, so es doch alleyn den namen hat, das es heylige schrift sey.

2) WA X 2; 73, 10.

3) WA X 2; 204, 2 si enim satis est pro articulo fidei regaliter dicere: verba sunt clara, nulla erunt verba, quae non possint omnium omnia probare, maxime cum audiat stolidum caput verba ista a me in alium sensum clara appellari et pro suo sensu aliena,

fahrt, einen von ihm erst eingetragenen Sinn ohne weiteres als den selbstverständlichen zu nehmen, ist Luther, wie nicht anders zu erwarten, selbst auch nicht entgangen. Im Streit mit Zwingli versichert er, daß der „klare Text“ der Einsetzungsworte ihn zu seiner Auffassung nötigte. „Ich bin gefangen, kan nicht eraus, der text ist zu gewaltig da und will sich mit worten nicht lassen aus dem synn reysen“ ¹⁾. Und doch verrät er daneben, daß ihm in der Zeit, in der er selbst die Möglichkeit einer bildlichen Auffassung der Abendmahls Worte ermog, die Stelle 1. Cor. 10, 16 „die lebendige arhney seines Herzens und seiner Ansechtung über diesem Sacrament“ gewesen sei ²⁾. Ohne es zu wissen, gesteht er damit ein, daß tatsächlich nicht die Einsetzungsworte ihn überwunden hatten, sondern 1. Cor. 10, 16 und daß ihm die Einsetzungsworte nur deshalb so klar erschienen, weil er unwillkürlich 1. Cor. 10, 16 in sie hineindeutete.

Noch verwickelter wurde die Sache, wenn es galt, der Forderung einer Schriftauslegung im großen zu genügen und die Gesamtan schauung der Bibel über einen bestimmten Punkt festzustellen. Wie erreichte man das Ganze? Nach welcher Regel sollten die einzelnen Stellen zusammengeordnet werden? Latomus, den Luther ja unter seinen Gegnern am höchsten schätzte, hat in der Auseinandersetzung mit ihm das feine Wort geprägt: man solle die Zeugnisse wägen und nicht zählen ³⁾. Luther läßt sich das gerne gefallen. Er meinte nur Latomus nachweisen zu können, daß er seinen schönen Grundsatz dazu benütze, um tatsächlich die eine Stelle durch die andere totzuschlagen ⁴⁾. Aber derselbe Vorwurf ließ sich auch gegen ihn selbst führen. Wenn er sich etwa bemühte, den Orlamündern ihren Glauben an die Verbindlichkeit des Bilderverbots auszureden: man dürfe nicht das einzelne Wort „herauszuwaschen“ ⁵⁾; sehe man auf die Bibel im ganzen, so zeige sich, daß nur „abgöttische“ Bilder verboten sein sollten, — hatten sie dann nicht recht, ihm zu erwidern, daß er das entscheidende Wort „abgöttisch“ selbst erst in den Text hineintrage? ⁶⁾.

nodum obscura 206, 24 sed tamen pro dignitate Thomistica hoc facit rex, quorum est omittere canonem intelligendae scripturae (qui est consequentiam, circumstantiam et pugnantiam observare) et quovis accepto et detorto verbo quodvis asserere. Dgl. WA VIII 73, 17 consequentiam, circumstantiam et (quod dicit) filum locutionis hic omisit ponderator testimoniorum prudentissimus.

1) WA XV 394, 19.

2) WA XVIII 166, 34.

3) WA VIII 57, 10 Latomi oseitantiam praetereo, qui se ponderare, non numerare promisit testimonia id est sophistica stropha loquendo non ponderare, sed numerare voluit. 62, 15 non quaeritur quid possit libido nugandi, sed quid debeat praestare religio interpretandi, praesertim cum tanta bucea sese iactarit non numeraturum, sed ponderaturum testimonia scripturarum et convicturum male citantem Lutherum. est hoc ponderare testimonia? 73, 18 consequentiam, circumstantiam et (quod dicit) filum locutionis hic omisit ponderator testimoniorum prudentissimus, quia periculum sensit, ideo confugit primum ad aliorum expositiones, deinde more suo ad alium locum scripturae. 92, 31 ecce quinque locos apertos habemus, in quibus Paulus peccatum vocat, praeter eos, quos non numeramus adhuc.

4) WA VIII 78, 21 consequentias trahis et non probas eas, deinde sensum unius loci vis in alium locum intrudere, autoritate propria, quasi tibi orbis credere et cedere debeat sine ullo testimonio.

5) WA XVIII 69, 9.

6) WA XV 345, 22 ff.

Und das gleiche wiederholte sich im großen. Er konnte im Streit über den freien Willen dem Erasmus mit Grund vorwerfen, daß er die paulinischen und johanneischen Stellen mißhandle; aber auch Erasmus hatte Ursache zu behaupten, daß Luther die ihm quer liegenden Stellen nicht zu ihrer Geltung kommen ließe.

Es ist oberflächlich, derartige Fehlgriffe, wie sie Luther mit unterliefen, nur auf seinen Eigensinn oder auf die ihn beherrschende Kanontsvorstellung zurückzuführen. Luther stieß vielmehr hier auf Schwierigkeiten, die im Wesen der Sache liegen. Es bleibt Luthers Ruhm, einer Auslegung im großen Stil die Bahn gebrochen zu haben. Aber jede derartige Auslegung birgt auch die Gefahr in sich, daß eine Stelle zugunsten einer anderen unterdrückt und einzelne Zeugnisse umgedeutet werden. Die Gefahr ist nicht geringer, ob es sich dabei um eine einzelne Schrift oder um eine Sammlung von Schriften handelt. Luther hat wie jeder, der in seinem Stil arbeitet, seine Auffassung immer zunächst intuitiv gewonnen. Denn alles Auslegen ist künstlerisch, ist Gestalten im Blick auf ein Geschautes. Luther ist sich dessen vollkommen bewußt gewesen. Tiefsinnig vergleicht er deshalb das Auslegen mit dem Weis-sagen¹⁾. Der bloße Scharfsinn reicht nicht aus; es gehört ein Ahnungsvermögen her, um einen Text zu enträtseln. Dann aber liegt, und lag so auch für Luther, der für den Erklärer selbst entscheidende Beweis nie in den Einzelheiten, sondern darin, daß sich bei ihm alles zum geschlossenen Bild vereinigte, während die Gegner nur Stückwerk in der Hand behielten. Dazu trat in Luthers Fall noch ein Weiteres, aus der Besonderheit des von ihm behandelten Gegenstands Fließendes. Was ihn zuletzt sicher machte, war das Gefühl, daß bei seiner Deutung die tiefere, die dem wahren Christentum und dem Zeugnis des Gewissens entsprechende Anschauung herauskam. Es war seine religiöse Selbstgewißheit, die auch seine Auslegung trug²⁾. Das hatte freilich die Kehrseite, daß er bei den Gegnern, bei Erasmus wie bei Zwingli, immer nur Mangel an religiösem Ernst als Ursache ihres Widerspruchs vermuten konnte³⁾. Indes gerade an diesem Punkt fielen ihm nun die Schwärmer in den

1) E. A. 8, 23 Aber die Schrift auszulegen, das ist die edelste, höchste und größte Gabe der Weissagung. ib. 114 Weissagen ist . . . wenn jemand die Propheten und Schrift durch Eingeben des Geistes wohl verstehen und auslegen kann; das ist gar eine feine Gabe.

2) Tischedren II 333, 25 quando nos et suermeri communiter utimur verbo dei et utraque pars gloriatur de germana interpretatione, dubium videri potest maximum, unde certos esse oporteat. testimonium spiritus. intra, extra consensus fratrum de doctrina certos nos reddit, quod parti Lutheranae adhaerendum sit, non Zwinglianae; vgl. WA X 1; 130, 14 ff. das wortt fur sich selbs, on alles auffsehen der person, muß dem herten gnugthun, den menschen beschließen und begreyffen, das er gleych dryn gefangen fulet, wie war und recht es sei, wenn gleych alle welt, alle Engel, alle fursten der hell anderß sagten, ya wenn gott gleych selb anderß sagt. WA X 1; 199, 17 Sihe, dißer vorstand ist eynfelltig und besserlich . . . Aber der ander vorstandt, den auch die heyden haben . . . macht wol subtil schweher, ist auch finster und schwere, leret aber nichts von der gnade, macht auch keyn gnadreiche menschen.

3) WA XVIII 702, 5 nobis autem quibus res agitur seria et qui certissimam veritatem pro stabiliendis conscientis quaerimus . . . 607, 9 quod vero multis multa manent abstrusa, non hoc fit scripturae obscuritate, sed illorum caecitate vel socordia, qui non agunt, ut clarissimam veritatem videant.

Rücken. Sie entwickelten eine Anschauung, die sich scheinbar über all die Luther bedrückenden Schwierigkeiten erhob.

Auch an dieser Stelle gilt es indes, bevor man den Widerspruch der Täufer würdigt, sich zunächst deutlich zu machen, wie viel sie von Luther gelernt hatten. Luther verdankten sie die Ueberwindung des mehrfachen Schriftsinns, die Zurückführung der grundsätzlichen Frage auf das Verhältnis von Wort und Geist — denn das entnahmen sie zunächst aus Luther; erst hinter Luther wirkt Augustin mit de spiritu ac littera auf sie ein —, den Hinweis auf Gegensätze und Widersprüche in der Schrift und schließlich noch als Wichtigstes den Mut, unter Beiseiteschiebung der kirchlichen Auktorität sich mit ihrem Schriftverständnis auf sich selbst zu stellen.

Aber gebundener als Luther an die Kanonsanschauung empfanden sie seine Unterscheidung von Stufen in der Schrift als Willkür, als ein Meistern von Gottes Wort. Steht der Jakobusbrief einmal in der Bibel, so hat er auch Anspruch auf dasselbe Ansehen wie die Briefe des Apostels Paulus ¹⁾. Die scheinbaren Unstimmigkeiten, die sich in der Schrift finden — Denn und Grand haben solche planmäßig gesammelt —, sind nur ein Beweis, daß ihr Inhalt über das gemeine menschliche Verstehen hinausreicht. Sie sind zu schlichten nur durch den Geist, der selbst die Bibel gestellt hat. Aber — und darin greifen sie über Luther hinaus — diesen Geist kann man frei gewinnen im unmittelbaren Verkehr mit Gott. Wer ihn hat, steht unabhängig von der Schrift auf derselben Höhe mit ihr. Ihm offenbart sich aber dann als Einheit und als sinnvoll, was der Uneingeweihte als Widerspruch empfindet. So meinen sie der Ehrfurcht vor der Bibel besser als Luther ihr Recht zu geben und doch das Kleben am Buchstaben zu vermeiden ²⁾.

Es ist Luther nicht schwer geworden, den schwachen Punkt in dieser Anschauung zu entdecken. Wo war denn die Bürgschaft dafür, daß der Geist, den die Schwärmer in sich zu fühlen glaubten, der selbe war, wie der, der die Schrift erzeugt hatte? Standen die persönliche Erfahrung und die Schrift als zwei unabhängige Größen nebeneinander, so war es nichts weniger als selbsterständlich, daß sie unter sich zusammenstimmten. Von einem außer ihr liegenden Standpunkt aus die Schrift deuten zu wollen, war offenkundig erst recht Willkür, Hineintragen der eigenen Wünsche und Vorstellungen in ein fremdes Erzeugnis.

So gab die Einrede der Schwärmer Luther nur Anlaß, seine eigene Auffassung noch schärfer herauszuarbeiten. Gewiß; es bleibt dabei, daß der natürliche Mensch nichts vom Worte Gottes vernimmt ³⁾, und daß nur der Geist, der der Schrift inner-

1) Vgl. dazu auch Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt I 196 ff., ein Abschnitt, der freilich mit der bekannten „Unparteilichkeit“ für Karlstadt und mit allzu geringer Kenntnis der Geschichte der Auslegung geschrieben ist. Es macht Barge nichts aus, auf derselben Seite (S. 198) zuerst zu behaupten: „Im übrigen stand . . . Luther der heiligen Schrift mit viel weniger freiem kritischem Blick gegenüber als Karlstadt“ und sofort darauf einzuräumen: „Am wenigsten glücklich ist dabei (d. h. bei Karlstadt) die gelegentlich starke Betonung der kirchlichen Auktorität bei Festsetzung des Kanons“. Dann überrascht es nicht weiter, wenn Barge S. 197 seinem Helden zuliebe den Unsinn glaublich findet, daß Luther in der Vorlesung den Jakobusbrief für ein Machwerk des Hieronymus erklärt hätte. Aber Grisar hat das natürlich behende aufgenommen.

2) Vgl. dazu oben S. 431 f.

3) WA XVIII 609, 5 si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scrip-

lich verwandt ist, sie auszulegen vermag. Aber den Geist, der sie erkennt, muß die Schrift selbst hervorbringen¹⁾. Das vollzieht sich und ist spürbar, wenn das Wort den Menschen erfährt und ihn in sich selbst umwandelt. Aeußerliches Hören und innerliches Fühlen brauchen zeitlich dabei nicht zusammenzufallen. Es mag sein, daß ein Schriftwort zehn Jahre lang in einem Menschen geschlummert hat, bis es plötzlich in ihm aufwacht²⁾. Aber auszuschalten ist die Vermittlung durch das Wort niemals. Nur durch das Wort kommt Gottes Geist über den Menschen³⁾. Wie könnte man sonst auch darüber gewiß sein, daß man wirklich den Geist besitzt, der in dem Wort sich offenbart?

Die Gründe, die Luther gegen die Schwärmer vorbrachte, sind schlagend. Jedoch überblickt man nun seine eigene Anschauung im ganzen, so sieht man, daß er jetzt bei einem regelrechten Zirkel angelangt ist. Abwechselnd nennt er immer das eine als Bedingung für das andere. Man muß den Geist haben, um das Wort zu verstehen; aber wiederum ist es das Wort allein, das den Geist vermittelt. Durch das Wort und nur durch das Wort vermag man in die Sache einzudringen; aber umgekehrt muß man wieder mit der Sache, mit Gott und Christus, in Berührung gekommen sein, um den Sinn des Wortes zu begreifen.

Ein Zirkel liegt hier ohne Frage vor. Nur ist es kein *circulus vitiosus*, sondern es ist derjenige Kreislauf, in dem sich alles Auslegen, alles geistige Verstehen, ja auch alles Verstehen im täglichen Verkehr unvermeidlich bewegt.

Ich muß einen Augenblick ausholen, um das deutlich zu machen. Jedes wirkliche Verstehen zielt darauf ab, ein fremdes Innenleben zu erfassen. Es ist gebunden an die Äußerungen, in denen jenes Andere sich kundgibt. Aber die Worte sind immer nur ein Bruchstück gegenüber dem Ganzen der in ihnen hervortretenden Persönlichkeit; sie sind ein unzureichendes Gestammel, wenn man die Fülle des nebenher Schwingenden ermißt. Ein stummes Denkmal vollends kann, auch wenn es sich um eine vollendete Schöpfung der Kunst handelt, den letzten Sinn, die wahre Absicht seines Urhebers nie unmittelbar offenbaren.

Für die Deutung gibt es keinen anderen Weg als den, zunächst das eigene Innenleben, das einzige, das uns wirklich bekannt ist, in den Gegenstand hineinzutragen. Die Formel, nach der sich alles Auslegen vollzieht, ist notwendig die: wenn ich das gesagt, geschrieben, getan hätte, so würden bei mir die und die Stimmungen, diese Empfindungen, diese Absichten dahinterliegen. Auch das ganz „fremd-

turis videt, nisi qui spiritum dei habet, omnes habent obscuratum cor, ut si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant.

1) WA VIII 459, 39 (evangelium) enim advehit spiritum Enders IV 287, 72 donatur autem nobis (Christus, fides, spiritus) per verbum evangelii foris praedicatum. WA VIII 594, 2 Christus... per auditum verbi sui cordi manifestatus.

2) WA XXXI 1; 99, 15 ff. XV 565, 31.

3) WA XVIII 136, 13 ff. Aber das alles der massen und ordnung, das die eusserlichen stude sollen und müssen vorgehen. Und die ynnerlichen hernach und durch die eusserlichen komen, also das ers beschloffen hat, keinem menschen die ynnerlichen stud zu geben on durch die eusserlichen stude. Denn er will niemant den geyst noch glauben geben an das eusserliche wort und zeychen, so er dazu eyngesezt hat. 185, 17 gerade als hetten die Apostel den geyst überkomen on das eusserliche wort Christi.

artig" Anmutende wird nur erfasst auf Grund von — ungeborenen, unverwirklichten oder wieder unterdrückten — Möglichkeiten oder Wünschen, die in der eigenen Seele liegen. Ebenso erfolgt die Erfassung des Ganzen, das sich hinter den einzelnen Äußerungen verbirgt, immer unter der Leitung eines persönlichen Instinkts. Man verfolgt eine oder mehrere Linien, die in den Mittelpunkt hineinzuführen scheinen, und es unterliegt dabei zunächst einem unbeweisbaren Gefühl, was man als die aufschlußreichste Linie und schon, was man als den Mittelpunkt betrachtet. Aber — und damit erhebt sich das Verfahren über ein bloßes Dichten und wird es zum wissenschaftlichen Erfassen eines „Objekts“ — das so Vermutete und Unterstellte muß dann wieder seine *P r o b e* bestehen an dem *w i r k l i c h e n T a t b e s t a n d*. Es gilt jetzt von der vorausgesetzten Absicht, von dem unterjochenen Sinn aus die Gesamtheit der Äußerungen zu begreifen und je nachdem die Voraussetzung zu berichtigen. Denn auch dem genialen Deuter wird es kaum gelingen, aufserstmal sofort ein in allen Zügen entsprechendes Bild zu erreichen. Solange muß daher dieses doppelgerichtete Verfahren fortgesetzt werden, bis sich in dem immer wiederholten Ausscheiden und Umformen die Sonderart des andern im Unterschied von der eigenen klar herauschält und als die treibende Kraft ihrer Selbstdarstellungen anschaulich wird.

A u s l e g e n ist nie etwas anderes als ein beständiges Herüber- und Hinüberspringen vom eigenen zum fremden Ich, vom Wort zur Sache und von der Sache zum Wort, ein ununterbrochener Wechsel von Vorwärts- und Rückwärtsdeuten, von Hinsehen und Ergänzen, von Beeindrucktworden und Gestalten.

Es ist deshalb nicht ein Mangel, daß Luther in diesen Zirkel hineingeriet, sondern ein Beweis, wie tief er gegraben hat. Er vermochte aber bis zu diesem Letzten hinabzudringen, weil die Aufgabe, vor der er mit der Bibel stand, zugleich die denkbar größte und die denkbar dringlichste war. Denn hier hieß das andere Ich, das es zu verstehen galt, *Gott*; der Abstand zwischen ihm und dem eigenen Ich war riesengroß, und doch hing das *Seelenheil* daran, daß die Aufgabe richtig gelöst wurde. Das zwang zur Anspannung der ganzen Kraft.

An dieser Stelle wird aber auch erst ganz deutlich, wie weit Luther über die verwandten Ziele des *H u m a n i s m u s* hinausgreift. Auch der Humanismus hat etwas wie ein *Nacherleben* des Altertums und seiner Schöpfungen angestrebt. Aber er ist in all seiner Begeisterung nie dazu gelangt, sich über die Bedingungen dieses Nacherlebens klarzuwerden; geschweige daß seine tatsächlichen Leistungen mehr ergeben hätten als — neben den Fortschritten im Sprachlichen und der niederen Kritik — eine Herausplücker von allerhand Beispielen und Kernsprüchen aus den bewunderten Vorbildern. Mit Luthers Grundsatz: *scriptura sacra sui ipsius interpres* und der Ausgestaltung, die er ihm gab, beginnt erst diejenige Auslegung, die das geschichtliche Denkmal als ein *lebendiges Ganze*, als den Niederschlag einer Persönlichkeit behandelt und das *Nachbilden* des in ihm beschlossenen Gehalts sich zur ernsthaften Aufgabe macht.

Aber Luther ist nicht nur auf das eigentliche Rätsel der Auslegung gestoßen, er hat auch mit genialem Instinkt die W e g e gefunden, die zu seiner Lösung führen konnten.

Wenn Auslegen das seelische Verstehen des grammatisch richtig Aufgefaßten war, grammatisches und seelisches Verstehen aber auf verschiedenen Bedingungen beruhte, so konnte das Ziel nur in der Weise erreicht werden, daß man von beiden Seiten her sich entgegenarbeitete. Es galt gleichzeitig in wissenschaftlicher Arbeit alledem nachzugehen, was zur Aufhellung des W o r t s i n n s dienen konnte, und daneben in der ernsthaften Anwendung des Christentums auf das eigene Leben das G e h ö r f ü r d i e S a c h e, für die Stimme des Göttlichen, bei sich zu schärfen. Aber sollte beides dann im einzelnen Fall zusammenschließen, so mußte von Anfang an bei der Vergegenwärtigung des Textes dasjenige betont werden, was das Aufblitzen des geistlichen Verstehens erleichterte. Der Text mußte lebendig, er mußte Anschauung und Gefühl werden; nur dann konnte man hoffen, daß das Tiefste des Gemüts durch ihn in Bewegung geriet.

Darnach ist Luther überall verfahren.

Es bedarf keiner näheren Ausführung, welches Gewicht er auf die genaue Erforschung des S p r a c h l i c h e n gelegt hat¹⁾. Ohne diese Grundlage erschien ihm alles Auslegen als ein bloßes Dichten. „Geyst hin, geyst her, ich bin auch ym geyst gewesen und habe auch geyst gesehen, . . . Das weys ich aber wol, wie faßt der geyst alles alleynne thut, were ich doch allen püsschen fern gewesen, wo mir nicht die sprachen geholffen und mich der schrift sicher und gewiß gemacht hatten“²⁾. Er hat darum gern und dankbar benützt, was ihm die aufblühende Sprachwissenschaft an Hilfsmitteln darbot. Jedoch ganz reichte das vom Humanismus Geleistete und Erstrebte für seine Aufgabe nicht aus. Von vornherein hatte er es ja in der Bibel mit einer Urkunde zu tun, die mit klassischen Maßstäben überhaupt nicht zu erfassen war. Es kam aber noch hinzu, daß Luther einen viel zu entwickelten Sinn für die lebendige Sprache besaß, um sich mit den steifen Schulregeln allein zu begnügen. Mit dem Donat in der Hand die Bibel auslegen zu wollen, erschien ihm als kindlich. Als ob nicht in der Bibel, wie in aller lebendigen Rede oft genug *contra convenientiam numeri, generis, personae* gesündigt würde³⁾. Es unterscheidet Luther von seinen Zeitgenossen, daß er seinen Text nicht bloß liest, sondern h ö r t; er hat aber zugleich auch ein Gefühl dafür, daß die Sprache immer etwas Andeutendes behält und jede einzelne Sprache wieder ihr eigenes K l a n g g e s e h besitzt. Zwingli hält er eine lange Vorlesung darüber, was es mit dem Setzen und Weglassen des Artikels auf sich habe⁴⁾, und bei Röm. 3, 28 weiß er es fein zu begründen, warum hier gerade der W ö r t l i c h k e i t zulieb das „allein“ in den Text hineingesetzt werden müsse⁵⁾. Er strebte auch in der fremden Sprache nach einem

1) Sprachkenntnis die Ursache vieler Irrtümer bei den Vätern WA XV 40, 3 ff.

2) WA XV 42, 17 ff.

3) WA XVIII 157, 29 ff.

4) WA XXVI 356, 3 ff.

5) WA XXX 2, 636, 31 ff. 640, 33 ff. — Lagarde hat den in diesem Zusammenhang sich findenden Satz: „Doctor Martinus Luther wills also haben und spricht, Papiß und Esel sey eyn Ding. sic volo sic iubeo, sit pro ratione voluntas (635, 9 ff.)“ mehrfach mit

ähnlichen Sprachgefühl, wie er es für das Deutsche besaß, nach jenem sicheren Tact für die natürliche Ausdrucksweise und für die Untertöne des Gesagten. Daß das bei einer toten Sprache immer etwas Unerreichbares bleibt, hat er selbst namentlich dem Hebräischen gegenüber empfunden ¹⁾. Aber wie weit er es doch darin gebracht hat, davon kann man sich überzeugen, wenn man etwa die „revidierte“ Bibelübersetzung oder auch andere neuere Uebersetzungen mit der seinigen vergleicht. Auf Schritt und Tritt findet man da um des vermeintlich strengeren Anschlusses an den Wortlaut willen Schulmeistereien „hineinverbessert“, die gerade das wieder verwischen, was Luther mit genialem Instinkt als die eigentliche Meinung des Textes herausgehört hat.

In ganz dieselbe Lage kommt Luther, wenn es sich darum handelt, die Formen der Rede, insbesondere die „Figuren“ und die Bilder im einzelnen Fall festzustellen und zu würdigen. Auch da empfindet er die aus der klassischen Rhetorik überlieferten Schemata gegenüber der Bibel als zu eng. Er nimmt unverhältnismäßig seltener auf sie Bezug als etwa Melancthon, der überhaupt bloß mit ihnen arbeiten kann; noch weniger läßt er sich seinen Geschmack ohne weiteres durch sie vorschreiben. Wohl steht er soweit unter dem klassischen Einfluß, daß ihm etwa Bilder wie die im 124. Psalm gebrauchten als barbarisch vorkommen ²⁾. Aber es war dann doch nicht nur die Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, was ihn daran hinderte, diesem Urtheil ganz nachzugeben. Er ahnt etwas davon, daß für einen andern Geschmack auch in solchen Kühnheiten Kraft und sogar Schönheit liegen kann. Lange vor Herder ist er der Erste gewesen, der die Schönheit des Alten Testaments gesehen hat. Er bemerkt an der alttestamentlichen Erzählung nicht nur ihre hohe Anschaulichkeit, er rühmt es — das ist feinsten Geschmack! — noch als ihren besonderen Vorzug, daß sie im Unterschied von der klassischen Geschwägigkeit den Stimmungs-

sittlicher Entrüstung über Luthers „Unwissenschaftlichkeit“ niedriger gehängt. Demgegenüber hat man nur die Wahl zwischen der Annahme, daß Lagarde den Sendbrief vom Dolmetschen nicht verstanden oder daß er ihn überhaupt nie ganz gelesen hat. Wer nach jenen Worten weiterliest, muß bemerken — sogar Grisar III 438 ist darauf gestoßen —, daß Luther mit diesem Satz einen Witz macht; denn er legt nachher in breitester Ausführung die Sachen Gründe dar, aus denen die Notwendigkeit der Einsetzung des „allein“ sich ergibt. Wenn derselbe Lagarde dann anderwärts dazu noch behauptet, Luther hätte sich die Aufgabe gar nicht stellen können, durch seine Uebersetzung auf Deutsche den Eindruck hervorzubringen, welchen die Originale auf empfindende Hebräer und Griechen ausübten — ein Urtheil, das in Grisars Papierkorb nicht fehlen durfte III 445 A. 1 —, so ist man volends darüber klar, wie weit Lagardes Kennntnis auch nur jener Schrift Luthers reicht. Es zeigt sich hier dasselbe wie überall, wo man Lagarde nacharbeitet: Lagarde wußte viel, aber nirgends so viel, wie er zu wissen vorgab.

1) WA XX 121, 13 ff. deest nobis usus istius linguae, quae habet suas figuras, schemata, quae non possunt intelligi nisi usu linguae. adeo magna vis sita est in syntaxi. habet praeruptos transitus et posterius dicit prius et econtra. quandoque nimia copia, quandoque breuitas.

2) E. A. opp. exeg. 20, 92 hic psalmus . . . apertus et clarus est, exceptis duabus barbaris, imo potius sanctis et hebraicis figuris de rebus apud gentes simpliciter incognitis. neque enim decet barbara vocare, quibus spiritus sanctus uti voluit, quin potius barbariem vocemus elegantiam Graecorum, siquidem cum impietate et ignorantia dei coniuncta est. 296 haec est barbaries spiritus sancti, qui si nobis est barbarus, nos vicissim sumus illi barbari.

2) gehalt einer Geschichte nie unmittelbar aussprechen, sondern ihn nur durch die Art der Wiedergabe der Tatsachen dem Leser fühlbar machen. „Das heißt man darnach rhetoricam“¹⁾. Aber er spürt auch die gewaltige Ergriffenheit der Propheten und begreift von da aus die Abgerissenheit ihrer Rede²⁾ — auch für den Zuhörer, der in der gleichen Lage sei, genüge oft schon ein einziges Wort, um ihm alles zu sagen³⁾ —, wie den auf den Höhepunkten der Stimmung hervorbrechenden Wortreichtum⁴⁾, die Vorliebe für Bilder und Vergleiche⁵⁾ und die Freude an der dramatischen Beschreibung⁶⁾. Luther ist es auch gewesen, der als Erster einen Eindruck von der sogenannten Kina-Strophe empfangen hat⁷⁾. Ähnliches stellt er bei Paulus fest: er ist kein Redner im schülmeisterlichen Sinne des Worts. Aber doch, welche Kraft der Rede und welche Erregung, zumal im Galaterbrief. Daher die Menge der Anafoluthe⁸⁾.

Das waren die allgemeinen Voraussetzungen, mit denen Luther an den be-

1) Tischreden I 203, 18 *sacrae literae continent historias brevissime quidem, sed tamen optime scriptas. hauriunt enim uno verbo omnia. quod multis verbis apud Vergilium de Didonis amore dicitur, hoc Hebreus brevissime dicit: Thamar amavit Ammon . . . ideo mus einer denken, was David gedacht hab, cum discerpit leonem, da er sich mit Goliath must schlagen: quid si occidar? sed non fiet; dextra mea est dextra dei.* Das heißt man darnach rhetoricam.

2) WA XIII 59, 21 *affectibus et tropis propheticis oportet nos assuesci . . . videntur non bene cohaerere, ad affectus eorum respiciendum est* XIV 595, 20 *verba vehementis affectus sint.* XIII 289, 16 *non est spectandus ordo in prophetis* XIX 350, 12 *dunkt jedermann, der yhre weise nicht weys, sie haben eine seltsame weyse zu reden, als die keine ordnung halten, sondern das hundert yns tausent werffen, das man sie nicht fassen, noch sich dreyn schiden muge.* — Anderwärts erklärt Luther freilich die Zusammenhangslosigkeit der Propheten daraus, daß die Schriften nicht von ihnen selbst, sondern von Sammlern herausgegeben worden sind WA XXV 138, 29 *ego sic sentio: cum verisimile sit hos sermones non a propheta aeditos, sed a scribis exceptos esse, nullam seriem historiae ab eis esse observatam.*

3) Tischreden I 203, 37 *prophetae habent tentationes Sathanae, die machen affectus inenarrabiles, quos satis est uno verbo indicasse, siquidem dici perfecte non possunt.*

4) WA XVI 194, 9 *prae multo gaudio spiritus faciunt multa verba et de una re multipliciter loquuntur, os abundat, quando cor gaudio plenum* 203, 3 *plenus est spiritus verbis, ghet über ut vas prae gaudio.* — Wortreichtum als Eigentümlichkeit des Hebräischen überhaupt WA XIV 606, 33 *mos enim huius linguae est copiosissimam eam esse tam in verbis quam sententiis.*

5) WA XIII 13, 15 *figurata oratio est usque ad: quia dies multos* 72, 22 *poeticus est propheta* XIV 736, 26 *non observavit esse poeticam periphrasim pro more carminum.*

6) WA XIX 370, 1 ff. Also braucht Habacuc hie maier kunst, das er den einzug der feinde für die augen malet und daneben anzeyget, wie denen zu synn ist, den es gilt, nemlich das sie dunkt, es sey mit yhnen nichts anders, denn das sie sich müssen fressen lassen, wie der adelser ein aß frißt, das sich nicht erwerben kann.

7) Tischreden II 53, 5 *Absalon, fili mi. huius cantici compositio omnino repraesentat affectus lugentis. Illae syncope singultum ostendunt.*

8) WA XL 1; 307, 9 ff. non est magnus rhetor, sed quanta dat argumenta ad rhetoricandum, et ubi ulla grandiloquentia quae possit consequi „abacere gratiam“ et „debeanda 116, 1 videtur Paulus loqui meras flammās, tam vehementer ardet 170, 8 ff. defectus hic grammaticae et eclipsis . . . Das muß man spiritui sancto zu gut halten in Paulo, Si non rhetoricam, quia loquitur ardore, et qui ardet loquendo, non potest simul tenere regulas grammaticas.

1) stimmten Text herantrat. Für die Lösung der besonderen Aufgaben, die sich dabei noch eröffneten, gab es bereits ein gewisses Verfahren. Es gehört zu den ältesten, bis auf Aristoteles zurückgehenden Errungenschaften einer kunstmäßigen Auslegung, daß es bei einer Schrift zunächst gälte, ihren σκοπός, ihren Grundgedanken, zu bestimmen¹⁾. Marcion hat das Verdienst, diese Einsicht zuerst in das Christentum hinübergeleitet zu haben. Denn seine Prologe zu den paulinischen Briefen stellten einen, freilich zunächst höchst bescheidenen Versuch dar, die leitende Absicht des Schriftstellers herauszuheben. Das Mittelalter hat daran angeknüpft, aber nicht nur den Prolog weiterentwickelt, sondern auch schon einstufte Versuche gemacht, von dem Grundgedanken aus den Aufbau und die Gliederung des Ganzen zu verstehen. Nikolaus von Lyra namentlich hat darin Bemerkenswertes geleistet. Luther erhob dies zu einer strengen Forderung. Freunden wie Gegnern predigt er bei jeder Gelegenheit, daß ein Schriftwerk einen großen Zusammenhang, einen „Körper“ bilde, daß man demnach, um die einzelne Stelle zu verstehen, das Ziel der ganzen Ausführung kennen und immer im Auge behalten müsse²⁾. Die Irrtümer der jüdischen Schriftklärung führt er wesentlich mit darauf zurück, daß die Juden niemals den auszulegenden Büchern einen Prolog vorausgeschickt, d. h. nie sich zu einer Gesamtauffassung erhoben hätten³⁾. Indes hat Luther nie wie andere geglaubt, darum jede Schrift in eine Anzahl von Ketten Schlüssen auflösen zu können. Aus diesem Grund ergänzt er das erste Hilfsmittel durch ein von ihm selbst entdecktes zweites, das in anderer Form gleichfalls einen Durchblick zu gewähren versprach. Er sieht es als notwendig an, vor der Einzelauslegung die ganze Vorstellungswelt, von der der Schriftsteller ausgeht, in ihrer eigenartigen Geschlossenheit sich zum Bewußtsein zu bringen. Deshalb schickt er in der Vorrede zum Römerbrief der Wiedergabe des Inhalts eine eingehende Erläuterung der paulinischen Hauptbegriffe voraus. „Aufs erste müssen wir der Sprache kundig werden und wissen, was Paulus meint durch diese Worte Gesetz, Sünde, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Fleisch, Geist u. dgl., sonst ist kein Lesen nutz daran“⁴⁾.

1) Es ist deshalb ein Irrtum, wenn v. Schubert (Zu Luthers Vorlesungstätigkeit, Sitz. Ber. d. Heid. Akad. 1920. 9. Abh. S. 30) eine Bemerkung Luthers über die Bedeutung des scopus mit den Worten hervorhebt: „Das aber scheint mir ein für die Geschichte der Exegese bahnbrechendes Wort“.

2) MA XVIII 713, 9 interim nihil cogitans, quomodo sit rursus inserenda et coaptanda ut quadret corpori textus. 720, 10 at diatribe dissimulans totum corpus disputationis Paulinae et quorsum tendat Paulus, vocabulis interim excisis et depravatis se solatur ib. 751, 18 verba spectanda sunt (ut vocant) secundum materiam subiectam et ad intentionem loquentis ib. 774, 10 consequentia, praecedentia, circumstantiae intentioque et corpus ipsum totius disputationis. Enders III 366, 32 si scopum observes, facile tu ipse talia multa dissolves. MA XXVI 103, 20 scire rem de qua disputetur; qui hoc animadvertit, facilius intelligit librum, comprehenso scopo facile intelligit quod non convenit cum scopo. MA XX 9, 6 lego relego illorum commentaria. quanto plus lego, tanto minus invenio. ergo primus labor, ut teneamus libri consilium, quid quaerat dicere, quo spectet. hac summa incognita impossibile est librum intelligere.

3) Tidskriften I 128, 21 Judei autem ideo sic errant in scriptura, quia nulla argumenta librorum habent.

4) E. A. 63, 119.

Kurz zuvor hat Melancthon, ohne Frage unter seinem Einfluß, in seinen loci Aehnliches unternommen. Es ist lehrreich, die beiden Darstellungen miteinander zu vergleichen. Wie nicht anders zu erwarten, erweist Luther sich als der Anschaulichere und Lebendigere. Er hat auch das deutlichere Gefühl dafür, was eine derartige Ordnung der Begriffe gerade für die Auslegung zu leisten imstande ist. Er findet eine wesentliche Seite ihres Werts darin, daß man so Schwierigkeiten auflösen kann, die die sprunghafte oder bloß andeutende Gedankenentwicklung eines Schriftstellers bietet ¹⁾. Im Zusammenhang damit kommt Luther aber dann bezüglich der Bibelenkenntnis zu Anforderungen, die das hergebrachte Maß weit überstiegen. Er verlangt von dem richtigen Theologen eine derartige Beherrschung des Stoffs, daß ihm jede einzelne Stelle innerhalb ihres Zusammenhangs und in ihrer Tragweite für das Ganze der biblischen Anschauung gegenwärtig wäre ²⁾. Konfordanzen, wenigstens solche, wie sie damals umliefen, zu gebrauchen, hielt er eines ernsthaften Bibelforschers für unwürdig ³⁾.

Diese gedankliche Durchleuchtung des Textes bildete jedoch für Luther nur die Grundlage. Wenn der Text eine Macht werden sollte, die sich den Leser unterwarf, dann war noch eine Verarbeitung in anderem Sinne nötig. Das Vorstellungssvermögen mußte mit eingreifen; zunächst um die im Text beschriebenen Dinge und Vorgänge zur gegenständlichen Deutlichkeit zu erheben. Es ist einer der wichtigsten Schritte, die Luther über die Auslegung des Mittelalters und nicht nur über die des Mittelalters, sondern auch des Humanismus hinaus getan hat, daß er der Anschauung zu ihrem Recht verholfen hat. Wenn man ihn von dieser Seite her kennen lernen will, so muß man sich freilich in erster Linie an die nachgeschriebenen Vorlesungen und Predigten halten. Denn Luther gehört zu denjenigen Professoren, die beim Druck das Frischeste und Unmittelbarste aus dem mündlichen Vortrag wegstreichen. Es ist bezeichnend und erinnert an Ignatius von Loyola, daß Luther bei der Vorführung der Dinge womöglich vom Räumlichen, vom Erdkundlichen ausgeht ⁴⁾. Er hat es für nötig gehalten, seiner Erklärung des Propheten Jesaja eine Karte der Palästina umgebenden Länder voranzuschicken ⁵⁾. Aber auch sonst, etwa beim Auszug der Israeliten und bei der Wüstenwanderung unterläßt er es nicht, den Zuhörer immer daran zu erinnern,

1) WA X 1; 369, 11 wie das alles auf vorigem auflegen leichtlich ist zuverstehen, alleyn, das man der Paulinischen sprach und wort gewone.

2) Tischreden I 297, 8 Es mus einer, der ein Theologus sein will, die schrift gar inne haben, das er auff alle locos seine solutio hab 356, 20 verus theologus totum corpus bibliae scire debet, qui scilicet sit status, quae intentio et series in Mose, prophetis, euangelistis et apostolicis scriptis. — Man vergleiche damit die bescheidenere und doch im Mittelalter nur ganz selten verwirklichte Forderung Bonaventuras Breviloquium prooem. § 7 ad quod non potest quis de facili pertingere, nisi per assuefactionem lectionis textum et literam Bibliae commendet memoriae, alioquin in expositione scripturarum nunquam poterit esse potens.

3) WA XVIII 677, 21 congere igitur vel ex concordantiis maioribus omnia verba imperativa in unum eahos.

4) Vgl. meinen Vortrag: Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola. 1905. S. 21.

5) E. A. 63, 53.

daß er zum Verständnis der Vorgänge den Schauplatz, auf dem sie sich abspielten, vor Augen haben müsse ¹⁾. Um ihm das zu erleichtern, wählt Luther gerne Vergleiche aus der nächsten Umgebung: der Horeb ist ein großes Gebirge, so groß wie der Thüringer oder der Böhmisches Wald ²⁾; die Wüste muß man sich vorstellen etwa so wie die Heide zwischen Wittenberg und Leipzig ³⁾. Als die Israeliten das erstemal an die Grenze von Palästina kamen, waren sie dem heiligen Land schon so nahe, „als wen sie zogen halb weß ghen morgen ghen Zido odder Jan“ ⁴⁾. Auch für sich selbst hat Luther jede Gelegenheit benützt, um seine Einbildungskraft zu üben. Wie ein Gewitter aufsteigt, fordert er die Tischgenossen auf, sich das genau anzusehen: jezt könne man den 19. Psalm verstehen lernen ⁵⁾. Für die Uebersetzung der Apokalypse erbittet er sich die Edelsteine aus dem kurfürstlichen Schatz; er muß sie vor sich sehen, um das 21. Kapitel richtig wiedergeben zu können ⁶⁾.

Diese lebendige Vergegenwärtigung der Dinge führt Luther nicht selten ganz nahe an die Kritik heran. So wenn er sich vom Durchzug durchs rote Meer ein Bild zu machen sucht und dabei sich erinnert, daß die Israeliten (nach dem Priesterthode) 600 000 Mann zählten. Ein einzelner Mann hätte, schätzt er, um die Strecke zurückzulegen, mindestens eine Stunde gebraucht. Um 600 000 durchzubringen, wären selbst bei einer Frontbreite von 50 Mann 6—7 Tage nötig gewesen. Und doch soll der Durchzug sich in kaum zwei Stunden vollzogen haben ⁷⁾! In diesem Fall will Luther damit nur die Größe des Wunders anschaulich machen. Aber anderwärts, beim Sieg der Israeliten über den Amoriterkönig Sihon, gesteht er ehrlich, daß nur das Ansehen der Bibel den Zweifel an der Wahrheit der Erzählung bei ihm verschluckt. Das Gebiet der Amoriter konnte nachher nicht mehr als zwei Stämme aufnehmen; 60 000 Mann war demnach das Höchste, was sie ins Feld zu stellen vermochten: wie sollten da die zehnfach überlegenen Israeliten sich vor ihnen gefürchtet haben und wie sollte ihr Sieg ein großes Gotteswunder gewesen sein? ⁸⁾ Im gleichen Sinn fragt er sich, was eigentlich die 70 Palmbäume in Elim einem so großen Heer genügt hätten. Sie waren „ein schlechter schatz erga so viel volkes“ ⁹⁾. Oder besinnt er sich, wie Mose, als er das Gesetz verkündigte, den 600 000 vernehmlich werden konnte. Ich erinnere: es ist nicht Reimarus oder Colenso, sondern Luther, der diese Uebersetzungen anstellt. Aber auch im Neuen Testament bemerkt er die Unstimmigkeiten im Taufbericht ¹⁰⁾ und in den Auferstehungserzählungen ¹¹⁾. Er hebt sie sogar mit einer Unbekümmertheit hervor, die 50 Jahre später sicher bewirkt hätte, daß er aus seiner eigenen Kirche ausgeschlossen worden wäre: „historiae

1) WA XIV 230, 15 oportet sciatis situm regionis, ebenso XVI 206, 11.

2) WA XVI 333, 6.

3) WA XIV 546, 5.

4) WA XXV 473, 17 (Zido und Jan sind Dörfer in der Nähe von Wittenberg).

5) Tischreden I 341, 16 ff.

6) Enders III 325, 16.

7) WA XIV 598, 2 ff., vgl. Tischreden II 223, 12 ff.

8) WA XIV 572, 3 und 573, 24, vgl. dieselbe Erwägung XVI 325, 4.

9) WA XVI 287, 7.

10) WA XX 223, 22.

11) WA XVII 1; 178, 7 und 183, 4.

in scripturis frequenter concisae et confusae, das schwerlich zusammen<geht>, ut negatio Petri et passio 4 euangeliorum seer confusissimae. ideo bekümmere ich <miß< darum> nicht, sed tantum, wo er hinauswill, videbo“¹⁾. Und um nur eines, das Lehrreichste, noch zu erwähnen: Luther zweifelt nicht daran und legt auf diesen Punkt Gewicht, daß beim Abendmahl Jesus selbst auch vom Brot gegessen und vom Kelch getrunken hat²⁾. Die Frage an sich hatte schon die Scholastik aufgeworfen; aber erst Luther hat sie zuversichtlich zu bejahen gewagt. Er hat das richtige Gefühl, daß die Gemeinschaft, die Jesus in diesem Augenblick zwischen sich und seinen Jüngern stiften will, erst dann zustande kommt, wenn Jesus selber mit ihm isst und mit ihm trinkt. Aber es stimmt vielleicht zu einiger Bescheidenheit, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Jahrhunderte nach Luther selbst schon die Frage völlig vergessen haben und erst Jülicher sie wieder wie von neuem stellen mußte. Luther darf man diese Erkenntnis um so höher anrechnen, weil er damit bei seiner Abendmahlslehre in die größte Bedrängnis kam. Sie stürzte ja in Wahrheit seine ganze Lehre von der Realpräsenz um. Denn wie hätte Jesus seinen eigenen Leib essen und sein eigenes Blut trinken sollen? Zuweilen hat Luther diese Folgerung wirklich gezogen³⁾. Aber wie unbehaglich es ihm selbst doch dabei war, zeigt der Umstand, daß er es daneben noch mit einer anderen Lösung versuchte. Er greift auf die doppelte Erwähnung des Kelchs in Luf. 22, 17 ff. zurück und will dann nur den ersten Kelch als den gemeinsam genossenen „Lehetrunk“ gelten lassen. Auch dies immerhin ein Beweis dafür, wie sorgsam er das einzelne im Text beachtete⁴⁾.

Von der Verdeutlichung des Hintergrunds und der äußeren Verhältnisse ergab sich ein leichter Uebergang zu dem, was Luther die „Affekte“ des Textes nannte. Sah man ihre Lage, so regte sich von selbst auch das Mitgefühl mit den beteiligten Personen. In der Absicht malt Luther gern, was der Text nur andeutet,

1) WA XL 1; 126, 3 ff.

2) WA VIII 438, 13 tacet vero (sc. die Evangelisten), an et ipse comederit et biberit cum eis XXVI 462, 18 wie, wenn Christus nicht getrunken hätte ynn seinem abendmal, sondern allein die jünger? Antwort ich: Wie, wenn ein narr mehr fragen könnte, denn zehn weisen antworten? Es steht nicht geschrieben, das er den leze trunt getan habe, denn noch wird er denselbigen nicht den jünger allein gegeben, sondern auch mit getruncken haben.

3) WA XXXVIII 201, 24 War ißts, das (wie man sagt) Christus mit den Jüngern auch sich selbs genommen hat im Sacrament.

4) WA XXIX 221, 18 ff. Lucas cum maxima diligentia describit, quod Christus his dederit calicem, zum leßten gibt er ein leß trund et fuit calix de mero vino, ein leze trund, das er nicht hat mißer wollen trinden auff erden et sic urlaub geben dem alten pascha et suae vitae veteri. hoc notandum contra. Schwermer quod non dicat ibi, da er die leß gibt, hic sanguis meus, sed est ein leß trunde gewesen, da er sagt „Ich sage“. Ibi Christus testatur, das sol sein leß trund sein, et hoc scribit solus Lucas, ut videamus duplicem calicem et vocat genimen. si Christi verbum verum, so wirt der 2. calix non genimen vitis. si hoc verum ut verum, so mus der ander trund nicht ein gewechs sein... oportet ex necessitate, quod 2. calix etwas anders sein, denn wein gewachsen in vite, scilicet Christi sanguis.

mit ein paar Strichen zum Bild aus ¹⁾. So Noah während der Sintflut: wie alles Lebendige vor seinen Augen versinkt, er selbst allein zwischen Himmel und Erde schwebt und der Schauer vor dem sich vollziehenden göttlichen Gericht ihm die ganze Seele füllt — was für einen gewaltigen Psalm hätte Noah da dichten können ²⁾! Oder die Israeliten vor dem Durchzug durchs rote Meer: im Rücken die hohen Berge, vor sich das Meer — welch eine Bedrängnis! Und nachher: was für ein Getöse, wie die Wogen wieder zusammenstürzen ³⁾! Ähnlich beim Schlagen der Erstgeburt ⁴⁾ oder beim Jakobstampf ⁵⁾. Vollends da, wo der Text selbst unmittelbar eine starke Gemütsbewegung ausdrückt, entfaltet Luther seine ganze Kunst, den Leser in sie hineinzuziehen. Man nehme den Anfang seiner Auslegung des Magnifikat: „das wort geht daher auß grosser brunst und uberschwenglicher frewd, darynn sich ganz yhr gemut und leben von ynnwendig ym geist erhebt. darumb spricht sie nit „Ich erhebe got“, sondern „meyne seele“, als solt sie sagen: „Es schwebt mein lebenn und alle mein synn ynn gottis lieb, lob und hohen freuden, das ich, mein selb nit mechtig, mehr erhaben werde, denn mich selb erhebe zu gottis lob, wie denn geschieht allen denen, die mit gotlicher sussigheit und geyst durchgossen werden, das sie mehr fuehlen, denn sie sagen kundenn“ ⁶⁾.

Aber diesem allmählich sich an die Sache herantastenden Verständnis muß nun von der andern Seite her die Empfänglichkeit entgegenkommen, die aus der persönlichen Erfahrung fließt ⁷⁾. Sie läßt sich nicht erstudieren ⁸⁾, geschweige durch künstlerische Nachempfindung ersetzen. Sie beruht auf einer inneren Uebersführung von der Wirklichkeit des Gegenstands, die das ganze Verhältnis zu der Sache verändert und dem Forschen in der Schrift die Art eines Trachtens nach der eigenen Seele gibt ⁹⁾. Ohne dieses Erfordernis vermag man die Bibel nicht

1) Vgl. für diese Absicht Tischedren II 632, 21 *historiae veteris testamenti praeclarissimae sunt. sed nobis legentibus plane mortuae.*

2) MA XIV 194, 1 *vide Noe fidem, si contingeret nobis vehere in arca in medio celi et terrae, quot diffideret? secundo vidit omnia submergi viventia, da sol ein hertz zappeln in hac terribili ira, in qua deus adeo punit terribiliter, ut quoque cetera animalia occidat propter hominem. fuit ergo fortissimus cum suis in fide, Noe potuisset psalmum pulchrum componere.*

3) MA XVI 182, 2. 201, 1.

4) MA XVI 172, 9 *venit deus et percussit, eine greuliche schlaecht. Leicht ist geschrieben, sed ein iemerlich angesicht et hoc in media nocte.*

5) MA XIV 446, 5 *nox in se est terribilis. vir est solus, uxores absunt, transvexit uxores, liberos et familiam et solus ipse mansit in altera parte. omnia conveniunt, ut diffideret.*

6) MA VII 550, 2 ff.

7) Tischedren I 472, 22 *die schrift verstehet kein mensch . . . nisi experiatur. MA XXXI 2; 67, 8 nam qui manserint in lege et testimonio, his orietur aurora i. e. intelligentia verbi. non orietur autem volentibus esse magistri, antequam discipuli sunt.*

8) MA XIV 269, 1 *ego si Christianus fio, quod audio verbum domini, Das hab ich nit erstudiert, niemant weis, wo ich her ihum.*

9) Enders VII 348, 42 ff. *quid illi facerent qui nihil horum experti promittunt sibi omnia sola scripturarum lectione eaque tam praesumptuosa, ut si semel aliquem librum legerint, sibi plane persuasum habent sese rem totam comprehendisse. E. A. 11, 252 Aber solchen Trost, Friede und Freude des Herzens empfindet niemand, denn das Häuflein, das vorhin also erschrocken und voll Leidens ist und seine Gebrechen geföhlet hat; darum*

zu verstehen¹⁾, ja nicht einmal zu übersehen. So meint Luther es bei Erasmus feststellen zu können: der Mann hat übertragen, aber nichts dabei empfunden²⁾. Und auch bei der Prophetenübersetzung durch Dend und Heßer, der er im übrigen seine Achtung nicht versagte, glaubt er wahrzunehmen, daß es bei ihnen an jener innerlichen Voraussetzung gebrach³⁾.

Erst wo beide Bedingungen erfüllt sind, wo zu dem eindringenden wissenschaftlichen Verständnis der aufgeschlossene persönliche Sinn hinzukommt, da mögen sich jene hohen Augenblicke ergeben, in denen der Text sein innerstes Geheimnis offenbart und der Mensch durch die sich vor ihm auftuende Wahrheit sich wie neu geboren fühlt.

Aber Luther vergaß dabei nie, seine alte Weisheit in Erinnerung zu bringen, daß beim einzelnen das Verständnis immer durch das Maß seiner Empfindungsfähigkeit und seiner inneren Erfahrung begrenzt bleibt. Es zeugt von tiefer Selbstkenntnis, wenn Luther etwa bei Gen. 17 bemerkt: um dieses Kapitel auszulegen, dazu gehörte nicht nur ein gelehrterer, sondern ein lustigerer Mann als er sei⁴⁾. Und zwei Tage vor seinem Tod hat er noch auf einen Zettel geschrieben:

Virgilium in Buccolicis et Georgicis nemo potest intelligere, nisi fuerit quinque annis Pastor aut agricola.

Ciceronem in epistolis (sic praecipio) nemo intelligit, nisi 20 annis sit versatus in re<publica> aliqua insigni.

Scripturas sacras sciat se nemo gustasse satis, nisi centum annis cum Prophetis ecclesias gubernarit.

Quare ingens est miraculum

- | | |
|---|-----------------------|
| { | 1. Johannis Baptistae |
| | 2. Christi |
| | 3. Apostolorum. |

Hanc tu ne divinam Aeneida tenta, sed vestigia pronus adora.

Wir sind Bettler: hoc est verum⁵⁾.

verstehen auch dieselbigen ungebrochenen groben Leute weder dieß noch andere Evangelia. Denn wer nichts bitteres gelostet hat, dem schmedet das Süße nicht und wer nicht Unglück hat, der verstehet sich auf kein Glück. WA XXV 6, 9 imbuti esse debemus adfectibus, qui docentur in ea (sc. im Titusbrief). E. A. opp. exeg. 14, 140 videamus ergo affectus et emphases huius textus. primum ut sit acris et vehemens exhortatio, dignissimo titulo eos alloquitur. WA XII 444, 7 zum andern, das man dy wort recht saß und den affect und fult im Herzen; die das nit können tun, den ist verboten zu lesen.

1) E. A. 8, 71 Wer aber das nicht glaubet oder zweifelt daran, den bewegen diese Worte nicht, fühlet auch nicht, welche Feuer und Flamme diese Worte in sich haben, daß wir heilig, geliebt und erwählet sind vor Gott.

2) WA XX 728, 6 Novum Testamentum transtulit et non sensit.

3) WA XXX 2; 640, 25 Als es ist dolmetschen ja nicht eines iglichen kunst, wie die tollern heiligen meinen. Es gehöret dazu ein recht frum, trem, vleissig, forchtjam, Christlich, geleeret, erfarn, geübet herß, darumb halt ich, das kein falscher Christ noch rottengeist trewlich dolmetschen könne, wie das wol scheinet inn den propheten zu Wormbs verdeutschet, darinn doch warlich grosser vleis geschehen und meinem deutschen fast nachgangen ist.

4) WA XIV 263, 6.

5) Enders XVII 60, 1 ff.

In diesen Worten hat Luther seine ganze Einsicht über die Wechselbeziehung von Verstehen und Erleben noch einmal wie in einem letzten Bekenntnis zusammengefaßt.

Luther hat als Ausleger Schule gemacht. Ein reiches Schrifttum von Kommentaren ist unter seiner Anregung entstanden. Aber es war noch weit wichtiger, daß er im zweiten Geschlecht einen Nachfolger fand, der das, was er genial betätigt hatte, ihm abzu sehen und es zu einer Kunstlehre der Auslegung auszugestalten verstand.

Es gibt in unseren Tagen offenbar nur noch ganz wenige Menschen mehr, die das ehemals so berühmte und einflußreiche Werk des Matthias Slacius, die Clavis scripturae sacrae, einmal gelesen haben. Wer sich durch die allerdings unglaubliche Formlosigkeit des Buchs nicht abschrecken läßt, der wird ihm auch heute noch seine Bewunderung nicht versagen. Slacius hat sich die ganze Ueberslieferung des Altertums und auch die durch Melanchthon fortgebildete Rhetorik¹⁾ zunutze gemacht. Aber das Wertvollste schöpfte er nicht aus dieser Quelle, sondern aus der Versenkung in das von Luther geübte Verfahren.

Klar hat Slacius die beiden Punkte erfaßt, auf die es Luther bei der Auslegung ankam: ein grammatisches Verstehen, das zur Anschauung wird, und ein damit zusammengreifendes Nacherleben des Inhalts.

Beim ersten hat Slacius vor allem die Lehre vom scopus weitergebildet. Wie Melanchthon stellt auch er fest, daß es nicht genügt, wenn einleitungsweise der äußere Anlaß oder die dem Schriftsteller vorschwebende Absicht genannt wird. Die Aufgabe ist vielmehr, zu zeigen, wie der scopus als das „Haupt“ den ganzen „Körper“ der betreffenden Schrift regiert. Dazu gehört, daß man die einzelnen Teile als Glieder zu begreifen, ihr Verhältnis, ihre Abzweigung auf das Ganze zu erfassen und es so sich zur Klarheit zu bringen weiß, wie der eine Grundgedanke durch alle Wendungen der Sache sich hindurchzieht²⁾. Ohne einen derartigen Ein-

1) Diesen Punkt hat Diltthey (Ges. Schriften II 119) allzustark hervorgehoben. Die Verwertung der Rhetorik für die Exegese ist nichts Neues und der Einfluß Melanchthons auf Slacius ist wesentlich geringer als der Luthers.

2) Melanchthon CR XIII 416 ff. 455 quare et in legendis aliorum orationibus magno-pere prodest auditoribus dispositionem ostendere, quod hac animadversa omnia facilius percipiantur. cum enim imperiti non possint longas et difficiles disputationes intelligere, si semel decurrant oculi per universum corpus orationis, necesse est ordinem regionesque partium ostendere, ut singula membra considerari queant et iudicari quomodo consentiant. . . . quantum enim lucis attulimus epistolae Pauli ad Romanos ostensa dispositione, quam qui non animadverterunt, adeo non intellexerunt Paulum, ut qua de re ageret, ne suspicari quidem potuerint. ubi proponat, ubi disputet, ubi desinat, non videbant; itaque velut hospites in ignota regione errabant, si quando in eius disputationes inciderant. Slacius II 17 ut diligentissime observes, ubi sit (ut ita dicam) caput, pectus, manus, pedes etc. ibi igitur accurate expendas, quale illud corpus sit, quomodo omnia ea membra complectatur quave ratione illa tota membra aut partes ad efficiendum hoc unum corpus convenient; quatenam sit singulorum membrorum vel inter sese vel etiam cum toto corpore ac praesertim cum capite ipso convenientia, harmonia ac proportio vgl. auch I a 3 v.

blid in den Plan der Schrift ist der Ausleger wie ein verirrtter Wanderer in einem dunklen Wald. Er ahnt nie, an welcher Stelle er sich befindet, und ist außerstande, das einzelne richtig abzuschätzen. Mehr als Melanchthon bleibt Glacius dabei auf Luthers Höhe. Er führt gern das Platonische *ἐν καὶ πολλὰ ὁρᾶν* im Munde. Nicht ein bloß verstandesmäßiges Nachrechnen, sondern das Zusammenschauenkönnen, das Ineinandersehen des Leitgedankens und seiner Ausführung ist das Ziel, das der Ausleger erreichen muß.

Wie gründlich Glacius über diesen Punkt nachgedacht hat, offenbaren die Handwerksregeln, die er noch beifügt. Er empfiehlt dem Ausleger, sich eine „Anatomie“, ein Skelett der zu behandelnden Schrift anzufertigen. In der Weise, daß reinlich herausgearbeitet würde, was tatsächlich zum Fortschritt der Gedankenentwicklung etwas beitrage. Dadurch lerne man unterscheiden zwischen Haupt- und Nebengedanken, zwischen wesentlichen Bestandteilen und bloßem Zierat der Rede, gewinne man — was nach Glacius bei den biblischen Schriften besonders schwer ist — Sicherheit darüber, wo eine Gedankenreihe endigt und eine neue einsetzt, und komme so Schritt um Schritt zur Herrschaft über den ganzen Stoff¹⁾. Um das Erarbeitete dann in Anschauung zu verwandeln, gibt Glacius den namentlich im 17. Jahrhundert vielbefolgten Rat, sich die Gliederung in Form einer Tabelle zu verdeutlichen. Vermöge man erst das Ganze mit einem Blick zu übersehen, dann leuchteten auch die inneren Zusammenhänge unmittelbar ein²⁾.

Seinsinniger noch ist der andere Wink, den Glacius gibt: die festgestellte Inhaltsübersicht mit eigenen Worten niederzuschreiben; zuerst in knapper, möglichst genauer Fassung, dann in erweiterter, den ganzen Gedankengang wiedergebender Ausführung³⁾. Glacius sieht richtig, daß es kein besseres Mittel gibt, um die Sonderart eines Schriftstellers herauszufinden, als den Versuch, ihn selbständig nachzubilden, und die dadurch ermöglichte Vergleichung mit dem eigenen Stil.

Bei der Anwendung dieser Grundsätze stellt sich jedoch auch Glacius wieder die Tatsache in den Weg, daß die Bibel, die er auslegen wollte, ja nicht eine einzelne

1) II 19 ut si primum veluti facta anatomia ac tanquam abiectis omnibus ornatus, amplificationum, decoramentorum, digressionum et similium sola quasi ossa tuo sermone delinees, ut tantum eas sententias amplectaris, quae sunt veluti basis totius, quae omnia accersita et quasi accidentaria sustinent et simul plane necessario inter sese sicut ossa nervis colligata cohaerent.

2) II 17 utile fuerit etiam in tabellam deducere totam illam unius corporis in tam varia membra anatomiam aut diductionem, quo tanto liquidius et animo percipere et intelligere opus illud queas et melius memoriae infigere; cum ita sub oculos in synopsis aut unum quasi aspectum omnia subiecta habueris. — Schon bei Luther ist übrigens zu beobachten, wie gern er sich die Dinge dadurch zur Klarheit bringt, daß er ein Schema zeichnet.

3) II 19 nec parvam utilitatem afferet, si tuo sermone id scriptum varie retexas . . . huic quasi anatomicae scriptioni possis non inutiliter tum brevem ephrasim aut compendiarum vel epitomicam scriptionem adiungere, tum etiam uberiores paraphrasin: sic enim demum plenissime ac utilissime omnia expendes ac pernosces, cum cogitabis quibus verbis ac sententiis tu eas res et sensus apte complecti velis aut possis, dumque religiosissime caves, ne quid illorum sensuum invertas.

Schrift, sondern eine Sammlung von solchen und zwar eine Sammlung von höchst verschiedenartigen Schriften war. Das nötigt ihn, gemäß der Schulregel, daß der scopus sich nach dem genus dicendi richten müsse, zu einem näheren Eingehen auf die Schriftgattungen innerhalb der Bibel. Nach dem Vorgang Melanchthons versucht er es dabei zunächst mit den Unterscheidungen der Rhetorit, dem genus iudiciale, deliberativum, demonstrativum, didacticum; aber er begriff doch bald und noch klarer als Luther, daß diese Schemata insbesondere für das Alte Testament versagten. Er wendet sich deshalb zu selbständigen, ausgedehnten Untersuchungen¹⁾ über den besonderen Stil der Geschichtsbücher, der Propheten, der Psalmen, der Weisheitsbücher, der Evangelien und der Briefe. Im Anhang seines Werks²⁾ fügt er noch ein eigenes Kapitel über den johanneischen Stil hinzu. Die Lösung der Aufgabe, die er sich damit gestellt hatte, ging freilich nicht nur über seine Kräfte, sondern über die seines ganzen Zeitalters hinaus. Aber es ist schon ein Ruhmestitel für ihn, daß er sie überhaupt in Angriff genommen und damit späteren Geschlechtern Ziele gewiesen hat.

Das Gegenstück zu diesem Eingehen auf die Unterschiede bildet die Arbeit, mit der Glavius den ganzen ersten Band seines Werkes füllte. Hier bringt er eine Konkordanz, d. h. hier sucht er die durch die ganze Bibel hindurchgehende Einheit nachzuweisen. Als Mann des zweiten Geschlechts und in seiner Inspirationslehre stark von Melanchthon beeinflusst, versteht er diese Einheit im strengsten Sinn. Widersprüche darf es innerhalb der Bibel nicht geben³⁾. Trotzdem war diese Konkordanz ein Hilfsmittel für die Auslegung, wie es keine andere Wissenschaft, auch nicht die Jurisprudenz, bis dahin besaß. Sie ruhte auf einer bis ins kleinste gehenden Bibelenntnis und verarbeitete den Stoff doch so, daß die sachlichen Fragen überall sichtbar wurden.

Mit derselben Gründlichkeit behandelte Glavius die zweite große Frage, das Nacherleben des Inhalts. In diesem Abschnitt wird vielleicht am deutlichsten, wie tief er in Luther eingedrungen ist. Aber allenthalben weiß er auch da eigene Beobachtungen und Ratschläge einzustreuen.

Als erstes Mittel, um ein Schriftwerk — nicht nur die Bibel — an sich heranzuziehen, nennt Glavius die Vergleichung des in ihm Behandelten mit dem aus der eigenen Erfahrung Bekannten und Vertrauten. Dadurch werde der zeitliche Abstand überwunden und gewinne der tote Buchstabe Leben. Immer gebe die Praxis der Theorie nicht nur Licht, sondern Leben⁴⁾. Das ist jedoch nur der Anfang. Der weitere Schritt muß sein, daß man sich in die Persönlich-

1) II 64 ff. und wieder II 340 ff.

2) II 389 ff.

3) II 30 nulla omnino usquam est vera contradictio scripturarum, sicut Quintilianus de legibus dicit, sed quae pugnare videntur, nostra culpa et ignorantia talia esse existimantur.

4) II 72 illud vero plane generale latissimeque patens praeceptum est, ut quae legimus in prophetis aut alioqui vel in sacris aut etiam profanis scriptis cum ipsis rebus usuque ac experientia rerum conferamus. omnia enim tum obscura tum quasi ieiuna mortuave sunt, dum in sola ociosa notitia versantur et a veris vivisque experimentis sunt separata. semper praxis theoriae non tantum lumen, sed quasi vitam quandam affert.

zeit des Schreibenden selbst hineinversetzt. In der Weise, daß man die Sache, die der Schriftsteller vertritt, sich selbst zu eigen macht und sie wie eine persönliche Angelegenheit verteidigt. So werde das Herz warm und empfinde man die Antriebe und die Gemütsbewegungen des Schriftstellers mit. Je affektvoller ein Verfasser schreibe, desto leichter gelinge das. Glacius meint, daß die Psalmen darum in so höherregter Sprache geschrieben seien, damit solche Leidenschaft den Leser wie mit Gewalt in den inneren Zustand der Psalmisten hineinreißt ¹⁾).

So weit reicht nach Glacius die Uebereinstimmung zwischen dem Nachempfinden eines Kunstwerks und dem der Bibel. Aber nun hebt er mit lutherischer Schärfe das Besondere des religiösen Nacherlebens hervor. Er kann dabei anknüpfen an die Ausführung des Aristoteles im Eingang der nikomachischen Ethik. Aristoteles will sich nur an solche wenden, die ihm vermöge ihrer natürlichen Anlage gleichartig und gleichgestimmt seien. „Unsere Philosophie“ ist in anderer Lage. Das Christentum rechnet mit der natürlichen Ungleichartigkeit, ja dem Widerstreben des Zuhörers. Es muß sich den gleichgestimmten, den verstehenden Hörer immer erst schaffen. Begreifen wird hier nur, wer sich durch die Schrift richten und neugestalten läßt. Wo keine Neigung dazu vorhanden ist, sich durch das Wort aus der Bahn der natürlichen Selbstzufriedenheit werfen zu lassen ²⁾, da vermag auch keine Kunstlehre weiterzuhelfen. Glacius kann daher wohl dem willigen Leser einige Winke erteilen, etwa den, sich zunächst, damit man durch den vielgestaltigen Inhalt der Bibel nicht verwirrt werde, einen Ueberblick aus einem Kompendium zu verschaffen, oder: immer den durchgreifenden Unterschied von Gesetz und Evangelium zu beachten, er wiederholt auch Luthers Mahnung, sich zur Bibel so zu stellen, als ob Gott selbst eben jetzt das Wort zu der eigenen Seele spräche ³⁾, aber

1) II 76 in omnibus autem bonis scriptoribus sic cum maximo fructu versabere, si tu ipse veluti indueris personam loquentis teque quasi medio illi negocio, de quo agitur, immiscueris. nam frigide profecto minimoque cum fructu in alieno versatur scripto is qui animi sui sensum ac motus ad scriptoris mentem atque affectiones quoad eius fieri poterit, non impulerit attemperavitque. neque sine causa profecto psalmi tanta varietate ac vehementia affectuum sunt conscripti, sed ut pii eos in suos animos illabi patiantur suaeque corda veluti transforment ac transfigurent in habitum mentemque psalmistae.

2) II 12 Aristoteles initio suorum Nicomachiorum Ethicorum disserit de auditore aut discipulo eius doctrinae, ut ostendat qualis quove modo ille esse affectus debeat, si velit utiliter audire... nostra vero haec philosophia etiam magis sibi adiungit ac subicit auditorem: adeo ut nisi illum primum sibi subigat, reformet atque immutet idoneumque suo semini excipiundo efficiat, plane nullus ibi verus profectus adesse pararique possit... philosophia vult statim initio habere auditorem capacem ac intelligentem: haec contra mox in principio negat ullum mortalem sua natura idoneum ad eam percipiendam: quia omnes homines sint animales non percipientes divina, quin potius contra deridentes simul et extreme odio habentes mysteria dei: ait eos esse terrenos qui docterra tantum cogitent et loquantur: sua vero mysteria esse prorsus divina ac coelestia, nullum plane esse idoneum discipulum qui ad Christum praeceptorem veniat: sed sola dei misericordia ac potentia attrahi eos ad ipsum et fieri θεοδιδάκτους seu a deo doctos Joann. 6.

3) II 17 sic vero in veneratione sacras literas habere et ea religione cognoscere debet pius homo, ut statuatur se non (ut ita dicam) mortuum librum legere, non etiam alicuius

die Erfüllung der dabei vorausgesetzten innerlichen Bedingungen muß er dem Willen des einzelnen überlassen.

An das Werk des Glacius hat sich in beiden protestantischen Kirchen ein ganzes Schrifttum von Hermeneutiken angeschlossen, das Dilthey glänzend gewürdigt hat ¹⁾. Der Theologe darf mit einiger Genugtuung feststellen, daß über die Frage, was eigentlich Auslegen sei, während des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nirgends so gründlich nachgedacht worden ist, wie innerhalb seiner Wissenschaft ²⁾. Der Unterschied der beiden Kirchen zeichnet sich auch auf diesem Gebiet ab. Die Reformierten sind mehr geneigt, das Sprachliche und in zunehmendem Maße die Kritik zu betonen, während bei den Lutheranern das Schwergewicht immer auf das Nacherleben fällt.

Eben an diesem Punkt gibt aber, was Dilthey übersehen hat, der Pietismus wieder einen neuen Anstoß. Im Pietismus gewinnt, entsprechend dem, daß er die Rechtfertigungslehre aus einem nüchternen Dogma in das persönliche Erlebnis zurückverwandelt, auch das Verhältnis zur Bibel wieder persönlich innerliche Art. Man nimmt die Bibel als ein „lebendiges Ganze“, man „geht mit ihr um“, fast wie mit einem persönlichen Wesen, und versucht ihr Verständnis auf dem Wege, daß man die dort bezeugte Frömmigkeit in sich selbst nachgestaltet. Das konnte sich verbinden mit strengstem wissenschaftlichen Sinn. Es genügt auf den einen Bengel hinzuweisen, bei dem sauberste philologische Kleinarbeit mit lutherischem Streben nach einem Schriftgebrauch im Großen und nach persönlichem Erleben des Inhalts sich zusammenfindet.

Und diese nie unterbrochene Ueberlieferung wurde für unser ganzes Geistesleben von entscheidender Bedeutung. Inmitten der Aufklärung, die in der Kritik die höchste Leistung sah, blieb damit doch an einer Stelle wenigstens das Bewußtsein lebendig, daß das Verstehen noch wichtiger ist als das Beurteilen. Es hielt sich bis in die Zeit, wo mit Klopstock der Neuaufschwung unseres Schrifttums beginnt. Aus ihm entspringt jene Kunst des Sich-einfühlens, die von Anfang an neben und in dem Schaffen unserer Klassiker eine so bedeutende Rolle gespielt hat. Sie ist auch da zuerst wieder erwacht und hat sich immer am lebendigsten betätigt bei religiösen Stoffen und es ist deshalb wohl auch kein Zufall, daß es wiederum ein Theologe, Schleiermacher, gewesen ist, der in seiner Hermeneutik und Kritik den Ertrag dieser Zeit für die Kunstlehre der Auslegung zusammengefaßt hat.

sanctissimi, gravissimi aut sapientissimi hominis scripta cognoscere, sed ipsius viventis dei nunc ibi coram secum agentis oracula auscultare.

1) Ges. Schriften II 127 ff.

2) Die einzige Wissenschaft, die darin, und zwar schon seit dem Mittelalter, mit der Theologie wetteifert, ist die Jurisprudenz. Dort sind gleichfalls seit dem 16. Jahrhundert Hermeneutiken geschrieben worden. Vielleicht bildet, worauf mich mein Freund Sedel aufmerksam macht, Luthers Freund Hieronymus Schurf ein wichtiges Zwischenglied. Aber bei den Juristen fällt das, was für die Theologen das wichtigste war, das innerliche Nacherleben, weg. Dagegen bleibt die Philologie, soweit ich sehe, bis in die Zeit des Neuhumanismus von diesen tieferen Fragen ganz unberührt. (Daß mittelbar Calvin durch Grotius, Clericus, Wettstein — denn diese alle stehen mit ihrem Besten auf Calvin — auch auf die Philologie hinüberwirkt, ändert daran nichts.) Dort empfindet man es offenbar als einen Vorzug, daß man den Text ganz „objektiv“ behandelt. Das hat dann aber auch die Folge, daß die Auslegung in der sachlichen Erörterung der Einzelheiten aufgeht.

Sachverzeichnis.

- Abendmahl (s. auch Messe)
 72^a, geistlicher Genuß des
 Abendmahls 14. 293^a. 295^a,
 Abendmahlsprüfung 358
 Ablaß 10. 92. 240. 302. 306.
 309 f.
 absconditus deus 49
 Absolutheit Gottes 4. 43
 Absolutismus 488. 492. 493
 actus purus, Gott als a. p. 44
 Aergernisgeben 228. 410
 Ästhetische Weltanschauung
 41. 531
 Affekt 34^a. 81. 82. 88. 183.
 198
 Alt, erwedter 8. 9. 21. 22.
 30. 130. 142. 144. 168 ff.
 177. 214 f.
 Allegorie 553 ff.
 Alleinwirksamkeit Gottes 44 ff.
 85. 100. 119. 127. 204.
 207
 Allgemeingültigkeit des Sitt-
 lichen 202. 227 f.
 Allmacht, in der Scholastik
 4 f. 8, bei Luther 45 f.
 206
 Almosen 162. 275. 514. 515
 amor concupiscentiae 19. 210
 amour desinteressé 150
 Amerika 497. 507. 508. 518
 Amt in der Kirche 319. 337.
 378
 Aneignung der Gerechtigkeit
 Christi 118
 Anfechtung, in der Mystik 12,
 bei Luther 67 ff. 191^a. 388
 394. 408. 447 bei Sox 442
 Angelica 222
 Anstaltskirche 297^a. 452^a, vgl.
 auch Kirche
 Antichrist, der Papst als A.
 320
- Arbeit 261 f. 273. 474
 archiepiscopus für den Viji-
 tator 376
 Armengefeh 515 ff.
 Armenhaus 511. 516
 Armenpflege 275 ff. 508 ff.
 Ascese 229 ff. 241. 261. 395.
 507^a
 attritio 24
 Aufklärung 13. 43^a. 50^a. 89.
 91. 511
 Ausgewähltes Volk, die Eng-
 länder als solches 497
 Autonomie, sittliche 31. 63 f.
 213 f. 227
 Baltimore 486^a
 Bankier 503. 506
 Baptisten 495
 Bann 378. 458
 Bauerntum 500
 Beamtenstaat 484 vgl. Staat
 Begabenschule 521
 Begierlichkeit s. concupiscen-
 tia
 Beichte 9. 453^a
 Befehung 494
 Bekenntniskirche 358. 365.
 378
 Bergpredigt 248^a. 252^a. 440.
 458. 462. 508
 Beruf 102. 208. 240. 243.
 259. 263^a. 475
 Berufsethik 282
 Bettel 275. 475
 Bewährungsgedante 263^a.
 474. 507^a
 Bibelkenntnis bei Luther 197
 Bilder 541
 Billigkeit 264. 270
 Böhme, „Ich fresse wie ein
 Böhme“ 417¹¹
 Böse, Das 47 f.
- Bolschewismus 423^a
 Brief 400. 534. 535
 Bruderschaften 53. 276. 321
 Buße 23. 81. 130 f. 142.
 232 f. 240
 Bußsacrament 9. 23

 caritas, habituale 7. 22. 120.
 167 ff.
 Centurien, Magdeburger 523
 character indelebilis 358
 Christenheit 339 ff. 343. 345
 christlicher Staat s. Staat
 Christus 25^a. 29^a. 38^a. 69^a.
 81. 118. 125^a. 147. 192.
 208^a. 220^a. 389^a
 Christumystik 70^a. 81^a. 118.
 120. 147. 220. 234. 415^a.
 437^a
 concupiscentia 62. 130. 137.
 138. 181^a u. ²
 contritio 24
 corpus christianum 340 ff.
 corpus mysticum 288^a. 295^a.
 341
 covenant 452^a

 Catalog 155. 222 f. 248^a. 385
 Demut 17. 33^a. ^a. 80. 132 f.
 186
 Deutsche Religion 110
 Diaconat 509 f. 512 f.
 Doktorat Luthers 393
 donum perseverantiae 148.
 263^a
 Doppelhe Philipps 390^a
 Doppelte Sittlichkeit 5 ff.
 162 ff. 282
 Dreieinigkeit 13. 72^a. 192^a.
 220^a
 Duldung s. Toleranz
 Dunkel in Gott 91 f. 136^a.
 206^a

- Ehre^{cht}, kanonisches 488
 Ehrbegriff 82. 268. 475. 489
 514. 518
 Ehre Gottes 20. 33. 34. 42.
 80. 85. 106¹. 131. 133. 138.
 167 f. 170. 172¹. 206
 Eigengerechtigkeit 289
 Eigengesetzlichkeit der welt-
 lichen Ordnungen 251. 264.
 281. 468
 Eigentum 257. 499
 Einbilden, sich 385 f.
 Einfühlen 386. 525
 Einheit der Person 61. 66.
 84. 141. 189
 Einheit mit Gott 21. 81
 Elberfelder System 511
 Empfindlichwerden für Gott
 428
 England 485². 494. 497. 505.
 510. 515 ff.
ἐπισκοπος 264. 270 f.
episcopus = Pfarrer 353. 357
 Ephoren, die Stände als E.
 492¹
 Erbsünde 64 ff. 90. 93 f. 181.
 189. 229. 438
 Erbteilungen, fürstliche 487²
 Erkenntnistheorie 36
 Erwählungslehre 26 f. 48 f.
 112. 148 ff. 204 f. 263¹.
 293². 307⁷
 Erwählungsgewißheit 112.
 149 ff. 431. 434. 451
 erwedter Akt s. Akt
 eschatologischer Gedanke 336².
 451 vgl. Gerichtsgedanke
 Eudämonismus s. Glücksver-
 langen
 Evangelium 28. 33. 128. 129.
 250. 264. 291. 314
exercitia spiritualia 10¹. 27⁴.
 150⁴. 172¹
facere quod in se est 8. 14.
 31². 116. 156
 Faſten 25. 162. 250 f.
 Segfeuer 3. 14. 311
 Feindesliebe 166 f. 188. 232
fides informis 190
fiducia s. auch Glaube 54¹.
 55²
 Fleisch und Geist 61. 84. 141.
 189
fomes 63. 136 f.
 Freiheit des Menschen 8. 37.
 46. 65¹. 100. 107. 159. 183.
 184. 207. 214. 219 f. 222.
 238 f. 282 f., 427⁷
 —, in der Kirche 320. 339.
 362. 372
 —, bürgerliche Freiheit 250.
 495 ff.
 Freiwilligkeitstirche 358 ff. 378
 Freundschaft mit Gott 81.
 85. 116²
 Furcht Gottes 19. 60. 146
 Gebet 84 ff. 134. 162. 233.
 395, inneres Gebet 26². 86
 Gebot und Rat 5. 19. 162 f.
 164. 176. 211. 240 f. 279,
 erstes Gebot 73 ff. 89. 223.
 385, vgl. auch Gesetz
 Geduld 90
 Geheimer Wille Gottes 49.
 112. 148. 153
 Geheimnis in Gott 51
 Geist 30. 219 ff. 234. 431.
 434, Wort und Geist s.
 Wort
 geistlicher Mensch 254². 305⁴.
 332
 geistliches Genießen s. Abend-
 mahl
 Geldwirtschaft 273. 278. 500.
 502 ff.
 Gelübde Luthers 15
 Gemeinde 315. 319. 333. 337.
 350 f. 353. 362. 363. 378.
 452. 458
 Gemeinschaftsgedanke 96 ff.
 185. 202. 210. 218. 230.
 250 f. 297. 300. 310. 320 ff.
 347. 476
 Genialität Luthers 387
 Gerechtigkeit des Evange-
 liums 28 f. 33 f. 74 ff.
 114 ff. 182 ff. 289 ff.
 —, Gottes 4 f. 8. 11. 20². 45².
 50 f. 122 f. 194¹
 Gerichtsgedanke 2 f. 18. 32.
 48. 117. 122. 145. 150 f.
 293 f.
 Geschichtswissenschaft 523 ff.
 Gesellschaftsordnung 102 ff.
 216 f. 243 ff. 323. 345 ff.
 Gesetz Gottes 5. 19. 20. 31.
 63. 73 ff. 92. 123. 129. 135.
 155 f. 161 ff. 176 ff. 197 ff.
 209 ff. 224⁴. 240 ff. 246 f.
 248 f. 290
 Gesetzmäßigkeit 103. 207. 221.
 247 f.
 Gespenst 15¹
 Gewerbefreiheit 509
 Gewissen 18 ff. 35 ff. 48. 61.
 77. 103. 130. 156. 234 ff.
 246 ff.
 Gewissensfreiheit 364⁴. 370².
 372. 473 f. 485
 Glaube 33. 55². 71. 76 ff.
 92. 119. 126 f. 131. 149.
 182. 190 f. 223. 343 f. bei
 Münzer 428 ff.
 Gleichheitsforderung 245.
 250. 256
 Glücksverlangen 10. 12. 29.
 42. 53 ff. 56. 90 f. 151.
 161. 178 f. 204 f. 209.
 219 f.
 Gnade 6 ff. 32¹. 34. 75. 78 ff.
 120 f. 133. 139 f. 172. 212 f.
 Gnadenmittel 7 ff. 34 f. 167.
 292. 343 f.
 Gottesbegriff, des Urchristen-
 tums 3 ff.
 —, katholisch-scholastischer
 4 ff. 42 f.
 —, Luthers 38 ff. 73 ff. 96.
 113. 122 f.
 Gottesbeweis 35
 Gottesdienst 352. 357. 362.
 452 das christliche Handeln
 als Gottesdienst 105 ff.
 167 ff. 177 f. 206 f. 214.
 225 f. 240. 347
 Gotteshaß 26. 69. 74
 Gottesliebe, scholastischer Be-
 griff 6. 53 f. 55². 150. 161.
 164. 167 ff.
 —, bei Luther 19. 21. 30.
 90 ff. 150 ff. 158. 177 ff.
 209. 214. 223
 Gottesmystik 81¹
 Gott genießen 53. 57
 Gott haben 84⁴. 94. 115¹.
 134. 219
 Gottwerden 101. 431. 478
gratia, prima gr. 119 f.
 — *habitualis* s. *Habitus*, s.
 auch Gnade

- Habitus 7. 22. 30. 115 f. 191
 Handel 277
 Haupt der Kirche 295. 315.
 340³
 Heilige, das Heilige 26. 40^o.
 58 ff. 220¹
 Heiligen, die 13. 53. 85. 94.
 295. 303. 310. 321 f.
 Heiligkeit Gottes 19. 39 ff.
 58. 125. u. ¹ 220¹
 Heilsarmee 517
 Heilsgewißheit 9. 17. 80 f.
 133 f. 141 f. 145. 148 ff.
 Hoffnung 146
 Hochkirche 497 f. 517
 Höllenqualen 18. 27. 146.
 151 f.
 Holland 506. 513
 homburger Entwurf 366¹
 hermeneutiken 582
 hugenotten 494
 humanismus s. Renaissance

 Ichgefühl in der Religion 11.
 60. 81
 imitatio Christi 208¹. 433
 Imperialismus 491. 497 f.
 Imputationslehre 118. 128.
 147
 inamissibilitas gratiae 145¹
 Independenten 495
 indifferente Handlung 169 ff.
 Indifferenz 11. 90. 206
 Individualismus 96 ff. 228 f.
 230. 300. 322. 538
 intentio habitualis, virtualis,
 actualis 106. 167 ff. 214
 Interesse des Staats 490 wirt-
 schaftliches 501. 503
 Irland 443
 irrational 35³. 77. 125¹
 iustificatio dei 31. 131². 194¹
 iustitia dei activa u. passiva
 131². 194¹

 Kanonsbegriff 549. 558. 560 ff.
 Kapitalismus 273. 277. 440^o.
 461. 500. 506. 507
 Kasten gemeiner 276. 509
 Keßer, Begriff bei Luther
 369. 370²
 Keßerrecht 485
 Keßer verbrennen 320^o. 485³
 Kindertaufe 72¹. 344¹. 359¹

 Kirchenbegriff, augustinischer
 294^o. 299, scholastischer
 294¹. 296². 299, Luthers
 98. 101. 185 f. 218. 251.
 292 ff. 318 ff. 345 ff. 359,
 bei den Täufern 451. 452.
 458. 460¹. 464 vgl. auch An-
 staltkirche Bekenntniskirche,
 Freiwilligkeitskirche, Ge-
 meinschaftsgedante, Reich
 Gottes, Volkskirche
 Kirchengut 351 f. 361. 363
 Kirchenlied 534
 Kirchenrecht 338. 378^o
 Kirchenregiment, landesherr-
 liches 373 f. 375
 Kirchengucht 453, vgl. Bann
 Klosterkämpfe 20 ff. 137². ³.
 189 ff.
 Klosterzucht 16 ff. 198 ff.
 Kommunismus 250. 257. 453.
 460. 499
 Konfessionen 573
 Konsistorium 376 f.
 Kreuz 91 f. 138. 232. 241.
 428. 433. 438²
 Krieg 105. 217. 256. 267 ff.
 489. 498
 Kultur 253. 472
 Kulturstaat 484
 Kunst 540 ff.

 Landwirtschaft 500. 508
 läßliche Sünde s. Sünde
 Langeweile 428
 Lebensideal, katholisches 16¹.
 163¹. 177^o
 Leveller 497
 lex naturae 243². 247. 251.
 266. 281. 481 f.
 Licht, inneres 439. 443
 Liebe, christliche s. Nächsten-
 liebe
 Liebe Gottes 28 f. 38 ff. 47.
 79 f. 90 f. 121. 123 ff.
 224 f. 255. 283
 Lohngedanke 5. 11. 56 f. 205.
 221 f.
 Lombardier 506

 Machiavellismus 255⁴. 265³
 499¹
 Machtgedanke im Staat 216.
 254 ff. 268 f.

 Majestät Gottes 38¹. 52. 58.
 59⁴. 149. 220¹
 Märtyrer 239
 Martyriumssehnsucht bei
 Luther 391
 Mauriner 524
 Meinung, gute 21. 106. 142.
 169 ff. 214 f. 225. 240. 275
 Melancholie Luthers 15. 387.
 389. 408
 Menschenrechte 461. 492. 496.
 497
 meritum de congruo 8. 31².
 43². 116. 156, vgl. auch
 Verdienst
 Messe 6. 85. 355. 363. 421
 Methodismus 517
 Mittelalterlichkeit Luthers
 105². 109¹. 481
 Mönchtum 16 ff. 92. 135.
 201 ff. 208. 240. 241 f. 243.
 259 f. 300 f.
 Monarchie 490
 Monarchomachen 494
 moraliter bonum 174. 188.
 211 ff.
 Mystik, deutsche 10 ff., ro-
 manische 10¹. 12¹. 26³. 27⁴.
 52². 86, Luthers Verhält-
 nis zu ihr 21. 33. 36. 40.
 60. 81. 84⁴. 90. 96. 135.
 150. 204. 494 f.

 Nachahmung der Heiligen
 und Christi 207 f., vgl.
 auch imitatio Christi
 Nächste, der, in der Scholastik
 165. 459¹
 Nächstenliebe 6. 96 f. 101.
 159. 165. 185. 188. 210.
 232. 240. 252. 255. 257.
 260. 264 f. 274. 275. 279.
 282. 306 f. 346. 354. 366
 458. 465. 467. 476. 513⁴
 Naturgefühl bei Luther 89.
 535. 537
 Naturgesetz s. lex naturae
 Naturrecht 243 ff. 248. 257.
 268. 282. 456. 465. 481 f.
 491. 492 f.
 natürliche Sittlichkeit 6. 13.
 61. 172 f. 213 ff. 246 f.
 neutrale Handlung 6. 213.
 252²

- Nichtwiderstehen 252¹. 458
 Nominalismus 5. 14. 30. 36.
 181, vgl. Occam
- Objektivationschema 131².
 194¹
- Observanten 157. 199 ff.
- Obrigkeit, ihr Recht gegen-
 über der Kirche 328 f. 349.
 356. 366 ff., Obrigkeitsstaat
 483, vgl. Staat
- Occanismus Luthers 49.
 123¹. 224. 387
- opus proprium u. alienum 41.
 48. 104. 253. 283
- ordinata charitas 165
- Papsttum 313 ff. 320 f.
- Passivität 95. 228. 242. 260 f.
 276 f. 336. 359 f. 378 f.
- Patronat 378
- Pazifismus 491
- Pecca fortiter 235 ff.
- Persönlichkeitsbegriff 11 f. 13.
 18. 81. 96 f. 106 f. 222 ff.
 227. 283 ff. 318. 322. 324.
 418. 473
- Personaletik 282
- Personensünde = Erbsünde 66
- Pfarrbesetzung 337. 351. 364.
 378⁴
- Pflichtenlehre 178 f.
- Philosophie 36. 63. 77. 179 f.
 213 f. 529 ff.
- Pietismus 68. 100. 239. 502.
 510 f. 519. 522. 525. 534 ff.
 poenitentia activa u. passiva
 132, vgl. Buße
- Politik 394. 490
- populus christianus 342
- potestas absoluta u. ordinata
 5. 46¹. 49. 224 f.
- Prädestination s. Erwäh-
 lungslehre
- praeparatio animi 166 f. 282
- pretium iustum 277
- Priestertum, allgemeines 218.
 240. 244.^o 305. 309¹. 318.
 322. 331. 332. 337 ff. 518.
 559
- Privatbeichte 311¹. 337². 404
- Privatmesse 23
- Profet, Erwartung des P. 456
- Proletariatskultur 453⁴
- propter fidem 126
- Psychologische Begriffe bei
 Luther 34². 60 ff. 183. 189.
 198
- Puritanismus 239. 438. 494.
 535
- Quäker 429². 495. 514¹ f. Sor
- Quietismus 100, vgl. auch
 Passivität
- Quintomonarchisten 456. 495.
 497
- Rächer, der 493
- raison d'état 490
- Ranters 440. 444
- Rat s. Gebot
- Rationalismus s. Aufklärung
 und Vernunft
- Ratschluß, geheimer 48 f. 103.
 112. 148 ff.
- Recht 104. 216. 256. 269 ff.
 285 f., römisches 248. 269.
 272. 487. 502, kanonisches
 488. 502
- Rechtfertigungslehre, schola-
 stische 7 f. 32¹. 115 f., bei
 Luther 28 f. 30 ff. 75 ff.
 93 f. 113 ff. 180 ff. 191 ff.
 231 ff. 289 ff.
- Rechtfertigungsgewißheit
 90 ff. 133 f. 139 f. 143 ff.
 218 f.
- Rechtfertigungsurteil 79.
 124 f.
- Reich Gottes 98. 101. 102 f.
 185. 218. 251 ff. 254. 293 ff.
 315. 321 f. 345 ff. 464.
 527
- Religion, Entstehung des All-
 gemeinbegriffs 13 f.
- Religion und Sittlichkeit 31.
 63. 82 f. 135. 182 f. 212 ff.
- Renaissance (humanismus)
 12 ff. 109. 397. 400. 521
- resignatio ad infernum 149 ff.
- respublica christiana 341
- Reue s. Buße, poenitentia,
 attritio, contritio
- Revolution 266 f. 483. 493
- Roman 539
- Sakrament 5. 7. 23. 32 f. 106.
 167. 292. 295^o. 343 f.
- Same, der innere 437. 441
- Schrift und Geist s. Wort
- Schriftsinn, vierfacher 545
- Schuldgefühl 20. 31. 61.
 64. 81. 92 ff. 130 f. 141.
 181
- Schulordnung 519
- Schulzwang 519
- Schwärmer s. Täufer
- Schweigegottesdienst 87²
- scopus 572. 578
- Seeler 439. 495
- Seelengrund 10 f. 60 f. 429.
 Seite 244^o. 303. 360. 365
- selbständig 436^o
- Selbstbiographie 535 f.
- Selbsterziehung 185. 229 ff.
- Selbstliebe 6. 55 f. 60 ff. 98.
 136 ff. 161. 165. 204 f. 210.
 252 f.
- Selbstverantwortung 18.
 225 ff. 282. 473 ff.
- Seligkeit 56 f. 138. 146. 151.
 153. 189. 205 f.
- Seligkeitsstufen 6. 85. 163¹.
 175
- Seligkeitsverlangen 10. 12.
 53 ff. 138. 151. 161. 205 f.
 209
- Sittliche, das 5 f. 19. 31. 64.
 177 ff. 197 ff. 204 ff. 213.
 220 ff. 239 ff. 282 ff.
- Strupulant 17. 24. 234 f.
- societas christiana 340 f.
- Sozialdemokratie 491. 512
- Soziologie 435. 527
- Sprachwissenschaft 521
- Staat 104. 216. 252 ff. 265 ff.
 306. 344. 366 ff. 479.
 497 bei Münzer 454
- , christlicher Staat 266. 347
- Staat und Kirche 306 f.
 328 f. 346 f. 349 f. 366 ff.
 378, sozialer Staat 510
- Stände 256. 488. 492. 493
- Starke, der 97. 149. 227 ff.
 286 f. 479
- Steuerrecht 216. 272
- Streif 514
- Sünde, läßliche 12. 23. 115.
 211. Todsünde 23. 115.
 156. 190
- Sündenbegriff 19 f. 23. 47 f.
 115. 132. 174. 180 f.

- Sündenvergebung 29. 33. 69.
71. 75. 77 ff. 117. 144 f.
182
- Sündige immerhin 237¹
- substantia, Erfüllung des
Gebots quoad s. facti 173.
177. 211
- superbia 31. 97. 157. 182.
213 f. 289¹. 303
- superfluum 166. 279²
- synthesi s. Gewissen
- Szientismus 442
- Tätigkeit, Antriebe zur Tätig-**
keit bei Luther 100 ff. 261
- Täufer 103. 217. 248 ff. 252¹.
257. 404. 407. 440. 442².
478. 494.
- Taufe 344¹. 359¹. 452
- Theozentrisch 37 f.
- Theodizee 47. 50 f. 90 f.
- thesaurus meritorum 310.
312. 320 ff.
- Teufel 68. 91. 394. 415
- Todsünde s. Sünde
- Toleranz 367 ff. 485. 495
- Trunkenheit Luthers 395².
401 f. 417². 453²
- Türkentrieg 256. 269. 344¹
- Tugendlehre 178
- Turmerlebnis 193²
- Uebel** 47. 90 f.
- Uebermensch 229. 418. 473.
533
- Unehrliche Leute 274. 509
- unio mystica 81¹
- universalis ecclesia 342
- Universalsmonarchie 489 f.
- Urchristentum 2 f. 19 f. 28.
32. 35. 39 f. 70 f. 92. 102.
125². 128. 227 f. 238. 250.
252. 279
- Verantwortung s. Selbstver-
antwortung
- Verdienst 3. 5. 7. 8. 31. 129.
135². 156. 211. 239
- Verdienst Christi 71. 118.
125². 147
- Vergebungsgewißheit s. Sün-
denvergebung, Rechtferti-
gungsgewißheit
- Vernunft 33. 35. 77 f. 125¹.
243 ff. 263 f. 471 f. 492¹
- Versammlung, christliche 359.
365 f. 372. 378
- Verzweiflung 17. 27. 31. 74
- virtuale intentio s. intentio
- Visionen 15¹. 27. 67. 432
- Visitatio 362. 364 f. 366 f.
484
- Visitatoren 376
- Volkskirche 304 f. 308. 324 f.
357. 359. 365
- Volkschule 519
- Vollendungsgewißheit 145.
148
- Vollkommenheit nach kath.
Anschauung 5 f. 16¹. 162 f.
175, bei Luther 107. 139 ff.
145. 223. 234 bei Sor
442
- Vorsehungsglaube 89. 536 ff.
- Waisenhaus 511
- Weg, kurzer Weg 291¹, könig-
licher Weg 145
- Weltvorstellung bei Luther
40. 45. 89. 99 f. 537
- Wert Christi s. Verdienst
Christi
- Werthaus 511. 516.
- Werkzeugbewußtsein 100 f.
107. 182. 206. 223 f., bei
Luther 396 ff. 419
- Widerstandsrecht 267 f. 491
- Wiederbringung 48
- Willensfreiheit s. Freiheit
- Wirtschaftsordnung 102 f.
216. 257 ff. 273 ff.
- Wissenschaft 521 ff.
- Wort, inneres 436
- Wort und Geist 291 f. 431 ff.
557
- Wucher 273. 278 f. 281. 502.
503 ff.
- Wunder, in der Scholastik 5.
8. 45, bei Luther (33). 45
- Zehnte** 272
- Zinslauf 278 ff. 500
- Zinsnehmen 273. 280. 440
- Zittern (Quäker) 429²
- Zorn Gottes 20². 40 ff. 69.
104. 255. 283. 464¹
- Zunftverfassung 274. 509
- Zwang i. d. Kirche, „Zwangs-
kultur“ 320. 333. 339. 344.
356. 364. 372¹
- Zweischwerterlehre 320. 342¹
- Zwischenzustand 3

Namenverzeichnis.

- Abälard 5
Acontius 439
Agricola 59⁴
d'Ailly 14
Alexander v. Hales 116
Ambrosiaster 132^o
Althaus d. Ae. 535¹
Althaus 283³. 466¹
Ambrosius 187 f.
Anonymus v. Krafau 116³
Anselm 43². 69⁴
Aristoteles 5². 6. 115. 178.
189. 213. 234. 245. 290.
303. 502. 572. 581
Arnold, Gottfried 525
Arnold, Thomas 517
Augustin 6. 7. 28². 30. 32.
40. 53. 84⁴. 98. 122. 138.
145. 161. 165. 178. 198².
205. 209. 213. 216. 223^o.
253. 294⁴. 299. 341¹. 345.
435. 536. 547
Augustin de Savaroni 115
Ballerini-Palmieri 168⁴. 169².
172¹
Barclay 445
Barge 360¹. 422². 566¹
Barth 463 f.
Baur, S. Chr. 525
Baxter 440. 508¹
v. Below 14². 274¹. 275².
502². 509²
Bengel 582
Bernhard v. Clairvaux 5. 28².
71^o. 369
Biel 164². 166¹. 167¹. 168².
171⁵. 172¹. 173⁴. 174¹.².
212²
Bismarck 467^o. 490. 499. 534
Blod, A. 423
Blondel 524
Böhme 531
Böhmer, H. 192³. 195^o
Bonaventura 21. 84⁴. 142.
167². 170. 171¹. 173³. 545²
Bornemann 318^o
Booth 517
Braun, W. 132¹
Brenz 401
Bügenhagen 389⁷. 401
Bünderlin 450
Bunyan 438³. 439. 508. 537¹
Bußer 489. 495. 505. 515
Cajetan 14
Calov 522
Calvin 14¹. 47. 71^o. 95⁵. 106¹.
117². 129¹. 148. 149. 245^o.
266⁴. 360¹. 383. 418. 434.
451. 478. 485². 492 ff.
502 ff. 512 ff. 519
Cardauns 268¹
Carlyle 528
Cathrein 172¹. 174². 179¹
Chalmers 508. 513 ff.
Chrysostomus 550
Cicero 13
Clemens Rom. 162³. Alex.
311²
Comenius 522
Comte 469. 527
Coornhert 439
Cromwell 440. 443. 485².
490. 498²
Cruciger 401
Cunow 512²
Cyprian 304. 315
Pseudo-Cyprian 163¹
Damian 30²
Daillé 524 f.
Dante 341². 342²
Dend 415. 432². 459. 566. 577
Denifle 16¹. 17². 20⁴. 23⁴.
32¹. 55². 63¹. 65¹. 86¹.
93². 100³. 111².³. 120^o.
137².³. 147. 151⁴. 153¹.
157. 163¹. 167¹. 172². 177^o.
181¹. 182³. 190¹. 205³
238⁴. 289². 402¹. 412⁵
Descartes 530
Diedhoff 289¹
Dilthey 424. 545¹. 578¹. 582
Dojstojewski 424^o
Drewns 326². 335. 350⁴. 359.
365³
Duns 4. 5. 8. 11. 30. 36. 46.
49. 120. 164. 166^o. 170.
171. 172. 185⁵. 191. 198.
212. 224⁴. 292⁵
Ed 166¹. 167². 296². 310³.⁴.
312². 316. 317. 415
Edart 10². 14. 236^o. 437
Eduard VI. von England 498.
505
Eger 260¹
Elisabeth von England 438.
498. 505. 515.
Erasmus 14. 109. 163¹. 411.
415. 417. 439. 459². 479.
544. 550. 552. 577
Ernst, Joh. 170^o. 172¹
Ernst d. Fromme 520
Feuerbach 57²
Fichte 532
Fider, Joh. 111. 112 f. 140.
141¹. 143¹. 144¹
Fidati da Cascia 20²
Giacius 487. 521. 523. 526.
578 ff.
Sog 439 ff. 454. 461. 462.
508. 537¹
Grand, Seb. 432². 435. 436^o.
438¹. 444. 448. 450. 459.
524¹. 566
Grande, A. H. 68. 320. 490⁵

Grant, R. 114²
 Grantz, W. 507²
 Franziskus 275
 Friedrich d. Gr. 489. 490
 Friedrich d. W. 360
 Friedrich Wilhelm IV 512
 Griß, Sr. 510¹
 Gueter 468². 523¹

 Heiler v. Kayfersberg 17¹.
 183⁰
 Gerhardt, Paul 457
 Gerson 14. 17². 28². 29². 49².
 369
 Gierke 492²
 Gladstone 467⁰
 Goethe 42. 83. 419. 538
 Goeze 562¹
 Göhre 52⁰
 Gregor d. Gr. 145
 Gregor v. Rimini 167²
 Grisar 34⁰. 49². 86¹. 111². 2.
 132¹. 151⁴. 153¹. 157. 181¹.
 193². 196². 199¹. 205². 288².
 298¹. 310⁴. 544²
 Grotius, Hugo 498. 506
 Gustav Adolf 490
 de Guyon 150

 Häring, Th. 66²
 Haller, Joh. 468²
 Hamann 526
 Hausmann 362
 Hausherr 492⁵
 Hausrath 24³
 Hegel 528. 532
 Hegler, Alfred 424¹. 436⁰. 460⁵
 Heim 36⁴. 73³
 Herder 526
 Hermas 275
 Hermelink 326²
 Heßer 432⁵. 577
 Hieronymus 551. 552
 Hirsch 15¹. 2. 26². 43². 52¹.
 128². 132⁰. 192. 194¹. 212².
 437². 498. 533¹. 546²
 Hobbes 482⁰. 528
 Hofmann, J. Ch. K. 531
 Hofmann, Melchior 435. 437.
 458
 Hus 369
 Hutten 108
 Hutter 423²

Ignatius v. Loyola 10¹. 27.
 150⁴. 172¹. 175². 200⁰
 Jellinek 496
 Johann Friedrich 362
 Johann der Beständige 375
 Jonas 377²
 Jovinian 177⁰. 453⁴
 Irving 517
 Jülicher 575

 Kant 1. 64. 179. 180². 234.
 487. 528. 532. 539
 Karl I von England 516
 Karl II von England 440
 Karlstadt 135². 421¹. 424¹.
 435. 450¹. 458. 509¹
 Katharina v. Genua 10¹. 12¹
 Kattenbusch 51². 52¹. 236.
 237¹
 Kern, Griß 341². 342²
 Kierkegaard 25. 237. 479
 Kingsley 517
 Klopstock 526
 Knox 494
 Koch, W. 489²
 Köhler, W. 16⁰. 183¹. 305².
 326². 335
 Köhlmeier 327⁴
 Kopernikus 108

Lagarde 419¹. 569²
 Lambert 366¹
 Latomus 415. 564
 Leibniz 527. 530 f.
 Lenz, Max 330¹
 Lessing 367¹. 538¹. 562¹
 Lode 528
 Löhle 512¹
 Lombardus, Petrus 187 f.
 198¹. 295⁰. 299²
 Loofs 112 f. 114². 131². 140.
 144¹. 194¹
 Luthardt 263². 282¹
 Lüttger 538
 Lüttge 129¹

Macchiavelli f. Macchiavellis-
 mus
 Matthus 274. 514
 Marcion 572
 Marfilius v. Padua 342. 343¹
 Martensen 531
 Marx 277. 468. 491. 512.
 514. 527

Matthäus 15
 Maurice 517
 Mausbach 20¹. 162⁴. 163¹.
 175⁰. 2. 177⁰
 Maximilian von Bayern 488²
 Meinede 249⁰. 266². 326².
 334¹. 340. 343¹. 346⁰. 347².
 490¹
 Meißinger 544²
 Melancthon 70⁰. 71⁰. 115.
 117². 118. 126. 127. 128.
 129. 235 f. 264. 348⁰. 392.
 398. 401. 416. 421. 483.
 501. 422¹. 573
 Meyfart 522
 v. Möller 341²
 Molinos 150
 Müllendorff 170⁰
 Müller, A. D. 15². 16⁰. 20².
 24². 26¹. 28². 33¹. 37¹.
 150². 151⁴. 163¹. 177⁰.
 193¹. 194¹. 198². 203². 205²
 Müller, K. 10¹. 268¹. 269¹.
 276². 326². 327². 335. 350⁴.
 352¹. 2. 354⁴. 364. 373 ff.
 377¹. 421¹. 422². 491¹. 494²
 Münzer 423. 425 ff. 437¹. 2.
 450 ff. 494²
 Murner 347²

Naylor 444
 Naumann 360¹
 Nießche 1. 25. 81². 108. 212².
 222. 223. 287. 532 f.
 Nifolaus v. Lyra 551. 572

 Occam 37¹. 49 ff. 123¹. 173².
 174¹. 483, vgl. Occamismus
 Oetinger 531. 538
 Onden, H. 498⁰
 Origenes 48. 197. 311². 552
 Otto 58¹
 Owen 514. 517

Pascal 222
 Paulus, der Apostel 7. 13. 24.
 28. 30. 48. 70⁰. 78¹. 100.
 123. 222. 228. 234. 305.
 307. 419. 427²
 Paulus, Nif. 15². 370²
 Peterßen 536. 537
 Petrus Damiani 30²
 Petrus Lombardus f. Com-
 bardus

- Philipp von Hessen 489
 Plato 11. 13
 du Pleffis-Mornay 494. 524
 Pruner 166¹. 172¹
 Ranke 525. 528
 Reimarus 574
 Rembrandt 542
 Riefer 318³. 326². 337³. 340³.
 346³. 350⁴
 Ritschl, A. 125¹. 183³. 425²
 Ritschl, O. 125¹. 126². 194¹
 Robertson 517
 Roethe 534¹
 Rousseau 487
 Rümelin, Max 270¹
 Salmasius 506
 Savonarola 9
 Scaliger 526
 Scheel 15¹. 20². 33¹. 110¹.
 163¹. 192³. 196³. 200³
 Schelling 531 f. 538
 Schilling 116³
 Schmoller 277³
 Schneckeburger 263¹
 Schopenhauer 532
 Scholz 449¹
 Schrempf 37². 535¹. 2
 Schrenk 492³
 v. Schubert 15¹. 100¹. 192³.
 460³. 572¹
 Schulke, Alfred 276⁴. 326².
 357¹. 509². 510¹
 Schurf 582²
 Schwenkfeld 72³. 424¹. 427².
 435. 437². 460²
 Seeberg, Erich 10¹. 525¹
 Seeberg, R. 5¹. 43². 49¹.
 118². 163¹. 192³. 195³. 292⁵
 Semler 487
 Seneca 13
 Serpette 14¹. 47
 Seuse 12
 Shaftesbury 528
 Simmel 57³
 Sippe 439. 441²
 Söderblom 58¹
 Sohn 326². 339 ff. 346¹.
 348 ff. 375. 377³
 Spalatin 377
 Spener 511
 Spengler 468
 Spinoza 530
 Stahl 512
 Stammeler, R. 266³. 270³
 Staupitz 28². 148. 180². 198.
 232. 388. 389
 Steinlein 393³
 Stephani 377¹
 Tauler 10². 12. 14. 28. 33¹.
 67². 84⁴. 150. 203. 236³
 Tertullian 3. 4. 197
 Theologia Deutsch 10². 150.
 203. 455
 Theresia 10¹. 12¹. 26³. 52²
 Thomas v. Aquin 4. 5. 7. 8.
 16². 32. 32¹. 90². 116. 162⁴.
 163¹. 164 ff. 169. 172. 175¹.
 295¹. 500
 Tillich 463 f.
 Thomas, Hedwig 194¹
 Tolstoi 18¹. 42. 103. 217. 252¹.
 423. 440². 458. 477
 Traub, Sr. 36³
 Treitschke 528
 Troeltsch 105². 109¹. 243².
 245³. 248⁴. 251². 255⁴.
 260¹. 262¹. 263¹. 270³. 282.
 297³. 340. 347³. 371³. 424¹.
 436¹. 466². 469. 474⁴. 481².
 487. 506
 Voëtius 505
 Voltaire 531
 Walther, W. 124². 157³. 236³
 Weber, Max 35³. 243⁴. 251².
 259⁴. 260¹. 263¹
 Weiß, A. M. 137³. 402¹
 Weller 235. 238⁴
 Werminghoff 380³
 Wichern 512
 Wilhelm v. Paris 49²
 Wobbermin 54¹
 Wolff, Richd. 109¹. 326². 340²
 Wolzendorff 492³
 Wünsch 249³
 Zinzendorf 325³
 Zwidaauer Profeten 59. 421
 Zwilling 421
 Zwingli 13¹. 66². 149. 357¹.
 383. 407. 434. 478

Unter der Presse:

Karl Holl

Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte

II

Orient

Voraussichtlicher Inhalt:

- | | |
|--|--|
| 1. Urchristentum und Religionsgeschichte. | 13. Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens. |
| 2. Das Apokryphon Ezechiel. | 14. Ueber das griechische Mönchtum. |
| 3. Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. | 15. Die Bedeutung der neuveröffentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte. |
| 4. Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung. | 16. Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift adv. Arium et Sabellium. |
| 5. Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer. | 17. Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites. |
| 6. Νενόμιστος. | 18. Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung. |
| 7. Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses. | 19. Der Anteil des Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung. |
| 8. Der Ursprung des Epiphaniensfestes. | 20. Eine angebliche Schrift Hippolyts. |
| 9. Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche. | 21. Symeon, der neue Theologe. |
| 10. Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius. | 22. Die kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter. |
| 11. Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche. | 23. Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur. |
| 12. Das Fortleben der Volkssprachen Kleinasiens in nachchristlicher Zeit. | 24. Tolstoi nach seinen Tagebüchern. |

*

Band III: Abendland in Vorbereitung

*

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Schriften von Karl Holl

Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche. (Aus der Festschrift für Karl Müller.) 1922. 19 Seiten M. —.40.

Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 45.) 2. Auflage 1922. 55 Seiten M. 1.20.

Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes. (Aus der Festschrift für Adolf v. Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht.) 1921. 20 Seiten M. —.40.

Was verstand Luther unter Religion? Festrede bei der Reformationsfeier der Universität Berlin. 1917. 38 Seiten M. 1.20.

Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. Vorträge, gehalten beim Kriegslehrgang des Zentralausschusses für innere Mission in Warschau und Wilna am 8. und 12. Dezember 1916. 1917. 129 Seiten M. 2.—.

Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. Erstes Ergänzungsheft zur „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 1911. 60 Seiten M. 1.20.

Der Modernismus. (Religionsgeschichtliche Volksbücher IV. Reihe, 7. Heft.) 1908 1.—5. Tausend. 48 Seiten M. —.30.

Johannes Calvin. Rede zur Feier der 400. Wiederkehr des Geburtstages Calvins, gehalten am 10. Juli 1909. 1909. IV, 59 Seiten M. —.80.

Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. Eine psychologische Studie. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 41.) 1905. II, 35 Seiten M. 1.20.

Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern. 1904. VII, 266 Seiten M. 6.—.

*

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die Religion in Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft

Zweite, völlig neubearbeitete Auflage

in Verbindung mit

ALFRED BERTHOLET, HERMANN FABER und HORST STEPHAN

herausgegeben von

HERMANN GUNKEL und LEOPOLD ZSCHARNACK

★

Aus einer Besprechung der ersten Lieferung

Schon diese erste Lieferung zeigt nicht nur den erstaunlichen Reichtum der Beziehungen der Religion nach allen Seiten hin, sondern auch die Fülle dessen, was dieses Werk in gedrängter Uebersicht zu bieten sucht. Forschung und Einblick ist bis in die neueste Gegenwart hinein verfolgt. Man findet nahezu alles zusammengetragen und berührt, was der Theologe und der religiös und kirchlich interessierte gebildete Laie wissen möchte und müßte. Gerade in einer Zeit wie der gegenwärtigen, in der alles im Fluß ist und ein großes Neues sich anzukündigen scheint, mutet natürlich ein solches Werk wie Rückblick und Abschluß an. Aber wir bauen alle auf altem Grund weiter. Und niemand, der es will, beherrscht das ganze Frühere und wird die Bekanntschaft mit ihm vernachlässigen dürfen. Wir empfehlen darum gerade auch den Jüngeren unter uns die Anschaffung dieses bedeutsamen Werkes auf das dringendste. Es verspricht ein Ehrendenkmal menschlicher Geistesarbeit und deutscher Arbeitsweise zu werden. (Christentum und Wirklichkeit.)

Das Werk erscheint in Lieferungen von 3 Bogen zum Preise von M. 1.80. Ausführliche Prospekte mit Subskriptionsbedingungen durch jede Buchhandlung oder den Verlag.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen